

Libertação, Raça e Decolonialidade

Breno Augusto da Costa
Felipe Nogueira de Carvalho
Rodrigo Marcos de Jesus
Milena Oliveira Pires
Leonardo Rennó Santos
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Libertação, Raça e Decolonialidade

Editores Responsáveis

Felipe Nogueira de Carvalho

Rodrigo Marcos de Jesus

Conselho Editorial/Comitê Científico

Alécio Donizete da Silva (UFMT)

Felipe Nogueira de Carvalho (UFLA)

Rodrigo Marcos de Jesus (UFMT)

Adilbênia Freire Machado (UFRRJ)

Milena Oliveira Pires (UFBA)

Leonardo Rennó Santos (UFLA)

Revisão

Felipe Nogueira de Carvalho

Rodrigo Marcos de Jesus

Libertação, Raça e Decolonialidade

Breno Augusto da Costa
Felipe Nogueira de Carvalho
Rodrigo Marcos de Jesus
Milena Oliveira Pires
Leonardo Rennó Santos
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Editora Adjunta

Daniela Valentini

Produção Editorial

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

L695

Libertação, raça e decolonialidade. / organizadores,
Breno Augusto da Costa ... [et al.]. 1. ed. (ebook)
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
274 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-029-7
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional <i>Diane Andreia de Souza Fiala</i>	15
Preconceitos generalizados ou proto racismo nos Clássicos? Um ensaio metodológico <i>Leonardo Rennó R. Santos</i>	43
Des-cobrimdo os sentidos: outras formas de pensar o corpo político a partir de Oyèrónké Oyěwùmí <i>Yasmin Alcantara Galvão Pereira</i>	59
Vieses implícitos, expansividade branca e a percepção racializada do espaço <i>Felipe Nogueira de Carvalho</i>	79
Gonçalo Armijos Palácios: de como fazer filosofia em Goiás <i>Marcos Carvalho Lopes</i>	103
Narrativa espectral <i>Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman</i>	113
Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias do sul, a busca de um possível diálogo <i>Ascísio dos Reis Pereira</i>	157

Pedagogia da decolonialidade: ou, sobre uma reforma educacional antirracista	
<i>Pamela Cristina de Gois</i>	181
Genealogias do <i>Sumak Kawsay</i> o Bem Viver andino, uma análise filosófica	
<i>Juliana Paola Diaz Quintero</i>	207
Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada e as transgressões inscritas na letra de samba	
<i>Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira & Giovane do Nascimento</i>	217
O estar do ser. Uma reflexão desde Rodolfo Kusch	
<i>Carlo Zarallo</i>	243
Raça e Gênero no contexto brasileiro: perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis	
<i>Ana Paula Martins de Souza & Halina Macedo Leal</i>	263

Apresentação

O objetivo do presente volume é apresentar à comunidade filosófica parte do trabalho realizado nos GTs de Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana e Filosofia e Raça durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF (Goiânia, 2022), através de textos apresentados no XIX Encontro Nacional da ANPOF (Goiânia, 2022), ou frutos de discussões e debates realizados nos GTs supracitados. Agradecemos a todos, todas e todes que apresentaram seus trabalhos e/ou participaram ativamente das discussões que deram origem aos textos deste volume, enriquecendo o debate filosófico e conferindo maior visibilidade e destaque a esses tópicos de pesquisa em nossa comunidade.

O GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana congrega pesquisadores e pesquisadoras que investigam temáticas relacionadas à Filosofia da Libertação bem como a libertação como categoria crítica e de superação radical da modernidade-colonialidade eurocêntrica. Também são englobadas investigações que tomam como objeto a História da Filosofia Latino-Americana, tanto em suas particularidades regionais, nacionais e pré-colombianas, quanto às manifestações atuais do filosofar desde Nossa América, enfatizando o diálogo intercultural. A História da Filosofia Africana, a produção filosófica afro-brasileira e desde a América Latina e os saberes afro-referenciados também são congregados pelo GT. Essa diversidade temática está representada nos textos que compõem este volume que recolhe parte dos trabalhos apresentados no XIX Encontro Nacional da ANPOF.

O GT Filosofia e Raça foi criado para a reunião da diversidade da produção sobre o tema num mesmo espaço de diálogo institucional. Num país como o Brasil, com um passado colonial escravocrata, a questão

da raça é central. De alguma forma, a ausência desse termo nos GTs da ANPOF demonstra muito de como a filosofia no Brasil foi feita e a sua proeminente discussão hoje demonstra que não há mais espaço para uma ausência como essa. Com essa compreensão o GT Filosofia e Raça foi criado não tanto para fomentar o debate, que já vem sendo feito com extrema qualidade por diversas pessoas e em diferentes áreas, mas para firmar institucionalmente a raça como um tema central na comunidade filosófica brasileira.

Os temas abordados e as bases epistemológicas do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana e do GT Filosofia e Raça apresentam vários pontos de contato. Isso justifica esta publicação conjunta, que certamente incentivará a continuidade do diálogo entre os GTs e possibilitará a formação futura de novas agendas de pesquisa. As leitoras e os leitores deste livro têm a oportunidade de conhecer alguns dos trabalhos realizados pelos dois grupos e estão convidadas e convidados a participar das atividades realizadas pelos GTs.

Uma boa leitura!

Os organizadores

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

*Diane Andreia de Souza Fiala*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.01>

1 Introdução

Na década de 1960, em São Paulo, acadêmicos e políticos buscavam apoio para a instalação de instituições no formato estadunidense com foco na formação de técnicos superiores ou engenheiros de operação, cujos cursos tinham duração de 2 a 3 anos, pois as empresas buscavam por profissionais que estivessem um cargo acima do técnico e um inferior ao do engenheiro.

Esse processo é documentado pelo Cinterfor (OIT/Uruguai) e por Motoyama (1995). O governador Roberto Costa de Abreu Sodré, em 1969, com apoio de acadêmicos que compunham o Conselho Estadual de Educação, publicou em 6 de outubro de 1969 o decreto-lei que criava o Centro Paula Souza (Fiala, 2016).

Por intermédio de pesquisa documental e com uso da análise cognitiva crítica do discurso proposta por Teun Adrianus van Dijk (2017)

¹ Doutora e Mestra em Educação pela Unicamp, Mestra em Política Social pela Universidad de Buenos Aires (UBA), Bacharel em Marketing pela UNIP, graduanda em Pedagogia. Coordenadora do curso de Processos Gerenciais-AMS na Fatec Itu. Professora concursada pelo Centro Paula Souza, lecionando disciplinas na Fatec Itu e Fatec Sorocaba.
E-mail:diane.fiala@fatec.sp.gov.br

evidencia-se a ideologia presente no momento da formação da agenda da educação tecnológica no período 1960-1973, distanciando-a da proposta decolonial, Mignolo (2008), e aproximando-a das teorias eurocêntricas e liberais, focadas na formação rápida de mão-de-obra para preenchimento de quadros laborais.

O objetivo do artigo é evidenciar o distanciamento entre a proposta de educação tecnológica do estado de São Paulo e a defendida por Dussel (2014) de autodeterminação nacional.

Os objetivos específicos são: a) pesquisar sobre a proposta de autodeterminação nacional; b) pesquisar sobre pedagogia decolonial; c) pesquisar sobre política decolonial e d) pesquisar sobre a análise cognitiva crítica do discurso.

O interrogante de pesquisa é: uma proposta de autodeterminação nacional livraria a educação tecnológica do estigma de educação destinada aos menos favorecidos e a formar mão de obra rápida para o mercado de trabalho?

A hipótese inicial é que ganharia respaldo caso tivesse uma característica tecnologista voltada ao desenvolvimento de tecnologia nacional, empoderando as localidades e seus arranjos produtivos.

O tema é relevante porque para Dussel (2014) com a aplicação da matriz de autodeterminação nacional inverte-se a noção clássica de Bunge de que a ciência se aplica à tecnologia, neste caso, é a tecnologia que demanda por novos estudos, a partir de critérios nacionais, com uma visão universal no contexto da globalização (essencial para vencer as fragilidades nacionais escancaradas pela atual pandemia).

A metodologia utilizada foi a revisão de literatura com suporte de análise cognitiva crítica do discurso proposta por van Dijk (2017).

O resultado é a reflexão da urgência de se ter uma política de descolonização epistemológica e tecnológica, pois, como a colonização é mental faz-se necessário recuperar o sentido patriótico da ciência e

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

tecnologia, como responsabilidade social concreta com o país, resgatando-as da visão abstrata a que estão expostas, só assim se alcançará a libertação científica, tecnológica e nacional.

2 Narrações sobre a criação do Centro Paula Souza: os primeiros atos

De acordo com o Artigo 2º do Decreto-Lei de 6 de outubro de 1969: “o Centro Estadual de Educação Tecnológica de São Paulo tem por finalidade a articulação, a realização e o desenvolvimento da educação tecnológica, nos graus de ensino médio e superior” (São Paulo, 1969).

O Conselho Deliberativo da instituição era composto por seis membros, designados pelo Governador, por um período de quatro anos, podendo haver reeleição. Tal conselho deveria se reunir mensalmente e em situações extraordinárias, com conhecimento na área de atuação dos cursos e de acordo com os interesses da instituição. Competia aos membros do primeiro Conselho Deliberativo propor alternativas para a instalação e funcionamento do CEET e decidir quando essas ações não precisassem de autorização de outras autoridades (Artigo 12º, do Decreto-Lei de 6 de outubro de 1969) (São Paulo, 1969).

Naquele momento os cursos que não correspondessem a profissões reguladas por lei poderiam ser ministrados no Centro Paula Souza, fazendo-se uso do “artigo 18º da Lei Federal n. 5.540, de 28 de novembro de 1968 (Brasil, 1968), mediante proposta do Conselho Deliberativo e aprovação do Secretário da Educação” (São Paulo, 1969, Artigo 5º, § 2º).

O Superintendente da autarquia era designado pelo Governador, que deveria ter “reconhecida capacidade em matéria de administração de empresas ou de entidades públicas” (São Paulo, 1969, Artigo 6º, § 1º). Em 5 de março de 1970 foi publicado no Diário Oficial do Estado de São Paulo

o Decreto Estadual nº 4, que aprovava em caráter provisório o Regulamento do CEET.

O Conselho Estadual de Educação, por meio do Parecer CEE/SP n. 56/70, aprovado em 23 de maio de 1970, manifestou-se favorável ao funcionamento da instituição a partir dos aspectos de conveniência, da viabilidade dos recursos humanos, materiais e financeiros, à instalação e funcionamento dos citados cursos (CEE/SP, 1970).

O ofício n.5/70, do presidente do Conselho Deliberativo do Centro Paula Souza ao presidente do Conselho Federal de Educação menciona a importância de se legitimar a criação do CEETEPS para ‘aproveitar’ os ‘excedentes’, ou seja, aquela parcela da população que terminou o ensino médio e que não tinha como prosseguir os estudos e tampouco possuía formação profissional, e que não conseguiu aprovar os exames vestibulares (Peterossi, 1980).

Com o Decreto Federal n. 66.835, de 3 de julho de 1970 (Brasil, 1979), a instituição foi autorizada a funcionar e passou a ser denominada Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza, responsável pela implementação da política de educação tecnológica pública no Estado de São Paulo.

Na época, segundo Peterossi (1980, p. 35), o tema central da discussão era definir qual o melhor desenho para a educação tecnológica, cujo objetivo seria atender a “estudantes que não revelassem bons dotes [para ocupar funções de] auxiliares de engenheiros, na indústria” (Peterossi, 1980, p. 35).

O governador Abreu Sodré sinalizava a importância da instituição com a possibilidade de se eliminar a estratificação social, brindar mais oportunidades de continuação dos estudos no ensino superior, repensar a escola como acesso privilegiado, reduzindo o culto ao diploma e permitindo às comunidades do interior do estado o acesso a esta modalidade de ensino (Peterossi, 1980).

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

Depois de passados vinte e cinco anos da criação do Centro Paula Souza, o governador comentou em entrevista dada a Motoyama (1995, p. 87): “souberam fazer a faculdade que sonhei, uma grande faculdade. São, na verdade, os criadores. Fui o sonhador”.

O primeiro superintendente do CEET foi Octanny Silveira da Mota, do Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA). De acordo com trechos de entrevista “o prof. Tolle levou o governo do estado a criar” (Motoyama, 1995, p. 138) o CEET. “e foi ele [Paulo Ernesto Tolle] quem me trouxe para cá [São Paulo]. Achou que eu deveria começar o que hoje é a Fatec, tanto quanto possível no estilo do ITA” (Motoyama, 1995, p. 138).

O CEET iniciou suas atividades escolares em 19 de maio de 1970. Em 20 de maio de 1970, o Decreto Estadual nº 243 (São Paulo, 1970) criava um estabelecimento de ensino com a mesma missão do CEET, com a denominação Faculdade de Tecnologia de Sorocaba (Oliveira, 2014b). E o Decreto Estadual nº 52.803, de 22 de setembro de 1971 (São Paulo, 1971), subordinava a FATEC Sorocaba ao CEET, o que criou uma situação vista como irregular, pois uma faculdade era subordinada ao CEET que também funcionava como escola. Para solucionar essa situação os cursos do CEET foram transferidos para uma nova faculdade, denominada Faculdade de Tecnologia de São Paulo, com Parecer CEE/SP nº 681/72 e Decreto Estadual nº 1.418, de 10 de abril de 1973 (São Paulo, 1973) e o CEET passou a ser mantenedor de ambas as faculdades de tecnologia públicas: Fatecs Sorocaba e São Paulo.

Os pioneiros da educação tecnológica no estado de São Paulo tinham conhecimento das necessidades por técnicos de nível superior. As dificuldades encontradas foram muitas, desde infraestrutura, recursos financeiros, regulamentação do diploma, aceitação da titulação por parte dos alunos, problemas na contratação de professores. Mas os resultados também merecem ser enaltecidos: os egressos eram bem

aceitos no mercado de trabalho, havia boa relação entre alunos, gestores e administrativos, os conteúdos das aulas mesclavam teoria e prática, os cursos tinham enfoque na execução, o currículo contemplava a disciplina de humanidades que foi bem aceita pelos alunos e era na época uma das particularidades da instituição, de acordo com seus pioneiros (Motoyama, 1995).

De acordo com Maria Olindina Gabbi Cardoso, primeira secretária da Fatec São Paulo (1970-1977) a entrevista pela qual passou para ocupar o referido cargo foi exaustiva, com muitas reuniões “uma coisa tenebrosa, assustadora” (Motoyama, 1995, p. 226). Foi preciso conhecer a secretaria de outras instituições, entre elas o ITA e algumas privadas para se ter parâmetros para preparar a documentação e os processos.

Ela ainda relata que no início das atividades os prédios ainda não tinham sido entregues, pois estava em fase de negociação entre o governo do Estado e a Escola Politécnica. As condições de infraestrutura iniciais eram precárias e os alunos usavam laboratórios do Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) e da Poli/USP nas aulas práticas (Motoyama, 1995).

Foi uma fase em que até carregávamos cadeiras para ajudar a montar a sala para o vestibular, tudo feito “na raça”, porque não havia ainda computador funcionando. Era uma época muito difícil, mas muito bonita e muito interessante [...] fazíamos três vestibulares por ano, com quatro, cinco mil alunos prestando exames, tendo de fazer toda a correção a mão! No início tivemos redação na prova de português, e tínhamos de corrigi-las. O problema maior enfrentado no começo — e caiu nas minhas mãos — foi montar o horário, porque tínhamos matérias básicas, clássicas em que se juntavam até mesmo cinco modalidades. Havia humanidades, muito importante para contrabalançar as disciplinas teóricas, técnicas, português e problemas brasileiros, matéria obrigatória na época (Motoyama, 1995, p. 226-227).

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

Infelizmente, devido à limitação e recorte do trabalho proposto não há espaço para apresentar todas as informações relatadas por Maria Olindina em profundidade e detalhes, para os itens que interessam a esta pesquisa ela cita que os primeiros alunos não estavam à procura de uma nova profissão ou para preencher uma lacuna na sua formação, ao contrário, os primeiros alunos eram “os que não tinham competência para entrar numa universidade tradicional de engenharia” (Motoyama, 1995, p. 228) e as disciplinas oferecidas já foram pensadas para que o aluno não tivesse pretensão de pleitear equiparação à engenharia. E José Augusto Martins diz que por causa disso “inicialmente houve uma grande evasão” (Motoyama, 1995, p. 187).

Ao se formar as primeiras turmas houve dificuldade para o ingresso desses alunos ao mercado de trabalho que dizia ter a necessidade do profissional, mas também dizia não estar ciente da existência do mesmo, “os primeiros arranjaram [emprego] porque os próprios professores se encarregaram de ajudar os melhores alunos, apresentá-los para alguém [...] os primeiros profissionais que formamos [...] eram de excelente nível” (Motoyama, 1995, p. 231).

Este argumento é reforçado pelo resultado das pesquisas que Helena Peterossi realizou com alunos egressos da instituição, ao elaborar sua tese de doutorado na década de 1980. Primeiramente a autora retrata que os egressos dos cursos superiores de tecnologia das FATECs eram considerados como aqueles que tinham uma formação intermediária ou superior incompleta, por serem de curta duração. Em um segundo momento menciona que os alunos “sentem-se traídos por se julgarem o profissional certo para o desempenho exato, mas a quem não se dá oportunidade de provar a excelência, por preconceitos acadêmicos e sociais, nos quais o título é indispensável” (Peterossi, 1980, p. 75).

Este descritivo dos primeiros passos para a constituição da instituição e dos primeiros anos e atividades do Centro Paula Souza

instigam a se pensar em novos interrogantes: levando-se em conta a cultura bacharelesca do país, menosprezando o trabalho manual, traço cultural vindo do processo de colonização (Holanda, 2004), se não fosse o contexto de ditadura militar com possibilidades permitidas por meio do AI-5, será que o Centro Paula Souza existiria?

O momento era propício para implantação e implementação de projetos conservadores, os defensores da EPTG eram pessoas conservadoras, defendiam a tecnologia (numa dicotomia ciência *versus* tecnologia²), defendiam o desenvolvimento. Abreu Sodré precisou ter a seu lado pessoas influentes (alguns membros do CEE/SP) e defensoras da EPTG, para conseguir a aprovação da criação do Centro Paula Souza, a última comissão respondia diretamente a ele. Mesmo com os estudos previamente realizados de viabilidade, recursos humanos e infraestrutura os primeiros anos de atividades da Fatec São Paulo documentam a precariedade enfrentada.

3 Filosofia da Ciência e Tecnologia e a proposta de Autodeterminação Nacional

Pelo fato de ser uma faculdade de tecnologia o Centro Paula Souza como instituição e seus pesquisadores não podem se eximir da tarefa de pensar na formação humana e seus estudantes, mas primordialmente, de filosofar sobre a tecnologia. Feenberg (2003, p. 2) afirma que a Filosofia da Tecnologia “pertence à autoconsciência de uma sociedade como a nossa. Nos ensina a refletir sobre o que tomamos como certo, especificamente a modernidade racional”.

² O debate sobre o tema é amplo e envolve tanto a definição dos termos ciência e tecnologia, com inúmeros conceitos e fundamentações e por outro lado a questão ética do uso dado à ciência e tecnologia em governos ditatoriais em prol de resultados a favor de interesses próprios dos governantes (Angotti; Auth, 2001).

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

A ciência e a tecnologia partem do mesmo tipo de pensamento racional baseado na observação empírica e no conhecimento da causalidade natural, porém a tecnologia não está preocupada com a verdade, mas sim com a utilidade. Onde a ciência busca o saber, a tecnologia busca o controle (Feenberg, 2003, p. 1).

O problema é que a palavra Epistemologia que, numa tradução literal significa Teoria da Ciência foi criada com uma tradução — teoria do conhecimento científico — que a compromete ao aproximá-la da tradição positivista. Infelizmente, à medida que a teoria do conhecimento (gnosilogia) foi desaparecendo, com a ruptura entre filosofia e ciência, a ciência foi se aproximando do absoluto e a filosofia do saber existencial, à margem das ciências (Gamboa, 1987).

O discurso epistemológico encontra na filosofia seus princípios e na ciência seu objeto, tendo como função servir de ponto de encontro entre a filosofia e as ciências e tal ação só é possível a partir da prática concreta, buscando os fundamentos analíticos na filosofia. E a epistemologia é a parte da filosofia que se encarrega do estudo crítico da ciência no seu detalhamento prático: produto e processo (Gamboa, 2012).

A reflexão inicial também inclui as distinções das palavras gregas *Physis* (traduzido geralmente como natureza), *poiêsis* (atividade prática do fazer, com a qual os humanos se ocupam ao produzir algo) e a palavra *techne* (conhecimento ou a disciplina que se associa com uma forma de *poiêsis*) e cada *techne* deveria incluir um propósito e um significado. A palavra *techne* está na origem das palavras técnica e tecnologia, mas com um significado diferente. Atualmente o que se tem como paradigma é a conquista do mundo e não nossa convivência com o mundo (Feenberg, 2003).

No contexto moderno, a tecnologia não realiza os objetivos essenciais inscritos na natureza do universo, como o faz a *technê*. Ela aparece agora como puramente instrumental, como isenta de valores. Ela não responde a propósitos inerentes, mas somente serve como meios e metas subjetivas que escolhemos como desejemos. Para o senso comum

moderno, meio e fins são independentes um do outro (Feenberg, 2003, p. 5).

Para a filosofia instrumentalista da tecnologia, ela trata a natureza como matérias-primas e não como um mundo que emerge de si mesmo. Já os deterministas creem que a tecnologia não é controlada humanamente, sendo ela a que controla os humanos, moldando a sociedade a partir das exigências dos conceitos de eficácia e progresso. Os substantivistas para os quais a tecnologia pode ser usada para diferentes propósitos (para o bem ou para o mal) e os da teoria crítica acreditam que é possível domar a tecnologia submetendo-a um processo democrático de design e desenvolvimento (Feenberg, 2003) e os decolonialistas acreditam que a tecnologia deve ser pensada nacionalmente, a partir de suas principais riquezas naturais e potenciais científicos, transformada em produto e aí, distribuída mundialmente, não deixando de pensar na descolonização do ser, saber e pensar.

É importante ressaltar que, segundo Feenberg (2003, p. 5) “os gregos viviam em harmonia com o mundo enquanto nós estamos alienados dele por nossa mesma liberdade em definir nossos propósitos como nos aprazem”.

As concepções instrumentalistas, deterministas, substantivistas e da teoria crítica estão presentes nas publicações da área de educação profissional e tecnológica que revisam currículos, didática docente, perfil de egressos entre outros aspectos institucionais, mas faz falta o olhar decolonial para o pensar a tecnologia assim como para a formação humana.

Outra denominação comum que é utilizada pelos gestores e consta em documentos institucionais é o termo pesquisa aplicada. Este é um termo que deriva de ciência aplicada defendido por Bunge (1963) que seria a investigação sobre a possibilidade de utilidade prática da ciência pura, com o desenho e desenvolvimento de artefatos. Autores pós-

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

modernos que estudam ciência e tecnologia utilizam o termo ‘tecnociência’, este termo foi cunhado por Gilbert Hottois em 1984 e popularizado por Bruno Latour e Donna Haraway e significa a ciência produzida no contexto da tecnologia, quando a ciência pura e aplicada não pode mais ser separadas, nem mesmo no pensamento (Nordmann, 2011). Gonzalez (2005) pontua que uma das maneiras de se identificar o termo é fazendo-se alusão a uma nova realidade, um híbrido de ciência e tecnologia construída já no século XX e intensificada no século XXI.

Para Koslowski (2015) Echeverría é o autor que melhor sustenta e interpreta o termo tecnociência, pois para este autor o termo faz referência a uma revolução que acontece na prática, na atividade científica, desta forma a tecnociência viria a ser esta mudança na prática científica onde a busca do conhecimento é desprezada e o foco passa a ser a geração de desenvolvimentos tecnológicos e inovações que acabem sendo rentáveis para os mercados e compensem os altos investimentos realizados pelas empresas.

Echeverría (2003; 2005) explica que a tecnociência é a confluência de cinco grandes culturas: a ciência, a engenharia, a empresarial, a política e a militar e ainda defende que a ciência e tecnologia tradicional não deixaram de existir e coexistem com a tecnociência desenvolvida principalmente nos Estados Unidos e na Europa: a técnica proveniente das sociedades agrícolas, a tecnologia advinda da sociedade industrial e a tecnociência que surge nas sociedades da informação coexistem.

O autor Echeverría (2003; 2005) também apresenta as doze características típicas da tecnociência, sendo elas: a) a ciência objetiva e racional e a tecnologia com o potencial de competências e de utilidade são instrumentalizadas e subordinadas à objetivos empresariais, políticos, econômicos, militares e sociais; b) a ciência deixa de ser individual e passa a ser coletiva; c) as empresas são as que mais investem em tecnociência; d) passa a existir o cientista competitivo e gerador de

lucros para as empresas; e) a relação entre ciência e sociedade é de aceitação; f) o tecnocientista ganha relevância, assim como sua carreira profissional; g) a ciência passa a se desenvolver nas comunidades científicas; h) passa a existir políticas e protocolos; i) os conflitos científicos se resolvem nos tribunais; j) surgem os agentes para organizar a pesquisa e a tecnologia, bem como os especialistas em marketing, direito internacional entre outros, e deixa de existir a autoadministração; k) há a preocupação com a imagem pública e l) suas ferramentas básicas são a informática e as tecnologias da informação e da comunicação.

Kolowski (2015, p. 26) defende que a tecnociência “resulta de mudanças profundas na ciência aplicada. Essas mudanças transformaram a ciência aplicada em outra coisa. [...] o termo ciência aplicada não é ruim [só] não nos tornamos conscientes de um novo modo de fazer ciência” e ainda afirma que “a tecnociência foi o desenvolvimento da ciência aplicada numa nova realidade combinatória” e que um novo termo sempre é importante para se referir a uma nova prática.

Na Filosofia da Tecnologia um dos conceitos resgatados foi o de tecnoestrutura. Na tecnociência passa-se a ter os conceitos de endoestrutura (correspondendo aos laços fortes criados entre a equipe: cientistas, engenheiros, administradores, empresários) e exoestrutura (os atores que hospedam o sistema entre eles: o governo, a sociedade, a economia), o contorno que vem a ser o ambiente ao qual o sistema se vincula e os subsistemas que lhe apoiam como o marketing e a área jurídica (Kolowski, 2015).

Alguns filósofos, inclusive, chamam a atenção para os perigos eminentes da tecnociência à ciência, como por exemplos, a destruição da autonomia da ciência pura ou até mesmo a sua destruição (Cupani, 2014; 2015).

Há ainda a análise de que é a tecnologia que demanda por desenvolvimento e pesquisa em áreas diversas do conhecimento e da

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

ciência, por este motivo, os critérios que se exemplificam de que os desenvolvimentos científicos e tecnológicos não são a simples aplicação da ciência à tecnologia e a tecnologia ao processo produtivo e este então geraria riqueza e terminaria com a autodeterminação de um povo, porque o processo é exatamente o contrário: é a vontade política de um povo de autodeterminar-se politicamente o determina uma autodeterminação econômica que exigirá um processo mais competitivo e uma tecnologia capaz de criar produtos inovadores para esse novo mercado, que requer o desenvolvimento da ciência, essa por sua vez, possibilita o surgimento de uma tecnologia melhorada ou nova que permite uma produção mais eficaz e maior riqueza nacional (Dussel, 2014).

Em resumo, tudo começa com uma decisão política de autodeterminação, que expressa uma vontade de tentar pensar politicamente a partir da realidade do país e da situação econômica entre outras variáveis. Ou seja, vender matéria prima bruta para ser industrializada em outro país para depois importar o produto ou serviço final é um grave erro, porque é a matéria-prima industrializada que traz riquezas para o país.

Dussel (2014, p. 493) defende a ideia de que é necessário se ter uma política de descolonização epistemológica e tecnológica, já que a colonização é mental a luta é despojar-se do eurocentrismo, do “americanismo colonizador de nuestra mente”, já que a ciência e a tecnologia possuem uma responsabilidade patriótica, desde que esse patriotismo tenha no seu cerne a responsabilidade social, concreta com o próprio país resolvendo problemas como o da fome, habitação, cultura, educação, segurança, entre outros. Para isso tanto a ciência quanto a tecnologia na América Latina precisam da ética, “necesitamos de tecnólogos, inventores y científicos que respondan a la realidade concreta” (Dussel, 2014, p. 494).

Pinto (2005, p. 62) afirma que “a técnica está presente por definição em todo ato humano” e a “tecnologia pertence ao comportamento natural do ser que se humanizou” e assumiu a atividade de produtor, que gerou para ele o dilema de ter que optar entre a humanidade e a tecnologia.

Ficou para a figura do técnico: aquela pessoa que passa a ser o executor de atos técnicos, que possui a qualificação do homem que pratica a técnica, um trabalhador que é visto como a pessoa com recursos intelectuais limitados por ser aquele que é quase sempre manual, subvalorizado, ocupado de atos que não concebeu, sendo apenas capacitado para praticá-los pelo aprendizado, ou seja, o trabalhador que opera ‘aparelhagem’ rotineira ou funções operacionais quando se trata de serviços e apenas o inventor da técnica será tido como o intelectual (Pinto, 2005).

4 A Análise Cognitiva Crítica do Discurso aplicada ao caso da criação do Centro Paula Souza

Guimarães (2012) em seu ensaio sobre a Análise Crítica do Discurso, oferece um breve histórico sobre essa abordagem teórica que se passa a expor para melhor compreensão.

No campo dos estudos da linguagem, na década de 1970, desenvolveu-se a abordagem teórica na qual a linguagem é vista como forma de intervenção na ordem social e econômica. Nessa mesma década, e na seguinte, outros estudos da linguagem surgiram com o intuito de compreender a relação entre texto, poder e ideologia. Todavia, será com Norman Fairclough, que o nome *Critical Discourse Analysis* será utilizado.

No Brasil, esse termo foi traduzido ora, Análise Crítica do Discurso, ora, Análise de Discurso Crítica e segundo Guimarães (2012)

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

veio a se consolidar como linha de pesquisa, a partir da publicação na revista *Discourse and Society* com Van Dijk, em 1990.

A Análise Crítica do Discurso (ACD), tomado em seu sentido mais geral, marca-se nos estudos de linguagem como aquela que vai abraçar em seu interior teorias heterogêneas, múltiplas abordagens que se explicitam nos trabalhos de cada pesquisador ligado a ela. Para exemplificar o que dizemos, voltemos à Guimarães (2012) que citando Wodak (2004, p. 228) aponta o seguinte:

Van Dijk partiu de uma abordagem cognitiva para explicar os mecanismos de processamento do discurso. Kress investigou como diferentes sociedades valorizam distintos modos de representação, voltado principalmente para a pesquisa educacional. Van Leeuwen trabalhou a relação de significados entre informações visuais e verbais nos textos e discursos, bem como o significado das imagens; Fairclough, além de estabelecer a base sócio-teórica da ACD, investigou os discursos da mídia de massa, como um espaço de manutenção de poder.

Longe de serem antagônicos ou excludentes, tais abordagens apresentam um direcionamento no qual se propõem “à multidisciplinaridade, preocupação social, que envolve grupos minoritários e/ou resultados de pesquisa como forma de alerta das práticas de abuso de poder” (Guimarães, 2012, p. 440).

No Brasil, se consolidam duas tendências: a Análise Crítica do Discurso, de Norman Fairclough e a Análise (sócio)Cognitiva Crítica do Discurso de Teun Adrianus van Dijk.

Para este artigo optou-se pela proposta de uma Análise Cognitiva Crítica do Discurso, também chamada de Sociocognitiva, como postula van Dijk, por se mostrar bastante pertinente para a análise que será apresentada a seguir.

A cognição, na visão do autor van Dijk (2016), vai abranger as seguintes dimensões: a dimensão pessoal de modelos mentais e a dimensão social.

Com a primeira — dimensão pessoal de modelos mentais — sabe-se dos eventos sobre os quais se falam ou se escrevem; e da própria situação comunicativa, chamado pelo autor de modelos de contexto.

Com a segunda — dimensão social — teremos as crenças, conhecimentos, atitudes e ideologias socialmente compartilhadas. É exatamente nessa dimensão social que pode-se apreender quais foram os modelos mentais pessoais reproduzidos e compartilhados pelos atores sociais, membros de diversas coletividades sociais. É desta forma, por meio da cognição, segundo o autor, que se pode descrever e explicar como as estruturas de poder são discursivamente apresentadas e reproduzidas.

Portanto, nesta pesquisa, buscou-se por um *corpus* documental elaborados por atores sociais que atuaram na formação da agenda e formulação da política de educação profissional no estado de São Paulo e que estavam envolvidos no processo de criação do Centro Paula Souza.

Esse *corpus* é composto pelo seguinte texto, que nomear-se-á como gênero discursivo³:

a) Gênero discursivo Entrevista: Trechos de entrevistas de importantes atores do processo de concepção e criação do Centro Paula Souza, encontrados no livro publicado por Motoyama (1995), quando da comemoração dos 25 anos da instituição.

Com isso, nos discursos produzidos nesse gênero, pelos atores sociais, será possível descrever os eventos sobre os quais se falam ou

³ O termo gênero do discurso veio a se consolidar em inúmeras pesquisas ligada ao uso da linguagem a partir das pesquisas de Bakhtin. Para o autor todos os campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem: “o emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana. Esses enunciados refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, [...] mas acima de tudo por sua construção composicional. Todos esses três elementos — o conteúdo temático, o estilo, a construção composicional — estão indissolivelmente ligados ao todo do enunciado e são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação. [...] cada campo de utilização da língua elabora seus tipos relativamente estáveis de enunciados, os quais denominamos gêneros do discurso” (Bakhtin, 2003, p. 261-262).

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

escrevem, assim como crenças, conhecimentos, ideologias socialmente compartilhadas; melhor dizendo, a dimensão pessoal de modelos mentais e a dimensão social. Assim a categoria de análise empregada é a teoria cognitiva capaz de descrever como os discursos estão envolvidos na reprodução de ideologias dominantes.

Dentro da teoria cognitiva optou-se ainda por trabalhar com a análise crítica cognitiva do discurso proposta por Teun Van Dijk pelo fato de que amplia seus estudos para a área de contexto, discurso, poder e ideologia a partir da abordagem cognitiva.

É importante destacar que a cognição é a interface entre as estruturas discursivas e as estruturas sociais, segundo Dijk (2016, 519); contudo, o componente discursivo é “naturalmente o objetivo específico e central de qualquer estudo crítico do discurso”. Em outras palavras, o triângulo Discurso – Cognição – Sociedade constituirão toda a base analítica deste trabalho.

Ao se analisar trecho que enfatiza os interesses ou motivações do então governador Abreu Sodré a criar o CEET, destacam-se os seguintes trechos da entrevista:

[...] visitando os Estados Unidos, vi a importância que se dava aos **“estudantes de macacão”**. Não eram, evidentemente, estudantes **bacharéis das profissões liberais**, mas sim da **área técnica**. [...] Quando deputado, fui procurado inúmeras vezes por prefeitos e políticos do interior interessados em criar, nas suas cidades, as **faculdades tradicionais, como a de direito, medicina e filosofia**. Mas isso, sem uma base verdadeira, vira **uma fábrica de desempregados**. Em consequência, começou a aumentar em mim a convicção resultante das minhas **observações em terras estrangeiras**. Iniciei uma verdadeira **cruzada em prol do ensino técnico**, tentando convencer meus interlocutores a mudarem de idéia, batalharem por **uma escola técnica ou por uma faculdade de tecnologia**. Isso não foi nada fácil. Encontrei resistência nos idos de 1970 (Motoyama, 1995, p. 84, grifo nosso).

Dentro do contexto da proposta de van Dijk (1980) o ideal é começar a análise pelos tópicos, por serem considerados macroestruturas semânticas e representam o que o discurso (falado, escrito ou transcrito) quer dizer, além de passar as informações mais importantes do discurso e explicar a coerência do texto ou conversação, na ausência dos tópicos busca-se por palavras-chave que sinalizarão a presença da ideologia partidária, no modelo que Dijk (2015, p. 53), em situações pontuais, nas quais o discurso ideológico representa interesses do grupo, tipicamente polarizada entre o ‘nós’ (endogrupo) e o ‘eles’ (exogrupo), tendendo a enfatizar as “boas coisas do Nosso grupo e as más dos Outros”. Os termos ‘estudantes de macacão’, ‘bacharéis das profissões liberais’, ‘área técnica’, ‘observações em terras estrangeiras’, ‘cruzada em prol do ensino técnico’, ‘escola técnica’ e ‘faculdade de tecnologia’ enfatizam o pensamento do grupo que está no poder em contra ao da oposição cujos termos que o evidenciam são ‘faculdades tradicionais como a de direito, medicina e filosofia’, ‘fábrica de desempregados’, cujo pensamento dominante reforça o modelo de pensamento da técnica criticado por Pinto (2005) e que se distancia do modelo de autodeterminação nacional apresentado por Dussel (2014).

Ainda sobre a resistência à educação profissional ele salienta que desde os anos 50 (séc. XX):

[...] a mania era querer formar a juventude nos **molde clássicos**, tradicionais: **quem não fosse bacharel, não era gente**; quem não tinha curso de filosofia, não era culto. Essa mania foi se arraigando, não só aqui na cidade de São Paulo como em todo o estado. Comecei a fazer uma longa pregação por meio de escritos. [...] Mas **o peso da tradição colonial, com o seu desprezo pelo trabalho manual**, era enorme nas plagas paulistas (Motoyama, 1995, p. 87, grifo nosso).

Como aponta Dijk (2017) o contexto social na análise cognitiva do discurso é uma referência aos entornos das pessoas ou grupos que se expressam. Essas pessoas ou grupos, em determinadas situações, não

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

conseguem pensar as melhorias muito além de seu alcance ou perspectiva de organização do grupo ou se sua visualização ideológica. Até os dias atuais segue-se lutando contra preconceitos como os dos termos ‘quem não fosse bacharel, não era gente’, tudo realmente causado pelo termo destacado: ‘peso da tradição colonial, com o seu desprezo pelo trabalho manual’.

Quanto aos pedidos para abertura de novas universidades ele afirmou que se tivesse atendido a todos os pedidos haveria **“uma universidade em cada cidade [...]** que tipo de universidades seriam, sem professores nem alunos para tanto? Mas seria um orgulho para a cidade ter um estabelecimento de ensino superior” (Motoyama, 1995, p. 86, grifo nosso).

Dijk (2017, p. 268) indica que, neste contexto de discurso, o que fica evidente é a argumentação por envolver “fundamentalmente uma relação entre falantes e receptores reais ou imaginados, a saber, proponentes e opositores, respectivamente”. Outra situação pode ser comprovada neste outro trecho:

[...] a oposição foi grande, e não só entre os meus colegas, que queriam atender a pedidos eleitorais das comunidades municipais. Eu **nunca recebi, em 12 anos como deputado, um abaixo-assinado de cidade do interior de São Paulo que me pedisse a criação de uma escola técnica.** [...] toda vez que tinha de emitir um parecer, procurava mostrar o erro do **bacharelismo, que era preciso se desprender do passado** para cair na **realidade do mundo moderno, que é a da tecnologia e da pesquisa** (Motoyama, 1995, p. 87, grifo nosso).

Ao analisar os termos em destaque acima é preciso levar em consideração o que van Dijk (2017, p. 87) menciona sobre os contextos, que não são um tipo de “situação social objetiva, e sim construtos dos participantes, subjetivos embora socialmente fundamentados, a respeito das propriedades que para eles são relevantes em tal situação, isto é, modelos mentais” e ademais, “os usuários da língua não estão apenas

envolvidos em processar o discurso; ao mesmo tempo eles também estão engajados em construir dinamicamente sua análise e interpretação subjetiva *on-line*”.

Sobre os modelos de educação profissional que serviram de inspiração à Abreu Sodré ele menciona o *College of Advanced Technology* (da Inglaterra), o *Junior College* (dos Estados Unidos) e o *Institutes Universitaires de Technologie* (da França). À semelhança destes países, **era sonho do governador** criar uma escola de tecnologia em São Paulo (Motoyama, 1995; CEE/SP, 1990; CEE/SP, 1963, grifo nosso).

Para van Dijk (2017, p. 268) as estruturas gramaticais construídas chamam a atenção para um discurso que evidencia “o caso da [...] retórica persuasiva, das posições defendidas e atacadas na argumentação, especialmente no discurso público, tendem a ser socialmente compartilhadas e, portanto, ideológicas”.

Esta ideia foi registrada também no Parecer CEE/SP nº 44/1963 (CEE/SP, 1963), cujo relator foi o Conselheiro Paulo Ernesto Tolle. Ou seja, o governador Abreu Sodré não era o único a se interessar pela temática no estado. Em carta redatada em 19 de setembro de 1963, o Conselheiro Theodureto de Arruda Souto, naquela época diretor da Faculdade de Engenharia de São Carlos, solicitava ao Conselho Estadual de Educação (que havia iniciado suas atividades recentemente, por meio da Lei nº 7.940, de 7 de junho de 1963 (São Paulo, 1963), que se estudasse “um plano de organização do ensino e atribuições gerais de “Técnicos de Engenharia” (CEE/SP, 1963, p. 1), no entanto, após o parecer final **o assunto não teve continuidade** no CEE/SP, por discordância do prof. Theodureto de Arruda Souto a alguns dos pontos relatados por Paulo Ernesto Tolle, que são apresentados no Parecer CEE/SP nº 81/1963, entre eles a questão da diplomação, tempo de cursada, perfil dos alunos e, por conta disso, ambos acreditavam que uma comissão de especialistas deveria se encarregar da continuidade desses estudos iniciais. Ambos

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

concordavam ainda que a denominação deste técnico de engenharia deveria ser: tecnologista.

Aqui há um evidente aspecto de argumentação que justifica “as posições assumidas pelos participantes, acerca de intenções e crenças e das relações entre [esses] participantes” (Dijk, 2017, p. 268), o convite é para a autopreservação positiva, que busca ser socialmente compartilhada.

O assunto só voltaria a entrar para a agenda⁴ governamental em 1968, por meio da Resolução nº 2001, de 15 de janeiro de 1968 (São Paulo, 1968), citada anteriormente, que constituiu um Grupo de Trabalho⁵ que estudaria a “viabilidade da implantação gradativa de uma rede de cursos superiores de tecnologia, com duração de dois e três anos” (CEE/SP, 1970).

Sobre o relatório que foi elaborado por essa equipe, Paulo Ernesto Tolle, comenta que o mesmo era composto de onze anexos:

Entre estes, constam as propostas para o curso superior de técnico em eletrônica nas modalidades de comunicações e na de eletrônica industrial; o de técnico em eletrotécnica com máquinas elétricas e o de transmissão de eletricidade; o de técnico superior em mecânica, especialidade desenhista-projetista; o de técnico superior de construção civil e o de uma Escola Superior de Tecnologia Mecânica (Motoyama, 1995, p. 102).

⁴ Para Secchi (2009, p. 35) o ato de formar a agenda “significa influenciar a lista de prioridades de algum ator político”. Essas agendas são, em síntese, as listas de prioridades que podem ser formais ou informais e que contém temas públicos que merecem atenção. Cavalcanti (2012, p. 143) afirma que a construção da agenda “é processo pelo qual os assuntos chegam à atenção do governo e o seu estudo tem como objetivo compreender como surgem as demandas por uma política” também é importante saber por quais atores ela foi problematizada e como entram na agenda governamental. A autora ainda aponta para o fato de que nem todos os assuntos e problemas identificados transformam-se em objeto de políticas e ação governamental.

⁵ O Grupo de Trabalho foi composto pelos seguintes docentes: Antônio de Carvalho Aguiar, Octávio Gaspar de Souza Ricardo, Paulo Ernesto Tolle, Dimer Accorsi, José Bonifácio de Andrade e Silva Jardim, Urbano Ernesto Stumre, Walter Borzani, Edmur Monteiro e Walter Costa. Os três primeiros docentes eram integrantes do Conselho Estadual de Educação (CEE, 1970).

Este relatório foi encaminhado ao governador em 19 de fevereiro de 1968, aos trinta e quatro dias após o início das atividades do grupo. Para dar continuidade às atividades o governador Abreu Sodré criou uma segunda comissão, que foi denominado Grupo de Trabalho para a Promoção do Ensino Tecnológico Superior, por meio do Decreto Estadual nº 49.327, de 21 de fevereiro de 1968⁶. No Diário Oficial do Estado de São Paulo, de 7 de março de 1968, o governador nomeava os integrantes deste grupo de trabalho⁷ que atuariam junto à Coordenação da Administração do Sistema de Ensino Superior (CASES) e da Secretaria da Educação. Solicitava-se urgência, observando-se as condições previstas no relatório anterior, prevendo a instalação e funcionamento de quatro faculdades de tecnologia e sua localização em diferentes regiões do estado de São Paulo (Diário Oficial do Estado de São Paulo, 1968).

Segundo Paulo Ernesto Tolle “esse grupo de trabalho [também] não foi bem sucedido” (Motoyama, 1995, p. 103). A única faculdade de tecnologia criada foi por parte da iniciativa privada na cidade de Bauru. Ciente das dificuldades em convencer as prefeituras sobre as características de uma faculdade de tecnologia, como foi o caso da cidade de Sorocaba, cujos entraves e desenlaces são apresentados por Oliveira (2014b), “o governador Sodré **concluiu que seria necessária a criação de uma faculdade de tecnologia estadual que pudesse servir de modelo para os municípios**” (Motoyama, 1995, p. 103, grifo nosso).

⁶ Não foi possível encontrar na internet o texto do referenciado Decreto, mas encontrou-se informação de que este grupo foi remunerado para exercer as atividades, como é relatado no Decreto nº 49.755, de 31 de maio de 1968. Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (1968).

⁷ Dr. Eduardo Marcondes Machado (Professor Catedrático da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo); Dr. Eloisio Rodrigues da Silva (Professor e Técnica da Secretaria do Planejamento); Dr. Eurípedes Malavolta (Diretor da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”); Dr. José Bonifácio de Andrada e Silva Jardim (Professor da Escola Técnica Getúlio Vargas); Dr. José Thomaz Senise (Professor do Instituto Mauá de Tecnologia); o Dr. Leônidas Hegenberg (Chefe do Departamento de Humanidades do ITA); Dr. Octávio Gaspar de Souza Ricardo (Professor da Escola Politécnica e membro do CEE); Dr. Walter Costa (Diretor do Departamento do Ensino Profissional da Secretaria de Educação). Diário Oficial do Estado de São Paulo (1968).

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

Uma terceira comissão foi montada, em 9 de abril de 1969, com a Resolução nº 2.227. Recebeu a denominação de Comissão Especial, subordinada diretamente ao governador, cujo objetivo era:

[...] elaborar projeto de criação e plano de instalação e funcionamento de um instituto tecnológico educacional do Estado, que proporcione **habilitações intermediárias de grau superior em campos prioritários da tecnologia e forme docentes para o ensino técnico** (CEE/SP, 1970, p. 2, grifo nosso).

A Comissão tinha sessenta dias para trabalhar e foi constituída pelos professores Oswaldo Fontes Fadigas Torres, Vicente Chiaverini e Octávio Gaspar de Souza Ricardo. Vale ressaltar que apenas o prof. Octávio Gaspar de Souza Ricardo participou das três comissões montadas pelo governador Abreu Sodré.

De acordo com o Parecer CEE/SP nº 56/1970:

A importância desta Resolução reside no fato de marcar a passagem do tema, **do nível teórico-especulativo, para o prático-operacional**. Da viabilidade de instalação de uma rede de escolas de tecnologia, fixaram-se os propósitos na criação e na instalação de apenas uma unidade, que, por proposto da Comissão Especial, seria o Instituto de Ensino Técnico “Paula Souza” (CEE/SP, 1970, p. 2)⁸.

Em 2 de julho de 1969 o projeto foi enviado aos cuidados do Conselho Estadual de Educação, que acelerou os trâmites internos, enquanto o mesmo transitava na Assembleia Legislativa e órgãos afins. O parecer favorável da Câmara de Planejamento foi obtido em 25 de agosto de 1968. A Câmara do Ensino Superior se pronunciou favorável em 6 de setembro de 1969, solicitando mudança da denominação de Centro

⁸ Para Deubel (2006) a fixação do tema (*issue*) na agenda do governo acontece por meio de luta, política e oportunidades, no qual prevalece o interesse de determinados grupos, que se organizam para chamar a atenção sobre tal assunto (problema), assumindo o papel de obrigar o Estado a que tal problema seja parte da agenda. Como sinaliza Muller (2002) é preciso não esquecer que os recursos são escassos, o tempo de ação pode ser limitado e os grupos de interesses (que podem ser as elites administrativas) buscam que suas demandas sejam ouvidas numa relação que envolvem os demandantes e os decisores (ou decisor).

de Educação Técnica Paula Souza para Centro Estadual de Educação Tecnológica de São Paulo (CEE/SP, 1970).

Dijk (2017, p. 270) menciona que o fator contextual mais relevante à argumentação é o conhecimento, e essa última equipe unia o conhecimento sobre o tema e a vontade política de executá-la.

Os resultados de tais encaminhamentos permitiram ao governador por meio do Decreto-Lei, de 6 de outubro de 1969 criar, como entidade autárquica, o Centro Estadual de Educação Tecnológica de São Paulo e dar outras providências. A instituição, inicialmente, estava vinculada administrativamente à Secretaria de Estado dos Negócios da Educação e financeiramente à Secretaria da Fazenda.

A construção dos currículos ficou a cargo de Heinz Schramm, que seria o primeiro diretor da Fatec São Paulo (1969-1971). Ele sinaliza que os primeiros cursos e escolas de engenharia criadas no Brasil tinham forte influência francesa. Também aponta para o fato de que muitos países tinham percebido que era importante ter o engenheiro de projetos e de execução, mas que o Brasil formava apenas o engenheiro de projetos. Sobre os currículos dos primeiros cursos da Fatec São Paulo ele comenta:

Estudei os currículos de vários países e me pareceu que os mais interessantes eram o italiano, o japonês e o de Israel, além do currículo dos Estados Unidos. [...]. Foi assim que projetei os currículos da Fatec. O objetivo era criar uma escola onde se **ensinasse a parte de execução**. Nessa ocasião, houve uma discussão e alteração das nomenclaturas, de técnico de nível superior para tecnólogo. No meu entender, poderíamos usar “engenheiro operacional” ou “engenheiro executivo”. Mas minha proposta foi vencida. Assim foram criados os programas da Fatec de São Paulo (Motoyama, 1995, p. 173, grifo nosso).

Sobre a conduta Dijk (2017, p. 119) afirma que a mesma “só tem significado e pode ser interpretada como tal [...] quando lhe está sendo atribuído um significado no sentido de modelo mental” (Dijk, 2017, p. 120), mas para os coparticipantes tal conduta é diferenciada, porque estes

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das propostas decoloniais e de autodeterminação nacional

precisarão interpretar condutas observadas como ações específicas, podendo esta ser ambígua, por este motivo, “para que a interação no discurso e na fala seja minimamente possível os participantes precisam poder representar as intenções do outro” (Dijk, 2017, p. 120).

5 Considerações finais

Foi do sonho, do desejo e também imposição de Abreu Sodré que nasceu o Centro Paula Souza em 1969, que foi a primeira experiência de EPTG pública do Brasil e seus idealizadores depois contribuem com o governo federal no momento de criação dos CEFETs.

Os relatos daqueles que estavam na posição de pensar a instituição na época em que cada lei foi sancionada, mostram como foi a criação do Centro Paula Souza, como a instituição foi idealizada e por quais pessoas.

Os relatos apontam para um modelo de instituição que se distanciava muito daquela proposta por Dussel (2014) e que se aproxima muito da crítica elaborada por Pinto (2005) tanto no que se refere a técnica como à tecnologia.

Quando se analisa o catálogo de cursos oferecidos pelo Centro Paula Souza nota-se que muitos dos cursos não respondem ao desenvolvimento do arranjo produtivo local, mas apenas ao preenchimento de ‘estoque’ de mão de obra necessária, sem um envolvimento com qualquer princípio que norteie uma discussão envolve os atores que atuam na base da educação profissional na instituição.

Nas entrelinhas vive-se uma democracia disfarçada de autoritarismo no estado de São Paulo, isso fica presente nos documentos analisados. Há um discurso dos atores voltado à inovação, ciência, tecnologia. E esse autoritarismo está presente em todo o período estudado (1969 — com a criação do Centro Paula Souza). Por trás deste

autoritarismo há um grupo (elite dominante e administrativa) que pensa as políticas que serão implementadas na área de educação, ciência, tecnologia e inovação até os dias de hoje, sem consulta às bases e sempre como política de governo. Ou seja, desta forma o Centro Paula Souza é uma instituição de governo e não de Estado.

Referências

ANGOTTI, José André Peres; AUTH, Milton Antonio. Ciência e Tecnologia: implicações sociais e o papel da educação. In: *Ciência & Educação*, v. 7, n.1, 2001.

BUNGE, Mario. *La investigación científica*. Barcelona-Espanha: Ariel, 1963.

CENTRO PAULA SOUZA. *Perfil e histórico*. Disponível em: <http://www.centropaulasouza.sp.gov.br/quem-somos/perfil-historico/>. Acesso em: 14 out. 2023.

CINTERFOR. *Cinterfor 1964-1973: formación profesional en América Latina*. Cinterfor: Montevidéo, 1974a.

CUPANI, A. A racionalidade tecnocientífica e o seu desafio à filosofia da ciência. In: *Dois pontos*, v. 12, n. 1, 2015.

DIJK, Teun Adrianus van. *Discurso e contexto: uma abordagem sociocognitiva*. São Paulo: Contexto, 2017.

DUSSEL, Enrique. La ciencia y la tecnología en el proyecto de autodeterminación nacional. In: *Ciencia, tecnología, innovación e industrialización en América del Sur: hacia una estrategia regional*. Foro de la Unión de Naciones Suramericanas sobre Ciencia, Tecnología, Innovación e Industrialización en América del Sur. Rio de Janeiro, 2 a 4 de dezembro de 2013, UNASUR.

ECHEVERRÍA, Javier. La revolución tecnocientífica. In: *CONFines 1/2*, 2005.

ECHEVERRÍA, Javier. *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.

A formação da agenda da educação tecnológica na década de 1960 no Estado de São Paulo e o distanciamento das posturas decoloniais e de autodeterminação nacional

FEENBERG, Andrew. *O que é filosofia da Tecnologia?* Conferência em Komaba, jun. 2003 “What is Philosophy of Technology?” Trad. Agustín Apaza.

GAMBOA, Silvio Ancizar Sánchez. *Epistemologia da pesquisa em Educação: Estruturas lógicas e tendências metodológicas*. Tese de Doutorado em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 1987.

GAMBOA, Silvio Ancizar Sánchez. *Pesquisa em educação: métodos e epistemologias*. 2. ed. Chapecó: Argos, 2012.

GONZALEZ, Wenceslao J. (Ed.) *Science, technology and society: a philosophical perspective*. A Coruña: Netbiblo, 2005.

KOSLOWSKI, Adilson. É o conceito de tecnociência confuso? In: *Philosophos*, v.20, n. 1, 2015.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: *Cadernos de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade, n 34, 2008.

MOTOYAMA, Shozo. *Educação técnica e tecnológica em questão: 25 anos do CEETEPS: história vivida*. São Paulo: UNESP, CEETEPS, 1995.

NORDMANN, Alfred. Science in the context of technology. In: CARRIER, M; NORDMANN, A. *Science in the context of application*. Boston: Springer, 2011.

PINTO, Álvaro. *O conceito de tecnologia*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

Preconceitos generalizados ou proto racismo nos Clássicos? Um ensaio metodológico

Leonardo Rennó R. Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.02>

1 Introdução

É vastamente documentado que a Antiguidade grega fundou uma forma de pensamento que submetia os vários grupos humanos conhecidos a uma oposição estruturante entre helenos e bárbaros. Eurípedes afirma o seguinte na peça *Efigênia em Aulis*: “é o bárbaro que deve obedecer ao grego, minha mãe, e não o contrário, pois eles são escravos e nós homens livres” (Eurípede, 1962, p. 1353). Nessa peça escrita em 408 a.C. o dramaturgo encapsula num verso a posição dominante pretendida do homem heleno, isto é, o interesse político dos gregos em justificá-la.

A comprovação desta afirmação é facilmente identificável em dois pensadores basilares da filosofia clássica. Platão (1980, 245c-d) explica o seguinte em *Menexeno*:

Se os sentimentos de nossa cidade são tão generosos e independentes, tão firmes, sadios e, por natureza, hostis ao bárbaro, é que somos Helenos puros, sem a menor mescla de bárbaro. Entre nós não vivem descendentes de Pélope, de Cadmo, de Egito, de Dânao e de tantos outros bárbaros por natureza e Helenos pela lei; como Helenos puros aqui vivemos, não como mestiços de bárbaros. Daí o ódio entranhado que nossa cidade vota a tudo o que é estrangeiro.

¹ Professor visitante na Universidade Federal de Lavras. E-mail: leo.renno@gmail.com

Estas palavras são eloquentes. Elas nos contam da autoimagem que os gregos antigos constituíram para si diante de outros povos não gregos no século V a.C., um século simultaneamente de degradação do fenômeno da polis e de fortalecimento do fenômeno da filosofia. Estas palavras também revelam todo o potencial violento da *φρόνησις* grega (sabedoria prática, da prudência): aos gregos as virtudes, a todos os outros apenas o ódio. Não menos interessante é o fundamento básico desta autoimagem. Lidamos, segundo Platão, com um fenômeno natural, com a *φύσις* (natureza), portanto. Os helenos são um povo puro, sem mistura com outros povos, apoiado na própria natureza e não por artifícios legais. O ódio grego a todo estrangeiro é, portanto, não menos legítimo, não menos naturalmente justificado.

O segundo texto filosófico que continua essa linha de pensamento, não sem reordenações importantes, é a *Política* de Aristóteles. O filósofo diz o seguinte na conclusão do Capítulo 5 da Parte I da obra: “é óbvio, então, que uns são livres e outros escravos, por natureza, e que para estes a escravidão é não só adequada mas também justa” (Aristóteles, 1998, 1255a1). Duas observações preliminares são suficientes. A primeira é que a dificuldade do problema enfrentado por Aristóteles não impede o filósofo de concluir com toda a força de um silogismo *científico*: diante das premissas apresentadas, é manifesto que há escravos naturais. A segunda observação estende a conclusão científica até o campo da política, de emprego não científico (eis o desacordo com Platão). Não só é adequado que homens livres (quais sejam, gregos) comandem os que são naturalmente escravos (quais sejam, bárbaros), como também é neste caso justa a instituição da escravidão. A escravidão encontra guarida na natureza, uma guarida ainda mais robusta em Aristóteles do que em Platão, se admitirmos o excelente estudo de Goldschmidt (1973, p. 158), revisitado por Karbowski (2013). E com essa guarida é a política que passa a ser justificada por razões naturais, no mesmo sentido em que é natural que homens livres,

apenas os livres, constituam a polis. É isso que os gregos anunciam sobre si com toda a (sua) justiça.

Nestas três passagens paradigmáticas do pensamento grego clássico, importa observarmos não apenas o *lugar* que os gregos estabelecem para si em relação aos povos bárbaros, como também a *posição* que o conceito constituído de heleno assume diante do conceito de bárbaro. Pois a *antítese* entre os conceitos de heleno e bárbaro não se limitou a separar o que pertence a uma população de tudo aquilo que não lhe é próprio, que dela difere, que lhe é estranho, estrangeiro, quem sabe mesmo, alienígena. Não se trata simplesmente de uma diferença marcada entre grupos distintos. Com a mesma oposição entre helenos e bárbaros também se indicava, segundo Koselleck (2006, p. 199), “a existência de um gradiente de dominação política, de cima para baixo”. É também (e, a rigor, sobretudo) de superioridade e inferioridade de que trata o par de conceitos contrários heleno e bárbaro, e isso, pelo que vimos nos trechos há pouco lidos, de maneira inequívoca, razão pela qual o historiador destaca a *assimetria* dessa oposição conceitual.

É notável que, por razões distintas, uma *antítese* assimétrica semelhante tenha ganhado a atenção de Michael Banton, sem, contudo, nunca recorrer às considerações históricas de Koselleck (salvo engano), no seu exame do fenômeno das teorias raciais modernas. Segundo este cientista social britânico, a dupla orientação teórica expressa na determinação das diferenças entre as populações humanas (*horizontalização*) e na justificação histórica destas diferenças (*verticalização*) condicionou o ambiente em que a lógica racial pôde surgir durante a modernidade. Apenas na modernidade.

Ora, a leitura que Koselleck faz da antiguidade grega sugere de algum modo a pertinência da proposta de Banton, a despeito da delimitação histórica estabelecida pelo próprio cientista social. Fato é que este cruzamento de abordagens teóricas entre as disciplinas

contemporâneas de história e ciências sociais revela uma oposição conflituosa muito mais séria do que o resultado de um simples impulso de autopreservação da identidade cultural de uma população; uma oposição, aliás, que encontra na atividade filosófica o pivô para a constituição dessa identidade.

Em busca de compreensão sobre a função da filosofia nesta oposição, poderíamos inicialmente supor que temos diante de nós um projeto expansionista deliberadamente buscado, em grande medida executado e, mais importantemente, historicamente legado. Este projeto, e, nesta medida, a oposição fundamental heleno-bárbaro que o autoriza de início, não se restringiu a uma legitimação teórica da polis como o eixo do universo grego, como provam as aventuras sangrentas de Alexandre Magno na Ásia, nem se viu soterrado sob as areias de um passado longínquo que os livros de história buscam remover. Eles também, projeto político e oposição conceitual, experimentaram um futuro, convincentemente demonstrado por Koselleck e que, mais recentemente, tem sido alvo de diferentes frentes investigativas. Estas pesquisas, das quais uma de destaque irrecusável é a de B. Isaac em *The invention of racism in classical antiquity* (2004), buscam entender em que consistiu propriamente a mentalidade que justificou o projeto expansionista grego, qual é o sentido ou sentidos que podemos extrair dela, a rigor quais são as *ideias nossas* que têm com elas, a despeito do tempo transcorrido, um real parentesco.

A solução para estas questões passa, não só, mas necessariamente, pelo exame das fontes teóricas gregas que estruturaram a oposição heleno-bárbaro e que, nesta medida, justificaram conceitualmente a percepção do poderio grego diante de todas as outras populações, convertendo-a, assim, numa submissão dos bárbaros para a organização benéfica do cosmos habitado por todos. É desse modo que de Eurípedes a Aristóteles se estruturou uma interpretação da diversidade de grupos humanos condizente com as exigências

intelectuais exclusivamente gregas cujo um dos ápices conceituais é certamente a teoria aristotélica da escravidão natural. O estatuto metodológico aplicado por Aristóteles na constituição desta teoria, a posição dela no interior do seu pensamento e, mais importante ainda, sua (des)fortuna teórica no desdobramento do pensamento ocidental que herdamos são tópicos recorrentes na literatura especializada. Porém, especificamente nas últimas décadas, eles têm assumido um maior protagonismo nas discussões seja devido à revisão da alegada abordagem dialética empregada por Aristóteles nas suas obras de ética e política (Karbowski, 2019), seja porque a exigência atual de revisão do cânone filosófico² também prevê um reexame da orientação preconceituosa de pensamento que foi gestada no interior dos sistemas clássicos de pensamento e com a qual, de um modo ou de outro, ainda lidamos. Em que consiste os preconceitos que hoje identificamos nas fontes gregas antigas, o que de fato vemos ao lermos a teoria da escravidão natural — se um conjunto circunstancial e circunscrito de desafortunados ou brutais preconceitos de uma época ou o prenúncio de formas futuras de racismo, um proto racismo, portanto — depende do reenquadramento da questão, no interior do campo filosófico, sobre como conceituar, isto é, atribuir os sentidos que são nossos à violência epistêmica que, a título de exemplo, o caso paradigmático de Aristóteles teria forjado em sua própria época contra todas as populações não-helênicas, procedimento que resiste, tenazmente, nas violências epistêmicas que ainda repercutimos.

Em suma, como devemos entender a justiça defendida pelos gregos clássicos? Como injustiças? Ainda que todos, hoje, possamos concordar que lidamos aqui com injustiças efetivas, como devemos compreendê-las, *hoje*? Meu objetivo aqui se apoia num objetivo maior, e bem mais ousado, que é o de reposicionar no interior da filosofia a

² Cf. a esse respeito Ward e Lott (2002).

questão fundamental sobre a natureza teórica da rejeição ao que é diferente no pensamento de matriz ocidental — trata-se, portanto, de uma questão metodológica: como devemos ler a violência epistêmica perpetrada pelos pensadores ocidentais, em especial (mas não só) os gregos clássicos? Para tanto, eu apresentarei no que se segue a primeira das três partes que compõem esta minha pesquisa. A primeira parte consiste em fornecer um método de interpretação dos preconceitos produzidos pelas fontes clássicas que os reintegra no sistema de pensamento que os produz. Esta minha proposição se apoia numa articulação inesperada entre o método historiográfico proposto pelo historiador alemão R. Koselleck na sua famosa obra *Passado Futuro* (2006) e o método sociológico proposto pelo cientista social britânico M. Banton no artigo *The Vertical and Horizontal Dimensions of the Word Race* (2010). Se esta minha proposição tiver fundamento, toda a violência epistêmica produzida pelos autores clássicos deixa de ser vista como excessos de um intelectual ou contaminações na teoria pelo mundo vivido para ser reconhecida como parte integrante de uma mentalidade (não só, mas certamente *também*) tóxica que faz parte do nosso triste legado expresso no termo moderno *racismo*. Por fim, com o objetivo de explicitar a *atualidade* da hermenêutica que envolve as questões conceituais sobre raça e racismo, apresentarei em sua linha fundamental as duas outras partes que compõem a presente pesquisa, a saber o modo adequado de abordar a teoria aristotélica da escravidão natural e uma reinterpretção da leitura de Issac, capaz de lançar luz sobre um ponto cego de sua argumentação com a ajuda da filósofa Magali Bessoni. Com isso, será possível propor uma reintegração na história do pensamento ocidental entre dois momentos (passado e presente) ainda mantidos à distância um do outro, momentos esses de uma desafortunada história de injúrias cometidas pelo discurso filosófico ocidental e, então, sustentar a conclusão de que somos ainda hoje racistas porque perpetuamos *deliberadamente* uma orientação de pensamento oriunda

da antiguidade grega que se mostrou desde o início fóbica a toda diferença humana, uma orientação de pensamento *racista*, portanto.

2 Koselleck e Banton

É perfeitamente natural e frequente que pessoas recorram a modos de nomear a si próprias e aos outros com os quais interagem. Estas nomeações envolvem tanto a expressão de identidade quanto a demarcação de tipos de relações estabelecidas numa comunidade. *Maria e João, pai, filho e esposa* são nomeações deste tipo. O que caracteriza essas nomeações é o fato de as pessoas que assim se chamam *concordarem* entre si. Há, também, outras formas de nomeações que expressam *discordância*. Quando *pai* é substituído por *velhaco*, ou *criança* por *pivete* ou *marginal*, o que se exprime é uma divergência entre as pessoas. Disso, Koselleck (2006, p. 191) conclui que

[...] em um caso as palavras implicam reconhecimento mútuo; no outro introduz-se nas designações um significado depreciativo, de modo que o parceiro pode considerar-se mencionado ou chamado, mas não reconhecido.

O passo seguinte do historiador é mostrar que estas denominações próprias dos indivíduos são replicadas no plano coletivo. O recurso aos pronomes pessoais *nós* e *eles* exprime essa replicação, com seus elementos de *inclusão* e de *exclusão*. Esses elementos pertencem ao processo de constituição de uma identidade coletiva, o que pode ocorrer de distintas maneiras (mediante comando, consenso, contrato, parentesco etc.). O que importa é que este processo só ocorre mediado por uma *unidade de ação politicamente eficaz*, o que depende, segundo Koselleck (2006, p. 192, grifo nosso),

[...] de conceitos pelos quais ela se delimita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma. [...] o conceito serve não apenas para indicar

unidades de ação, mas também para caracterizá-las e *criá*-las. Não apenas indica, mas também *constitui* grupos políticos ou sociais.

De acordo com a avaliação do historiador, são inúmeros os conceitos que prestam à formação de identidades políticas e sociais. *Polis*, *povo*, *igreja* são uns poucos exemplos desses conceitos. Todos eles são caracterizados por uma generalidade concreta, passíveis de serem transferidos. É admissível que o termo *povo* atenda a mais de um grupo ou que seja reconhecida mais de uma *igreja*. Contudo, não é menos possível que esses conceitos sejam convertidos em singulares e que, então, apenas *um povo* ou *uma igreja* seja reconhecido. Neste segundo caso, a restrição de um conceito a apenas um grupo cria simultaneamente uma série de exclusões e também de discriminações. Os conceitos, agora, não se resumem a apenas uma oposição *diferencial* entre eles (por exemplo, entre católicos e não católicos), mas a uma oposição *diferencial e desigual* (por exemplo, a oposição entre católicos e hereges). De acordo com a avaliação de Koselleck (2006, p. 193), “a história conhece numerosos conceitos opostos que são aplicados de um modo que o reconhecimento mútuo fica excluído”. Neste segundo caso, a mera enunciação de um conceito identitário expressa simultaneamente um modo de dizer do outro que vai desde uma privação até a uma espoliação.

A linguagem da política (assim como da vida cotidiana) é eivada por esses conceitos *antitéticos assimétricos*. É sobre três deles que o estudo de Koselleck se concentra: Heleno-Bárbaro, Cristão-Pagão e Homem-Não homem. Cada um destes pares, historicamente perfilados, introduz uma inovação no campo da política, assim como lega ao futuro elementos do passado, formando com isso uma cadeia dinâmica de transmissão de determinados modos de pensar que vinculam entre si temporalidades e experiências distintas e, o que é o mais importante, “exige que se questione o uso dos termos no passado” (Koselleck, 2006, p. 195). Devemos investigar aquilo que nos tornamos também a partir das condições históricas que nos foram legadas, desde os eventos mais

recentes até os mais antigos, até mesmo nos casos em que a ausência de uma palavra denuncia a presença de uma argumentação antitética assimétrica, de uma violência, portanto (Koselleck, 2006, p. 195). A inexistência nos clássicos gregos dos termos raça e racismo, por exemplo.

Não é por acaso que Koselleck vai buscar também entre os filósofos a aparição na história ocidental do par assimétrico Heleno-Bárbaro. O historiador recorre (mas não só) aos mesmos trechos que lemos de Eurípedes, Platão e Aristóteles para mostrar o trabalho de *fixação* dos conceitos no campo filosófico, cujos termos já se insinuavam no dizer das pessoas desde o séc. VI a.C., bem antes da composição do par antitético assimétrico. Desde então até Aristóteles o que se estabeleceu foi um trabalho deliberado e coordenado de constituição de uma identidade grega capaz de se distinguir de todos os grupos humanos conhecidos. A oração fúnebre de Platão os enuncia (Pélope, Cadmo, Egito, Dânao e tantos outros bárbaros por natureza). Já com Aristóteles testemunhamos uma transformação dos grupos não-gregos em um dos polos estruturais de uma oposição essencial, reduzindo-os a uma categoria antitética assimétrica não menos unificadora e universal: o *escravo natural*. Para o historiador alemão, “essa expressão podia ser compreendida como portadora da vocação expansionista, estimulando Alexandre a submeter os persas, mas também podia ser usada internamente” (Koselleck, 2006, p. 199). Afinal, toda leitora e leitor da *Política* é rapidamente instruído sobre a expressão máxima da excelência humana que é a polis, para a qual convergem os esforços de diferentes tipos humanos, os senhores/cidadãos que comandam e governam a comunidade política e os escravos que fornecem a força física (Aristóteles, 1998, 1259b1). Numa palavra, o par Heleno-Bárbaro não serve apenas para dividir e separar topograficamente grupos gregos e não gregos, mas também para hierarquizar esses grupos no interior de um mesmo espaço geográfico, no caso, a polis. Assim, conclui Koselleck (2006, p. 199), “a natureza, portanto, separou de tal modo helenos e

bárbaros que sua diferença ajuda a fundamentar tanto a constituição interna quanto a política externa”.

Poderíamos sintetizar estas observações de Koselleck sobre o par conceitual antitético assimétrico Heleno-Bárbaro com a explicitação de duas características básicas. A primeira característica destaca a *oposição* que se admite entre os dois grupos, sendo Heleno o grupo mais restrito e irradiador de significado para ambos, ao passo que o Bárbaro se mostra um grupo infinitamente mais extenso, que abrange todos os não-gregos. A segunda característica destaca a *desigualdade* entre os dois grupos: helenos admitidos como superiores, bárbaros como inferiores. Temos, com isso, uma dupla vetorização das diferenças reconhecidas (ou criadas) pelos gregos, uma que dispõe as diferenças agrupadas em um mesmo plano e uma outra que as escalona em planos distintos.

Vejamos, agora, se podemos reinterpretar esses dois vetores segundo os termos apresentados por Banton para a caracterização moderna do conceito de raça.

Banton é preciso no enquadramento da questão sobre como devemos tratar o conceito de raça. Aliás, os conceitos de raça, pois este é o núcleo do problema. A polissemia é o único traço constante desde o aparecimento deste termo supostamente no dialeto nórdico antigo em algum momento entre os sécs. VII e seus primeiros registros escritos por volta do séc. XVI³. Diante desta variedade de significações atribuíveis a um mesmo termo, é fácil ver que a diversidade de teses sobre o conceito de raça será inversamente proporcional ao consenso sobre seus resultados.

Há, ainda, um segundo problema teórico, mais grave: “esta tendência a interpretar períodos históricos em termos de conceitos, valores e entendimento específicos da própria geração do autor é algumas vezes chamada *presentismo*” (Banton, 2010, p. 128). Outras vezes, e entre

³ Essa indicação é alvo de disputa. Cf. a posição do historiador alemão Geulen (2014, p. 13-6).

nós mais frequentemente, esta tendência é chamada de *anacronismo*. Segundo o cientista social, essa tendência superestima o poder das ideias e subestima a responsabilidade de quem as utiliza, o que, por sua vez, explica o termo limite da investigação: embora termo e conceito sejam fenômenos linguísticos distintos (Banton, 2010, p. 130), ambos dependem da materialidade da palavra para existir, e os primeiros registros da palavra raça, como admitido, remontam ao séc. XVI. A raça, portanto, e também o racismo que a acompanha são fenômenos modernos e devem, assim, ser tratados.

Diante destes dois problemas nevrálgicos que acometem facilmente a quem se dedica ao estudo da questão racial, Banton propõe a articulação entre dois marcadores categoriais capazes de esclarecer as diferentes acepções que o termo raça assumiu no decorrer da história moderna. Assim afirma o cientista social: “quando usada para identificar variação entre os conjuntos de humanos, a palavra raça necessariamente possui ambas as dimensões vertical e horizontal” (Banton, 2010, p. 129). O que Banton entende por essas duas definições é apresentado na sequência. Por dimensão vertical se entende a identificação das *origens históricas* da distinção dos grupos de pessoas, enfatizando nesse caso hereditariedade e genealogia. Já por dimensão horizontal se define a *natureza* desta distinção. Podemos admitir como exemplo da dimensão vertical as linhagens das famílias nobres europeias ou grupos humanos que compartilham de certas características naturais estáveis, ao passo que a natureza do sangue no primeiro caso ou a cor da pele no segundo caso servem de exemplos da dimensão horizontal.

À primeira vista, a dimensão horizontal parece lidar apenas com marcadores, visíveis ou não, que justificam as diferenças admitidas. Sabemos que a diversidade pigmentar da pele humana foi e é ainda usada como índice de unidade dos grupos humanos. Mas este é apenas um exemplo (como sabemos, o mais resistente) de um grande leque de traços alegadamente constantes que, para o bem e para o mal, foram

mobilizados no enquadramento da diversidade humana. Agora, a que sinalizam todas estas distintas características? A que os grupos humanos não provêm do mesmo lugar, não compartilham de uma mesma origem. A rigor, lidamos aqui com um problema de *pertencimento*, que a horizontalização busca solucionar mediante criação de características que vinculam entre si indivíduos semelhantes e simultaneamente os distingue, enquanto grupo coeso, de todos os outros grupos de indivíduos.

Agora, dizer-se parte de uma mesma população é afirmar uma origem em comum com todos os indivíduos a ela pertencentes. A *origem* é, portanto, a ideia básica que vincula a dimensão horizontal com a vertical. Mas o que singulariza a verticalização é sua radicalização desta ideia mediante admissão de elementos originários que são compartilhados exclusivamente por um grupo e que se mantêm constantes nele no decurso do tempo histórico. Nesse caso, enfrentamos uma segunda ordem de problema, de *filiação ou parentesco*, que a verticalização procura equacionar mediante a criação de uma comunidade de destino baseada na constância da transmissão de características *naturais*.

Ora, se é razoável admitir que a verticalização pode ser expressa em termos de filiação ou parentesco e que a noção de parentesco exprime corretamente a horizontalização, ambos os vetores se encontrando inscritos no domínio da natureza, não há, a meu ver, qualquer dificuldade em transgredir o marco temporal estabelecido por Banton para identificar essas duas dimensões com os dois vetores, de antítese e assimetria, que compõem o par conceitual Heleno-Bárbaro mobilizado por Koselleck. Afinal, esse historiador reconhece a importância do exame do passado a partir do olhar presente para o reconhecimento também do triste legado de violências que ainda seguem ativas nas nossas.

Preconceitos generalizados ou proto racismo
nos Clássicos? Um ensaio metodológico

O ganho com essa transgressão é duplo. O aparecimento do termo raça, e do fenômeno do racismo, não simplesmente inauguram uma série de novidades no campo das ideias gestadas pela modernidade europeia, conforme alega Banton. A cunhagem deste termo em algum momento do séc. XVI também fixa, no que em breve se tornará um conceito polissêmico, uma orientação preconceituosa de pensamento que, originada entre os gregos antigos, foi transmitida adiante, como nos mostra Koselleck (2006, p. 200): “toda a história posterior volta a conhecer códigos duais simples que instauram unidades de raça, classe, povo ou Estado”. Há entre as consequências levadas adiante pela doutrina racial nazista, a partir das obras de Boulainvilliers e Gobineau, e a fermentação primitiva de um ideal de supremacia entre os gregos clássicos também uma comunidade de destino funesto que importa ser examinada no que há de novo e de resistente em cada etapa de constituição do pensamento ocidental em sua vertente racial.

O segundo ganho, mais específico, refere-se a podermos acessar de modo metódico certas ideias formadas no interior dos sistemas filosóficos produzidos na antiguidade clássica. As dimensões horizontal (antitética) e vertical (assimétrica) auxiliam na compreensão teórica estruturante de certos núcleos argumentativos notoriamente violentos, mas que tradicionalmente são recebidos, no máximo, como responsabilizações do intelectual, mas nunca do autor. São exemplos destes supostos extremos o emprego platônico do mito hesiódico das idades dos seres humanos na *República* (Platão, 2001, 414b-415d) para a administração eficaz da política e a teoria aristotélica da escravidão natural, ambas partes integrais de uma orientação especificamente preconceituosa que podemos chamar, parece-me, de legitimamente *proto racista*.

3 Considerações finais

A segunda parte da pesquisa tratará de confirmar a pertinência deste método de leitura das violências epistêmicas a partir do exame da teoria aristotélica da escravidão natural. Meu objetivo, nesse caso, é mostrar a ação deliberada de Aristóteles na construção do conceito de escravo natural a partir de elementos extraídos dos povos escravizados (os bárbaros). Com isso, será possível argumentar que a pergunta sobre a existência de escravos naturais já se encontrava decidida pelos próprios fundamentos básicos, não apenas teóricos, da política aristotélica (definição de animal político e da família como núcleo fundamental da polis)⁴.

A terceira e última parte da pesquisa proporá uma correção necessária da definição de raça mobilizada por B. Isaac na obra *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, segundo a qual a raça é vista como um conceito *ficcional* (Isaac, 2004, p. 33-8). Embora esse conceito se apoie em elementos horizontais (antitéticos) e verticais (assimétricos), o seu caráter ficcional (no sentido de quimérico) impede, a meu ver, que o conceito de raça seja também visto em sua acepção positiva, isto é, como uma categoria de resistência e de existência ao qual recorrem os grupos marginalizados pelo polo dominador que

⁴ A despeito da posição mais conservadora assumida atualmente por certos intérpretes, o procedimento de responsabilizar moralmente os filósofos pelos danos provocados por suas ideias (em especial aquelas que autorizaram práticas escravocratas, frequentemente associadas a uma visão preconceituosa de certos povos) não é nada novo. De Wallon (1879), passando por Kinkel (1911) até a disputa entre Schofield (1990) e Kahn (1990), o que vemos é a constituição, digamos, de um vigoroso tribunal teórico, ainda que progressivamente alinhado a uma explicação exclusiva do conflito de classe, de orientação marxista portanto (Bethencourt, 2018, p. 27). É certamente uma inovação da crítica especializada atual, inegavelmente devedora do feminismo negro (Davis, 1981; Gonzales, 1984), a demonstração da insuficiência desta abordagem tradicional e a conseguinte proposição de uma articulação interseccional entre os marcadores de classe, de gênero e de raça para a compreensão da natureza especificamente opressiva da orientação racista de pensamento (Falquet; Kian, 2015). Mesmo autores argutos como Isaac não conseguiram dimensionar conceitualmente a potência dessa revolução conceitual operada pelo feminismo negro.

inicialmente a produz. A rigor, esta definição impossibilita o entendimento de que grupos racializados, como defende a filósofa Magali Bessone, são gêneros reais e não nominais, unificados “por um conjunto de propriedade independentes do marcador físico que dá origem à categorização” (2020, p. 352). Ora, a correção da definição proposta por Issac permitirá que os conceitos de raça e de racismo não apenas explicitem a rede de opressões estruturais como também forneçam, ao menos, alguns meios teóricos para a sua superação, quer seja em nossa compreensão do lugar e posição dos bárbaros na antiguidade ou entre os grupos racializados da atualidade.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. A. C. Amaral e C. C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BANTON, Michael. The Vertical and Horizontal Dimensions of the Word Race. In: *Ethnicities*, v. 10, n. 1, 2010.

BESSONE, Magali. Que gênero de grupo são as raças? Naturalismo, construtivismo e justiça social. In: *Plural*, v. 27, n. 2, 2020.

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos: Das Cruzadas ao Século XX*. Trad. L. O. Santos e J. Q. Edições. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DAVIS, Angela. *Womem, Race & Class*. New York: Vintage, 1983.

EURIPIDE. Iphigénie a Aulis. In: *Tragiques Grecs*. Ed. Pléiade. Trad. M. Delcourt-Curves. Paris: Gallimard, 1962.

FALQUET, Jules et KIAN, Azadeh. Introduction: Intersectionnalité et Colonialité. Débats Contemporains. In: *Les Cahiers du CEDREF*, v. 25, 2015.

GEULEN, Christian. *Geschichte des Rassismus*. 2. ed. München: C. H. Beck, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. La Théorie Aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode. In: LEVÉFRE, T. (Org.). *Zetesis*. Antwerp: Nederlandsche Boekhandel, 1973.

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: *Ciências Hoje*, ANPOCS, 1984.

ISAAC, Benjamin. *The Invention of Racism on Classical Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

KAHN, Charles. Comments on M. Schofeld. In: PATZIG, G. (Org.). *Aristoteles's "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee*, 1987. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

KARBOWSKI, Joseph. *Aristotle's Method in Ethics: Philosophy in Practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

KARBOWSKI, Joseph. Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery. In: *Journal of the History of Philosophy*, v. 51, n. 3, 2013.

KINKEL, Johannes. *Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von Aristoteles*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1911.

KOSELLECK, Reinhart. *Passado Futuro: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. Menexeno. In: *Diálogos, Vol. I e II*. Trad. C. A. Nunes. Belém do Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

SCHOFIELD, Malcolm. Ideology and Philosophy in Aristotele's Theory of Slavery. In: PATZIG, G. (Org.). *Aristoteles's "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee*, 1987. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

WARD, Julie e Lott, Tommy (Org.). *Philosophers on Race: Critical Essays*. Oxford: Blackwell, 2002.

WALLON, Henri. *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*. Tome I. 2. ed. Paris: Librairie Hachette, 1879.

Des-cobrando os sentidos: outras formas de pensar o corpo político a partir de Oyèrónké Oyěwùmí

Yasmin Alcantara Galvão Pereira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.03>

1 Introdução

O presente texto tem como escopo teórico a teoria crítica da epistemóloga oxunista Oyèrónké Oyěwùmí, especificamente sua obra *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (1997) fruto de sua tese de doutoramento, que só em 2021 foi traduzida para o português pelo professor e filósofo wanderson flor do nascimento. Além de epistemóloga, Oyěwùmí, é socióloga por formação, membra da realeza Ògbómòso, professora da Universidade Stony Brook, especialista em “sociologia do gênero, raça, cultura e conhecimento, sociologia das desigualdades, feminismos transnacionais e estudos decoloniais e pan-africanos” (Gordon, 2018). A *A invenção das mulheres*, é constituída por cinco capítulos cujas temáticas transpassam os processos linguísticos e desdobramentos práticos da invenção do homem e da mulher; as perspectivas ocidentais sobre os sentidos africanos, em específico a afirmação de que o gênero enquanto categoria autóctone, universal e atemporal; a linguagem enquanto forma de pensar, alinhavados com a apresentação da organicidade do povo Oyó-Iorubá pré-colonial. Que resultou no

¹ Doutoranda em ética e política, especificamente em Filosofia Africana pela Universidade Federal do ABC. E-mail: yasmin.galvao@ufabc.edu.br

recebimento da mais alta honraria por sua distinção nos estudos de gênero pela American Sociological Association e foi finalista para o Prêmio Herskovits da African Studies Association.

Na constituição dos capítulos, é feita uma delimitação temporal e geográfica cujo objetivo é evitar a utilização de afirmações universais sobre o continente africano. Tal delimitação consiste na investigação apenas do povo Oyo-Iorubá, localizado no Sudoeste da Nigéria, no período pré-colonial. Aqui ressaltamos que como a socióloga se denomina iorubana, será respeitada sua autodefinição ao referenciá-la apenas como tal.

Ao contrário de nós, brasileiras e brasileiros que em suma maioria não temos mais ascendentes vivos que foram escravizados durante o período colonial, para os iorubanos o cenário histórico é o oposto, sabendo que a datação formal foi entre 1862 e 1960. Demarcando que os impactos coloniais não se restringiram apenas a datação formal da colonização, a iorubana contextualiza que as reverberações deste contato forçado com os costumes britânicos seguem sendo experienciados até o presente momento, a autora afirma que este aspecto dos desdobramentos não constituem o escopo de sua análise.

Neste texto, será abordada sua crítica à cosmovisão e ao determinismo biológico, o que permitirá a estruturação da argumentação oyewumiana, salientando que não é uma questão neste trabalho afirmar que a hipótese oyewumiana da invenção do gênero está correta ou incorreta, o foco é apresentar como a autora construiu seus argumentos.

2 Epistemologia da cosmovisão: a invenção do gênero

Ao que parece pelo título, o mote da obra *A Invenção das Mulheres* (1997), consiste em uma genealogia da invenção do gênero, no entanto, contudo Oyěwùmí (2021, p. 15) elucida que sua obra “trata da mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso iorubá”. De modo que o título está relacionado com a invenção epistemológica do gênero e a forma como esta invenção foi estruturada como categoria cultural universal.

Através da epistemologia a autora estruturou seus apontamentos acerca da cosmovisão, definido como a prática ocidental de se auto instituir como a principal ou a única produtora de ferramentas analíticas capazes de nomear e compreender seus problemas e os problemas de outros povos, enquanto a prática epistemológica de imposição de categorias para compreender e analisar aos costumes de seu povo.

Sua análise surge a partir da provocação para a escrita de um estudo de gênero sobre as mulheres iorubanas, ao voltar para seu território, com um questionário formulado delineado de acordo com a concepção ocidental de gênero é que Oyěwùmí percebe que tanto seu questionário como a forma com que a sua cultura era interpretada pelas categorias ocidentais estavam permeados pela cosmovisão e concomitantemente distantes da epistemologia autóctone Iorubá. Com esta percepção é que sua investigação passa a pensar de forma crítica o que ela nomeia de *bagagem cultural* intrínseca às categorias utilizadas como ferramenta analítica.

Especificamente sobre o modo como a perspectiva ocidental de análise do gênero incidiu sobre a epistemologia africana, a iorubana afirma que atrelada a cosmovisão está a bio-lógica definida da seguinte forma: “a lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social” (Oyěwùmí,

2021, p. 16). Esta definição de Oyěwùmí é muito interessante por condensar dois pontos importantes de sua teoria, sendo a sua defesa de que a bio-lógica, ou seja, a prática ocidental de constituir suas categorias analíticas com e a partir do corpo, não é um problema. Para a autora, o problema é a prática ocidental de afirmar que as suas categorias, às suas análises e as suas premissas são universais, de modo que todas as sociedades, bem como seus costumes, podem ser analisados com a sua perspectiva, em outras palavras, a crítica oyewumiana não incide sobre a bio-lógica, mas sim sobre a cosmovisão. Neste sentido, quando a autora faz crítica às teorias de gênero, não há uma pretensão em desvalidar tais teorias, sua crítica consiste em apontar que nem mesmo os inegáveis avanços cunhados pelas feministas fogem da bio-lógica, pois uma vez que as teorias de gênero ocidentais tanto são utilizadas para interpretar outras culturas o que por conseguinte implica na reprodução da cosmovisão, quanto ao associarem gênero a mulher, reafirma a centralidade do corpo para estruturar sua teoria.

O que leva ao segundo ponto referente a base lógica, segundo a autora, a bio-lógica se estrutura a partir de binarismos, homem X mulher, corpo X mente, razão X sentidos, com estes binarismos, a epistemologia ocidental ao afirmar que apenas a razão é confiável e padronizá-la como o meio de conceber categorias analíticas para ler o seu povo e os demais povos, engendra na cosmovisão o argumento de que as categorias ocidentais são as únicas capazes de realizar análises críticas porque são fundamentadas na razão. Para a pensadora iorubana, este ato de se firmar como produtores de premissas e categorias racionais é um problema epistemológico porque dada a colonização, o Ocidente cristalizou os outros povos como não produtores de pensamento crítico racional, os esvaziando da capacidade de serem produtores de categorias analíticas capazes de refletirem sobre suas próprias realidades utilizando suas próprias categorias. Com o delinear da cosmovisão e da bio-lógica ao voltar-se para os costumes autóctone de seu povo, Oyěwùmí (2021, p. 57)

demarca que a ferida colonial não está circunscrita em datas, mais que os desdobramentos da cristalização e colonização continuam a serem sentidos, conforme sua afirmação, “os europeus não foram excluídos; eles podem ser europeus mortos, mas eles ainda estão definindo a agenda e, conseqüentemente, os termos do discurso”.

Com a certeza da bagagem cultural presente nas categorias ramificadas da cosmovisão, a autora passa a despir sua investigação sobre seu povo da cosmovisão, para então poder interpretar os costumes da velha Iorubalândia utilizando a própria epistemologia de seu povo e é a partir deste despir-se que a autora destaca que seus ancestrais não viam o corpo como cerne social, não concebendo que a diferença anatômica fosse um fator que determinava papéis sociais.

Além de afirmar que as categorias ocidentais estão alicerçadas no determinismo biológico, ou seja, na redundância ao corpo em que mesmo quando afirma que os sentidos não são confiáveis o teórico recorrem ao corpo para estruturarem seus pensamento, a autora aponta que na prática da cosmovisão há também o *raciocínio corporal*, no qual as leis, a ética, a estética, a linguagem e os afetos, são pensados com e a partir do corpo, atribuindo a generificação como uma determinante social intrínseca a gênese da humanidade. Na cosmovisão que trata Oyẹwùmí, a bio-lógica e o raciocínio corporal estão interligados, ambos convergindo com a cosmovisão. O acréscimo do raciocínio corporal implica o entendimento de que esta categoria mobiliza a bio-logia para determinar a raça, classe social, gênero e conseqüentemente os acessos e barreiras sociais dependendo do tipo de corpo. Nas palavras da autora “o determinismo biológico é um filtro do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona [...] refiro-me a esse tipo de pensamento como raciocínio corporal”, de modo que:

Enquanto atores socais como gestores, criminosos, enfermeiros e pobres sejam apresentados como grupos e não como indivíduos, e desde que

tais agrupamentos sejam concebidos como geneticamente constituídos, então não há como escapar do determinismo biológico (Oyěwùmí 2021, p. 32).

Em outro momento, lê-se:

Consequentemente, uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista. Como tal, invoca um olhar, um olhar de diferença, um olhar de diferenciação — o mais historicamente constante é o olhar generificado. Há um sentido em que expressões como ‘o corpo social’ e ‘o corpo político’ não sejam apenas metáforas, mas possam ser lidas literalmente. Não surpreende, portanto, que, quando o corpo político precisou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos tiveram de ser eliminados (Oyěwùmí, 2021, p. 28).

A somatocentralidade é o termo cunhado pela socióloga iorubana para expressar a onipresença do corpo na cosmovisão ocidental, que ao ser visto e nomeado ganha a dimensão política, ou seja, o raciocínio corporal somado a bio-lógica. A somatocentralidade somada a cosmovisão, delinea o caráter político do corpo, fazendo com que o corpo seja político tanto na perspectiva das discussões feministas de gênero, quanto nas discussões filosóficas acerca de liames sociais e formas de governo e em ambas áreas discursivas, a politicidade na cosmovisão somatocentral está atrelada ao tipo de anatomia corporal, pois definido o corpo como categoria fundamental para o ordenamento civil, o raciocínio corporal e o determinismo biológico foram estágios concomitantes à politicidade. Para exemplificar os impactos sociais da soma entre somatocentralidade e cosmovisão, é exemplificada a definição da mulher como Outro e o homem como Se. É através das características anatômicas, culturais e performáticas dos povos não ocidentais que estes foram nomeados, adjetivados e descritos epistemologicamente.

Com o alinhamento das categorias postas pela autora, é possível ponderar que a cosmovisão é constituída por fases. Na primeira, as

categorias epistemológicas e ontológicas são criadas a partir de argumentos bio-lógicos. Na segunda, o raciocínio corporal é intencificado através da formulação de premissas que naturalizam a bio-lógica e as dualidades epistemológicas e sociais furtos desta. Na última etapa, a naturalização iniciada na segunda fase está aceita e a partir destas são criados novos argumentos que reforçam as duas etapas anteriores, culminando na somatocentralidade. Embora a autora não coloque em etapas, tal como está disposto neste parágrafo, em sua crítica ao modo como a filosofia clássica produz seu conhecimento, é possível perceber o alinhamento da bio-lógica, do raciocínio corporal e da somatocentralidade. A saber, em sua crítica ao modo de produção de conhecimento da filosofia clássica, a autora pondera que embora cada autor por ela retomado detenha uma contribuição inegavelmente relevante e sejam expoentes, o corpo é um aspecto fundamental na filosofia, quer seja o negando, quer seja afirmando que o corpo não pode ser entendido como fonte confiável de razão. E a medida em que cria estas premissas sobre o corpo, estas teorias produzem contínuos desdobramentos sociais, naturalizando a ideia de dualidade entre corpo X mente, por exemplo, em que o corpo e as mensagens que o corpo manda são consolidadas a partir destas teorias como secundárias e não confiáveis e por fim, estes argumentos seguem sendo base para a criação de novos argumentos que corroborem estes argumentos, quer sejam os negando ou afirmando.

A ponderação acerca de como as teorias da filosofia clássica estão atreladas a cosmovisão, por tanto a bio-lógica e ao raciocínio corporal, são a universalização de suas premissas como as únicas e verdadeiras categorias possíveis para compreender uma sociedade, neste sentido, o raciocínio corporal presente na filosofia clássica está a concepção de corpo político tem como sinônimo o ordenamento civil, as leis, a *pólis*, as formas de governos, o povo e os governantes. No pensamento oyeuwumiano, não há uma ressignificação ou desassociação desta ideia já

solidificada pelos pensadores clássicos, contudo, em sua análise há uma chamada de atenção quanto a discrepância entre discurso e prática da visão sobre o corpo e como o caráter de politicidade está alinhavado como o corpo bio-lógico. Não sendo possível pensar a politicidade do corpo das mulheres iorubanas, porque não existia a concepção de mulheres na Iorubalândia pré colonial, logo os papéis sociais e políticos não estava determinados ao corpo anatômico, à medida que construiu seus apontamentos acerca da estrutura da cosmovisão.

Referente à cultura Iorubá, o corpo não era considerado como a base para a constituição política, contudo o corpo não ser um princípio organizacional não era sinônimo de imaterialidade nos liames da Iorubalândia. Segundo os relatos oyewumianos, as possibilidades e impossibilidades de acessos a posições e locais de poder não eram determinados pelo gênero, mas sim pela senioridade, ou seja, a pessoa mais velha detém maior poder social. Em outras palavras, na sociedade Iorubá pré-colonial, a organização não estava fundamentada em um determinismo biológico, mas sim na idade relativa de uma pessoa (Oyěwùní, 2021, p. 113).

3 Iorubalândia em foco: instituições e mudanças sociais

A idade relativa era parte significativa do modo de organização social dos Iorubás antes da colonização, pois compõe a senioridade. A senioridade era o princípio organizacional da Iorubalândia pré-colonial, em que a hierarquia social é estabelecida pela pessoa mais velha está em posição hierárquica superior que a mais nova, mas há na senioridade uma não fixação pois uma pessoa é concomitantemente mais velha e mais nova que outrem a depender da relacionalidade, ou seja, da relação estabelecida.

Azille Coetzee, filósofa especialista em feminismo, que em seus artigos *Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyèwùmí as a relational thinker* (2018) e *Sexual Difference and Decolonization: Oyèwùmí and Irigaray in Dialogue about Western Culture* (2018), descreve o dinamismo da senioridade, com argumentos que corroboram com os estruturados por Oyèwùmí de que as relações pré-coloniais não tinham suas “subjetividade fixadas em atributos físicos” (Coetzee, 2018, p. 5, tradução nossa)². Reafirmando que a complexidade do pensamento oyewumiano não está em negar ou transpor a categoria gênero, mas sim em demonstrar que o ser é construído a partir de si mas sempre em diálogo com a com a comunidade, ou, para usarmos o termo de Coetzee, com a sociedade, e que a colonização desconfigurou a relacionalidade a transformando em uma subjetividade identitária e individual de forma que o diálogo com a comunidade perde notoriedade. Defendendo que:

A obra de Oyèwùmí implica, portanto, que o sujeito fluido e relacional da filosofia africana não é dependente não concilia com a exclusão implícita da feminilidade. Seu trabalho mostra que o sujeito relacional não é singular, mas plural no sentido de que também contém o outro ou existe em conexão e em troca com o outro. Nesse quadro, a subjetividade não pode ser entendida como singular e imutavelmente masculina em exclusão do que é outro. Seu trabalho sugere, portanto, que o sujeito relacional da filosofia africana deve ser explicitamente reformulado e teorizado para refletir a multiplicidade, fluidez e equivalência de gênero que a relacionalidade implica (Coetzee, 2018, p. 10, tradução nossa)³.

² No original: “subjectivity was not fixed on the basis of physical attributes” (Coetzee, 2018, p. 5).

³ No original: Oyèwùmí’s work therefore implies that the fluid and relational subject of African philosophy is not dependent on, nor reconcilable with, the implicit exclusion of femininity. Her work shows that the relational subject is not singular, but plural in the sense that it also contains the other or exists in connection and in exchange with the (m)other. In this framework, subjectivity cannot be understood as singularly and immutably masculine in exclusion of that which is other. Her work therefore suggests that the relational subject of African philosophy should be explicitly reframed and theorised to reflect the gender multiplicity, fluidity and equivalence that relationality implies (Coetzee, 2018, p. 10).

A inexistência do gênero, na senioridade, não implicava a inexistência de “atributos femininos ou masculinos. Em vez disso é isenta de gênero porque os atributos humanos não são, em si, generificados” (Oyěwùmí, 2021, p. 255). O que traz Oyěwùmí causa uma reviravolta na epistemologia generificada, quer seja a que questiona o corpo, quer seja a teoria feminista, pois como bem afirmou Coetzze, a epistemóloga apresenta uma outra constituição epistemológica que também é ontológica, uma vez que não havendo um encadeamento social em que um corpo está fixamente superior ao outro, por tanto, havendo a relacionalidade na hierarquia, a não fixidez de quem é a pessoa com maior poder e com menor, são diluídas uma séria de binaridades existentes na cosmovisão.

Sendo a colonialidade apontada como o marco que mudou a organicidade da cultura Iorubá, que antes do contato britânico era descentralizada de um raciocínio corporal, mas centrada na hierarquia da senioridade, não preconizar o corpo para estabelecer os liames sociais significava preconizar outros princípios, no caso da Iorubalândia cosmoperceptiva, este foi o da chegada em *idilé*- linhagem. Quem chegava primeiro, quer seja pelo nascimento ou pelo casamento era considerada a pessoa mais velha e sendo mais velha, detinha mais poder em *ilé*. Por exemplo, *ọkọ* e *aya* são as nomeações atribuídas para quem nasceu e quem chegou pelo casamento, respectivamente, e ambas não designam o gênero, apenas o status de nascido ou quem adentrou a linhagem. Oyěwùmí argumenta que as relações de poder na cosmopercepção estavam estruturadas na conjunção de vários sentidos. Se na cosmovisão o olhar é um convite para diferenciar, na cosmopercepção a diferenciação é advinda pela relacionalidade.

Se para nós, que sofremos a influência ocidental do gênero, o universal é masculino e oposto ao feminino, os iorubanos por não terem concebido a binaridade de gênero antes da colonização, classificavam as coisas de acordo com termos agêneros e quando algo fugia ao que havia

sido estabelecido como comum, essa exceção era nomeada como não comum, mas sem a compreensão da oposição entre comum e incomum, como a entendemos. Por exemplo:

Os termos *akọ* e *abo* são usados para animais machos e fêmeas, respectivamente. Eles também são aplicados a algumas árvores frutíferas, como o mamão, e à ideia abstrata de um período no tempo, como o ano. Assim, *akọ ibépe* é um mamoeiro que não dá frutos; e *odún t'ó ya 'bo* é um ano frutífero (bom). [...] Como *akọ* e *abo* não são construídas de maneira oposta, o oposto de um ano bom (*abo*) não é um ano *akọ*. Um ano improdutivo é um ano que não é *abo*. Não há concepção de um ano *akọ* (Oyẹwùmí, 2021, p. 73).

Evitando a binaridade ou sobreposição entre iorubá e inglês, a diferença fundamental entre ambos reside no lugar social atribuído ao corpo. A cosmovisão, ao classificar de forma binária e oposta homem/mulher, e ao eleger o masculino como referência universal, constrói suas estruturas políticas, epistemológicas, individuais e coletivas em torno deste universal. Em relação às mulheres, estabeleceu-se a associação com a ausência do pênis, do poder e da razão. Por outro lado, na cosmopercepção iorubana, a estrutura política e cultural gira em torno da senioridade, o que significa que o poder é acessado ou atribuído à pessoa mais velha da comunidade. Essas diferenças podem ser exemplificadas na linguagem da seguinte forma:

Em inglês, à pergunta 'Quem estava com você quando você foi ao mercado?', alguém poderia responder: 'Com meu filho'. Para a mesma pergunta em iorubá, alguém responderia: *Ọmọ mìi* (Com minha cria ou prole). Somente se a anatomia da cria fosse diretamente relevante para o tópico em questão, a mãe iorubá acrescentaria um qualificador como, '*Ọmọ mìi ọkúnrin*' (Minha cria, o macho). Caso contrário, a ordem de nascimento seria o ponto de referência mais significativo socialmente. Nesse caso, a mãe iorubá diria: *Ọmọ mìi àkóbí* (Minha cria, nascida primeiro). Mesmo quando o nome da criança é usado, o gênero ainda não é indicado porque a maioria dos nomes iorubás é sem gênero (Oyẹwùmí, 2021, p. 84).

Em outro momento, temos:

O gênero é um discurso dicotômico sobre duas categorias sociais binariamente opostas e hierárquicas — homens e mulheres. Em função disso, devo assinalar, desde já, que o habitual destaque das categorias iorubás *obìnrin* e *òkùnrin*, respectivamente, como ‘fêmea/mulher’ e “macho/homem” é um erro de tradução. Esse erro ocorre porque muitas pessoas dedicadas ao pensamento, ocidentais e iorubás, influenciadas pelo Ocidente, falham em reconhecer que, na prática e no pensamento iorubás, essas categorias não são opostas nem hierarquizadas. A palavra *obìnrin* não deriva etimologicamente de *òkùnrin*, como ‘woman’ [‘mulher’] deriva de ‘man’ [‘homem’]. *Rin*, o sufixo comum de *òkùnrin* e *obìnrin*, sugere uma humanidade comum; os prefixos *obin* e *òkùn* especificam a variedade da anatomia. Não há concepção aqui de um tipo humano original contra o qual a outra variedade tenha que ser medida. *Èniyàn* é uma palavra sem gênero, específica para humanidade. Em contraste, ‘man’ [‘homem’], palavra que, em inglês, rotula humanos em geral, supostamente abrangendo machos e fêmeas, na verdade privilegia os machos. Está bem documentado que, no Ocidente, mulheres/fêmeas são o Outro, sendo definidas em antítese a homens/machos, que representam a norma (Oyěwùmí, 2021, p. 71).

Pensar o processo de invenção do gênero em uma cultura agênera, implica refletir a relação entre a linguagem e a identidade de um povo. Defendendo que, “a situação colonial produz dois tipos de pessoas: o colonizador e o colonizado [...], tanto o colonizador quanto os colonizados são presumidos como machos” (Oyěwùmí, 2021, p. 185), cabendo às mulheres um local outrificado, logo subalternas aos homens.

Com a introdução da bio-lógica na Iorubalândia, a cosmopercepção começou a sofrer modificações significativas. A senioridade, que era o principal critério para ocupar cargos de poder, foi substituída pelo gênero como o requisito principal. Essa mudança teve um impacto significativo, especialmente sobre *obìnrin*, que ao ser categorizada como mulher, teve sua imagem desvinculada do poder e liderança.

No entanto, *omọ* e *ọkùnrin* também foram afetados por essas mudanças. *Omọ* passou a ser meninos e meninas, e *ọkùnrin* foi definido como homem e posteriormente como reprodutor. Sua força de trabalho foi direcionada para atividades de catequização, transformando esses trabalhadores em missionários encarregados de converter as pessoas que os britânicos não conseguiam alcançar. E mesmo estando em posição superior em relação às mulheres iorubanas, com a chegada da monarquia britânica, os monarcas Iorubás ficaram sujeitos aos britânicos, o que resultou na perda da autonomia iorubana e na limitação do poder de *ọkùnrin*.

Além de modificações linguísticas e sociais, também houveram mudanças na estrutura de poder. A estrutura política na qual *ọbá* — governante — não estava submetido à senadores, ou para usar os termos oyewumianos conselheiros, perdeu reconfiguraram as relações e os costumes autóctones.

Em sua apresentação dos costumes autóctones Iorubás, Oyèwùmí entende que a fixação do ser, classificado binariamente como mulher ou homem gerou além da mudança epistemológica e política, ocorreu também uma mudança ontológica, pois como abordado em tópico anterior nas etapas da cosmovisão, a bio-lógica e o raciocínio corporal consolidam a classificação social dos corpos. Um exemplo de uma mudança social oriunda da classificação dos corpos e o desdobramento em normas sociais é a instituição *álè* e a mudança ocorrida após a cosmovisão.

A instituição *álè*, “que é melhor descrita como uma relação sexual entre *ọkùnrin* casados ou solteiros e *obìnrin* casadas” (Oyèwùmí, 2021, p. 111). Na Iorubalândia pré-colonial o casamento tinha a finalidade contratual de garantir a procriação, questões como quem tem acesso sexual a *obìnrin* viúva; quais os direitos de resguardo após o parto estavam reservados à *obìnrin*; se *ọkùnrin* jovens ou viúvos têm acesso

sexual irrestrito, são questões que a epistemologia iorubana perpassa, mas no presente texto interessa saber do acesso de *obìnrin* ao prazer. A restrição objetiva é justificada através do comparativo com a curtíssima permissibilidade de autonomia que nós mulheres temos sobre nossos corpos para demarcamos como parte da instituição social para onde e como desejamos expandir nosso gozo.

Sabendo que na cosmovisão ocidental a mulher está em subordinação constante ao homem e que o controle dos nossos corpos sempre esteve em perspectiva na dominação colonial, como bem elucidou Silvia Federici em *Calibã e a bruxa*, aqui cabendo também adicionarmos o marcador racial, que fetichiza e objetifica os corpos das mulheres negras nos colocando sempre como objeto público de desejo. É imprescindível retomar como a cosmopercepção autóctone iorubá concebeu este acesso.

No Ocidente a virgindade foi por séculos a moeda de troca de maior status social, à medida que a perda da virgindade antes do casamento condenava uma mulher à morte social e literalmente ou a classificação de meretriz, impura e devassa. Segundo Oyěwùmí, a fixação deste limite não era tão rígido na determinante direta à morte mas caso houvesse a perda da virgindade, o casamento estivesse acordado entre as famílias.

Para casar também era necessário o pagamento do dote, aos que não tivessem tal possibilidade, parece ser a solução a abstinência sexual ou *àlè*, não sendo descrita a homossexualidade como uma alternativa à abstinência aos *òkùnrin*, em referência a *obìnrin* não casadas não pareceu evidente a possibilidade destas em acessarem esta instituição. Mas se tratando das casadas, estas acessavam *àlè* estabelecendo relações para além da relação matrimonial, cujo objetivo era unicamente a reprodução. Nas palavras da autora:

Des-cobrimdo os sentidos: outras formas de pensar
o corpo político a partir de Oyèrónké Oyèwùmí

A relação *àlè* é muitas vezes emocional e sexualmente carregada, em contraste com a relação matrimonial, que tem a procriação como seu foco principal tanto para o *òkùnrin* quanto para a *obìnrin*. A instituição de *àlè* levanta questões sobre como os iorubás veem a sexualidade, uma questão que não pode ser tratada aqui. É suficiente dizer que no passado, e ainda hoje em muitos lugares, as questões de sexualidade não eram realmente questões de moralidade; o advento do cristianismo e do islamismo mudou isso. [...]. A tendência, desde a imposição do cristianismo e dos valores vitorianos, é reduzir a liberdade sexual para *obìnrin*. Consequentemente, é mais lógico postular que a instituição *àlè* possui profundas raízes autóctones — não poderia ter se originado com a moralização cristã sobre sexo ou as restrições vitorianas às mulheres (Oyèwùmí, 2021, p. 111).

Em sua descrição, o chancelamento colonial de *àlè* ser uma instituição pecaminosa aos costumes cristãos, possivelmente foi o motivo pelo qual as pessoas entrevistadas referiram-se a esta como algo que outras pessoas acessavam, mas não elas mesmas. Outro fator importante de ser tracejado é que a homossexualidade não é afirmada ou negada enquanto prática nesta instituição. Oyèwùmí refere que este termo é uma introdução também *estrangeira* — como disse a autora. Entretanto, como *àlè* fora um espaço de fuga à sexualidade e afetividade não atravessados pela moral cristã é possível refletirmos que houve outras permissividades diferentes das coloniais e realizar estas reflexões sem finalidade etnográfica de comprovação, faz parte de pensar como corpos não bio-logizados acessavam o prazer.

É evidente que não é possível categorizar que a existência desta instituição seja sinônimo de liberdade sexual para as pessoas iorubanas, mesmo porque, pensar nestes termos seria imputar-lhes as lentes da cosmovisão moderna, contudo é possível conceber que corpos não biológicos não estiveram atravessados universalmente pelo patriarcado, assim como a existência de *àlè* também sucinta a reflexão de que a possibilidade que *obìnrin* tinha de efetivamente acessar este lugar de permissão ao prazer sem culpa é uma importante instância social pois, como referido no excerto, se *obìnrin* engravidasse cabia a *òkùnrin* pagar

o dote para reivindicar o direito à paternidade, o que não implicava, segundo o relato oyewumiano, que *obìnrin* seria classificada socialmente como infiel, devassa, impura ou indigna, sua gestação furto da sua vivência em *àlè* não retirava sua senioridade relacional em sua família de origem, como ocorre na cosmovisão. A narrativa sobre *àlè* mostra que o acesso ao prazer já esteve possível tanto para *òkùnrin* quanto *obìnrin*.

4 Considerações finais

Seguindo com o que nos propõe Oyěwùmí em atentarmos para a relação do gênero com a linguagem e os desdobramentos na *pólis* do Ocidente, vai sendo evidenciado que em todos os âmbitos a generificação está presente. Sendo o universal o masculino, na perspectiva religiosa cristã a divindade suprema é descrita seguindo esta lógica, da mesma maneira que a mulher aparece como uma derivação do homem, na perspectiva política quem detém o poder de tomar decisões são os homens. Na literatura, que sofreu imensa influência religiosa, as mulheres foram construídas imagetivamente como biologicamente propensas ao desejo de maternar, afetuosas, frágeis, passionais e emocionalmente confusas, a somatória destes fatores formulou a cultura ocidentocêntrica como extremamente generificada em todos os meandros. Confluindo aos meandros generificados, nossa autora aponta que as teorias feministas eurocêntricas, ao tentarem combater e modificar os discursos que colocam a mulher como inferior, se mantiveram alinhadas à perspectiva biologizante da cosmovisão ocidentocêntrica, pois seus argumentos replicam o raciocínio corporal e prática da cosmovisão que pressupõe que todos os povos seguem sob a mesma falange cultural em que o gênero é uma invenção cultural universal que explica e justifica o patriarcado como um problema autóctone de todas as culturas do mundo. Para Oyěwùmí no que concerna a Iorubalândia, pressupor que anasexo era um fator condicional

para se deter poder é um equívoco pois ignora a realidade em que as relações de poder eram estabelecidas segundo a senioridade.

Generificar o poder, colocando que foram majoritariamente homens seus detentores e que as mulheres estiveram em menor destaque é ler a Iorubalândia com os olhos do Ocidente. Além de implicar a perspectiva de ordenamento civil ocidental ao ordenamento iorubá, a visão ocidental consegue firmar caminho como perspectiva também dos próprios africanos ao voltarem-se sobre sua história.

Sem apresentar uma defesa de retomada dos princípios autóctones de seu povo mesmo demonstrando como estes costumes sem a somatocentralidade possibilitou que o poder não estivesse engessado a partir de uma classificação anatômica, encerro esta apresentação dos conceitos que permeiam a obra de Oyěwùmí, seguindo sua reflexão de não defender uma centralidade da cosmopercepção, mas com a apresentação de um horizonte ancestral que materializa a frase que muitos panafricanistas têm falado: *o futuro é ancestral*. Significando que redirecionar os sentidos e as pesquisas ao conhecimento de costumes autóctones permite conhecer outras formas de conceber o mundo e a partir deste conhecimento, é possível que sejam utilizados como outras ferramentas para pensar questões contemporâneas. Conhecer a cosmopercepção, significa entender que o corpo bio-lógico não é o fim em si mesmo e que a visão não é a única forma de aprender a si e ao mundo.

Referências

AMADIUME, If. *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. London: Zed Books, 1987.

Bakare-Yusuf, B. Yoruba's don't do gender: *A critical review of Oyeronke Oyewumi's 'The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Nigéria: Feminist Africa, 2004. Disponível em: https://kipdf.com/yoruba-s-don-t-do-gender-a-critical-review-of-oyeronke-oyewumi-s_5b158d447f8b9aa0638b460e.html. Acesso em: 05 jun. 2022.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado em Educação, na área de Filosofia da Educação, São Paulo: FEUSP, 2005.

COETZEE, Azille. *Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyèwùmí as a relational thinker*. South Africa: Rivera Open, 2018. Disponível em: <http://riverapublications.com/article/feminism-is-african-and-other-implications-of-reading-oyeronke-oyewumi-as-a-relational-thinker>. Acesso em: 25 jun. 2022.

FANON, Frantz. *Pele negras, máscaras brancas*. Trad. Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, 1984. Disponível em: <https://goo.gl/VFjdjq>. Acesso em: 02 out. 2020.

GORDON, Lewis. *Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyèwùmí*. Blog of the APA (American Philosophical Association). Trad. Wanderson Flor do Nascimento, 2018. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/lewis_gordon_-_o_pensamento_decolonial_africano_de_oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%95w%C3%B9m%C3%AD.pdf.

LUGONES, Maria. *The coloniality of gender. In Worlds & Knowledges Otherwise*, Palgrave, 2008. Disponível em: https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v2d2_Lugones.pdf. Acesso em: 01 ago. 2022.

MATORY, Lorand J. *Sex and the empire that is no more: gender and the politics of metaphor in Oyo Yoruba religion*. University of Chicago, 1991.

Des-cobrimdo os sentidos: outras formas de pensar
o corpo político a partir de Oyèrónké Oyèwùmí

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Oyèrónké Oyèwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 10. n. 2, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49121>. Acesso em: 20 jan. 2023.

NZEGWU, N.; BOCKOVER, M.; FEMENIAS, M. L.; CHAUDHURI, M. How (If at All) is Gender Relevant to Comparative Philosophy? In: *Journal of World Philosophies*, v. 1, n. 1, 2016. Disponível em: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/jwp/article/view/624>. Acesso em: 12 ago. 2022.

OYÈWÛMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

OYÈWÛMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Trad. Juliana Araújo Lopes. Vol. 1. Dakar: CODESRIA, 2004. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 10 mai. 2021.

OYÈWÛMÍ, Oyèrónké. *Jornada pela academia*. Trad. Aline Matos da Rocha. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-Journey-Through-Academe>. Acesso em: 10 mai. 2021.

OYÈWÛMÍ, Oyèrónké. Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas. *Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies*, n. 25, n. 4, Feminisms at a Millennium, 2000. Trad. Aline Matos da Rocha.

OYÈWÛMÍ, Oyèrónké. Potências filosóficas de uma reflexão. In: *Problemata: Fil.* v. 10. n. 2, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49121>. Acesso em: 10 mai. 2021.

PLATÃO, *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

ROCHA, Aline Matos da. *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault* (Dissertação em Filosofia). Faculdade De Filosofia Programa De Pós-Graduação Em Filosofia, Universidade Federal de Goiás, 2018.

SEGATO, Rita Laura. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, n 2, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2003000200006>. Acesso em: 01 ago. 2022.

Vieses implícitos, expansividade branca e a percepção racializada do espaço

*Felipe Nogueira de Carvalho*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.04>

1 Introdução

Durante as últimas décadas, pesquisas empíricas em psicologia social e cognitiva têm mostrado uma influência cada vez maior dos chamados “vieses implícitos” sobre a cognição e a percepção social, principalmente no domínio racial. Estudos mostram que homens negros tendem a ser percebidos como maiores, mais fortes e mais agressivos do que homens brancos do mesmo tamanho e porte físico (Wilson, Hugenberg & Rule, 2017), que juízes brancos na NBA tendem a marcar faltas com mais frequência quando jogadores negros estão envolvidos (Price & Wolfers, 2010), que rostos racialmente ambíguos são desproporcionalmente identificados como negros quando exibem expressões raivosas e como brancos quando exibem expressões contentes (Hugenberg & Bodenhausen 2004), que rostos negros com expressões neutras são mais prontamente categorizados como hostis em comparação a rostos brancos com as mesmas expressões (Hugenberg & Bodenhausen, 2003), entre outros.

Todos esses resultados são explicados pelos pesquisadores como casos de “vieses implícitos”, ou associações automáticas entre rostos negros e qualidades negativas aprendidas por exposição a estereótipos

¹ Professor adjunto de Filosofia na Universidade Federal de Lavras.
Email: felipe.nogueira@ufla.br

culturais preconceituosos, que guiam a cognição e o comportamento sem que os sujeitos tenham consciência disso. O conceito de “viés implícito” ganhou popularidade a partir do teste de associação implícita (doravante TAI) desenvolvido por Anthony Greenwald e colaboradores (Greenwald, McGhee & Schwarz, 1998), em que os participantes deveriam apertar uma tecla no computador cada vez que um rosto negro ou uma palavra denotando uma qualidade negativa aparecesse na tela (feio, sujo, perigoso, etc.), e uma tecla diferente cada vez que um rosto branco ou uma palavra denotando uma qualidade positiva fosse percebida (belo, corajoso, admirável, etc.). Em seguida as instruções se invertiam, e os participantes deveriam apertar uma tecla no computador cada vez que um rosto negro ou uma qualidade positiva aparecesse na tela, e uma tecla diferente cada vez que um rosto branco ou uma qualidade negativa fosse percebida. A maior parte dos participantes demonstrou preferência implícitas por rostos brancos, isto é, uma maior rapidez para associar rostos brancos a qualidades positivas e rostos negros a qualidades negativas.

Para explicar esse resultado, Greenwald e seus colaboradores usaram o conceito de “viés implícito” para se referir ao estado mental resultante da associação automática entre um conceito como [homem negro] e um conceito como [perigoso], que faz com que os participantes do teste sejam mais rápidos em apertar uma tecla do computador quando rostos negros aparecem associados a qualidades negativas. Como nos estudos supracitados os autores encontraram uma correlação entre percepções enviesadas e preferência por rostos brancos em um TAI racial, essas percepções são explicadas pela presença de estados mentais associativos caracterizados como vieses implícitos, que por sua vez são resultados de exposição a estereótipos culturais preconceituosos (de que homens negros são perigosos, por exemplo).

Mas embora o TAI já tenha sido amplamente utilizado para detectar vieses implícitos em relação a diferentes categorias sociais, como

gênero, idade, peso, sexualidade, etc.², não é claro que essa mesma metodologia possa ser utilizada para investigar vieses implícitos no modo como certos espaços públicos são percebidos. Será que a percepção desses espaços pode ser, em algum sentido, racialmente enviesada? Esta será a pergunta que guiará a discussão do presente artigo.

Por um lado, é possível pensar um uso possível desta metodologia para investigar vieses implícitos na percepção do espaço. Se pensarmos em um TAI envolvendo fotografias de espaços tipicamente negros (como um terreiro de candomblé) ou tipicamente brancos (como um clube de golfe de elite) e palavras denotando qualidades positivas e negativas, poderíamos esperar que a maior parte dos participantes fosse mais rápida em associar espaços tipicamente negros a qualidades negativas, e espaços tipicamente brancos a qualidades positivas.

Há, no entanto, algumas limitações metodológicas importantes em um estudo como esse. Em primeiro lugar, ele apenas replica a preferência por rostos brancos encontrada em um TAI racial típico; como os espaços representados nas fotografias são predominantemente ocupados por pessoas negras (terreiro de candomblé) ou brancas (clube de golfe), esse resultado poderia ser explicado simplesmente pela preferência do participante por rostos brancos já estabelecida em outros estudos. Em segundo lugar, como os vieses implícitos são, nesse paradigma, associados a estereótipos socioculturais, um TAI desse tipo nos permitiria investigar apenas espaços tipicamente negros ou brancos, como os casos do terreiro de candomblé ou do clube de golfe. Mas o que dizer de espaços que não são, a princípio, associados a um estereótipo racial forte, como uma universidade, uma praça pública no centro da cidade ou uma conferência de filosofia? Se é a exposição a estereótipos culturais preconceituosos que causa as associações automáticas

² Ver os testes disponíveis em: <https://implicit.harvard.edu/implicit/brazil/selectatest.jsp>, acesso em: 03 ago. 2023.

detectadas por vieses implícitos, então a ausência de estereótipos raciais associados a esses espaços nos levaria a supor que tais espaços sejam percebidos como racialmente neutros.

No entanto, será que a percepção desses espaços como racialmente neutros não poderia ser na verdade uma percepção racialmente enviesada? Esta será a sugestão explorada nesse artigo. Mas para clarificar esse ponto, será necessário primeiramente repensar o conceito de vieses implícitos para além de associações conceituais automáticas oriundas de estereótipos culturais. A partir do trabalho de Céline Leboeuf (2020), defenderei que vieses implícitos devem ser pensados como *hábitos perceptuais corporificados*, ou modos socialmente aprendidos de se engajar com diferentes aspectos do mundo social. Nesta concepção, a impressão de neutralidade racial é oriunda de um hábito perceptual corporificado que chamaremos de “expansividade branca”, em que o espaço é percebido em termos de mobilidade e oportunidades de ação, em contraste à constrição não-branca, em que o espaço é ocupado e percebido em termos de restrição e impedimento. Isto quer dizer que a percepção desses espaços como racialmente neutros é em si um sintoma de privilégio e não de competência. Confrontar a racialidade implícita desses espaços demanda o que o filósofo George Yancy (2015) chama de “de-suturação” da experiência, uma abertura afetiva e epistêmica que expõe a ilusão de neutralidade e a reconceitualiza como opressora para os não-brancos que ocupam esses mesmos espaços.

A estrutura do artigo será a seguinte. Na próxima seção explorarei mais a fundo a noção de “vieses implícitos”, desde as concepções mentalistas e associacionistas oriundas do teste de associação implícita até a noção de hábito perceptual corporificado proposta por Céline Leboeuf, argumentando a favor desta última como a forma mais útil de se pensar em vieses implícitos. Em seguida, na seção 3, usarei a noção de hábito perceptual corporificado para introduzir a “expansividade branca” como um tipo específico de hábito racial, mostrando como ele se

manifesta na experiência vivida de sujeitos não-brancos ao fazê-los perceber os espaços que habitam em termos de expansão e permissibilidade. Finalmente, a seção 4 sugerirá algumas formas em que este hábito poderá ser quebrado, a partir da noção de “de-suturação” proposta por George Yancy. Desta forma, teremos um poderoso conceito em mãos para pensar a racialização do espaço em termos de estruturas experienciais pré-reflexivas que moldam a forma como o espaço é percebido a partir de categorias raciais, além de uma sugestão promissora para quebrá-las.

2 O que são vieses implícitos?

“Viés implícito” é um construto psicológico proposto com o intuito de elucidar uma gama de fenômenos nos quais os comportamentos de um sujeito em relação a um determinado objeto x não podem ser explicados por suas crenças reflexivas acerca de x , mas precisam recorrer a certas atitudes em relação a x que, supostamente, operam sob o radar da sua consciência. Esse construto surgiu com o desenvolvimento das chamadas *medidas indiretas de atitudes* nas décadas de 1970 e 1980, nas quais os participantes não são questionados diretamente sobre suas preferências em relação a x , mas são instruídos a se engajar em comportamentos que têm como objetivo detectar expressões automáticas dessas atitudes. O que quer que essas medidas indiretas detectem é o referente de um “viés implícito”. Dado que frequentemente há um desalinhamento entre as crenças reflexivas dos sujeitos e suas avaliações supostamente “inconscientes”, essas últimas passaram a ser denominadas *atitudes implícitas* ou *vieses implícitos* (Payne & Gawronski, 2010)³.

³ É uma questão controversa se *atitudes implícitas* e *vieses implícitos* equivalem à mesma coisa, e se a inconsciência é uma marca constitutiva de vieses implícitos. Para uma discussão aprofundada cf. Brownstein *et al.*, 2019.

A medida indireta de atitudes mais popular é, sem dúvida, o supracitado teste de associação implícita, já realizado por milhares de pessoas dos mais diversos países e frequentemente visto em manchetes e colunas nos principais veículos de comunicação ao redor do mundo.⁴ Outras medidas indiretas menos conhecidas do grande público, mas ainda populares na psicologia empírica, são a *Evaluative Priming Task* (Fazio *et al.*, 1986) e a *Affect Misattribution Procedure* (Payne *et al.*, 2005).

Essas medidas indiretas foram recentemente alvo de duras críticas por parte de Edouard Machery (2022), que mostrou que, apesar de seu sucesso popular, elas são em geral pouco confiáveis, apresentam resultados variáveis ao longo de testes subsequentes, têm baixa validade preditiva no que se refere ao comportamento, e não fornecerem nenhuma evidência de que o que está sendo mensurado é uma atitude implícita que impacta causalmente o comportamento e não algo meramente epifenomenal. Essas críticas desferiram um duro golpe no programa de pesquisa dos vieses implícitos e colocaram desafios consideráveis a esse construto psicológico, tanto em termos conceituais quanto metodológicos. Dito isso, será que ainda há uma noção teoricamente útil de viés implícito que possa ser usada para investigar a racialização de nossa percepção do espaço, conforme afirmado neste artigo?

Defenderei aqui uma resposta afirmativa. No entanto, para fazê-lo, apresentarei a seguir uma noção de viés implícito que difere significativamente da maneira como este construto é normalmente definido na psicologia empírica, e que não depende da confiabilidade e

⁴ Como por exemplo o estadunidense *New York Times*: (<https://www.nytimes.com/2015/01/04/upshot/the-measuring-sticks-of-racial-bias-.html>, acesso em 01 ago. 2023), o francês *La Tribune* (<https://www.latribune.fr/opinions/tribunes/recrutement-inclusif-comment-com-trer-les-biais-cognitifs-935358.html>, acesso em: 01 ago. 2023) e o brasileiro *Folha de São Paulo* (<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ronaldolemos/2020/06/confrontando-o-preconceito-racial.shtml>, acesso em 01 ago. 2023), entre muitos outros.

Vieses implícitos, expansividade branca e a percepção racializada do espaço

validade preditiva de medidas indiretas como o TAI. A partir de ferramentas teóricas da tradição fenomenológica, me basearei no trabalho de Céline Leboeuf (2020) para reconceitualizar os vieses implícitos como *hábitos perceptuais corporificados*, ou modos socialmente aprendidos de interagir com o mundo social que são colocadas em ação em contextos específicos e integradas em estruturas sociais mais amplas. Assim, deixarei de lado os modelos mentalistas associacionistas pressupostos por grande parte da literatura empírica, nos quais os vieses implícitos são estados semelhantes a crenças inconscientes que resultam de processos associativos automáticos entre conceitos⁵.

Para Céline Leboeuf (2020, p. 41), “vieses implícitos não devem ser concebidos como estando dentro da cabeça das pessoas, mas sim como algo corporificado e social”. A noção de hábito que Leboeuf utiliza vem de William James (1890/1950), como rotinas comportamentais que melhoram o desempenho ao facilitar os movimentos necessários para concluir uma tarefa, e nas quais há pouca ou nenhuma atenção consciente. Quando aprendemos a dirigir um carro pela primeira vez, por exemplo, as diferentes subtarefas envolvidas no processo (mudar a marcha, olhar no retrovisor, etc.) são cognitivamente exigentes e requerem atenção consciente. À medida que nossa prática melhora com o tempo esses movimentos se tornam habituais, e aprendemos a posicionar automaticamente nossos corpos e executar com maestria uma série de ações motoras que levarão ao sucesso da atividade. É a diminuição da atenção consciente que ocorre com a prática e a fluidez com que as rotinas comportamentais são executadas que fazem com que esses hábitos pareçam “inconscientes” ou “automáticos”.

⁵ Para um exemplo ver o Modelo Avaliativo Associativo-Proposicional de Gawroski & Bodenhausen (2011).

A ideia de hábitos perceptuais, por sua vez, vem de Merleau-Ponty (1945/2022), que argumentou fortemente contra a ideia de que a percepção é um mero registro passivo das características sensoriais de objetos externos. Pelo contrário, para Merleau-Ponty, aprendemos a ver de maneira muito semelhante a como aprendemos a dirigir um carro, ou seja, aprendendo a orientar nossos corpos para melhor manipular os objetos e engajar com o mundo à nossa volta. Em outras palavras, perceber objetos materiais como portas e cadeiras é perceber objetos que já estão pré-reflexivamente imbuídos de significado e que são experienciados como estando acessíveis a nós, em relação aos quais podemos realizar várias ações como sentar, abrir, empurrar, etc.

Aprendemos, portanto, a perceber objetos materiais adquirindo certos hábitos perceptuais, que incluem habilidades como postura apropriada, orientação do corpo, direção do olhar, padrões atencionais, etc., que nos ajudam a lidar com vários aspectos do mundo físico e social. Como Merleau-Ponty (1945/2022, p. 212) coloca, quando adquirimos um hábito perceptual adquirimos “um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio”. E, claro, as outras pessoas são uma parte fundamental do nosso mundo, por isso é esperado que adquiramos hábitos perceptuais em relação a pessoas de diferentes grupos sociais que nos ajudam a navegar pelo mundo social de forma habilidosa. Esses hábitos proveem um esquema sobre como responder e interagir com outras pessoas em diferentes contextos. A percepção de nossos próprios pais, por exemplo, é muito diferente da percepção de um professor, um policial ou um estranho na rua, no sentido de que cada um desses encontros envolve diferentes posturas, disposições comportamentais e orientações corporais. Para cada um desses grupos sociais, podemos dizer que adquirimos um hábito perceptual distinto, que será mais ou menos adaptado a cada contexto de interação.

No entanto, não enfrentamos o desafio de como interagir com diferentes aspectos do mundo social por conta própria, por tentativa e

erro. Ao invés disso, nosso processo de aprendizado é profundamente intersubjetivo e sustentado pelo contexto sociomaterial no qual ele ocorre, e a maior parte de nossos hábitos corporificados são adquiridos observando, imitando e interagindo com outros membros de nosso grupo social. A forma como os outros à nossa volta se comportam e interagem com o mundo, por sua vez, está incorporada em estruturas sociais mais amplas e influenciada por categorias sociais como gênero, classe, raça, e assim por diante, e reforçada por instituições que ajudam a manter e transmitir essas estruturas (escola, tradições religiosas, família, etc.). Isso significa que desenvolvemos hábitos perceptuais que são não apenas semelhantes aos de nossos cuidadores e grupo social mais restrito, mas também aos de nosso grupo social mais amplo.

Na introdução desse artigo vimos diversos estudos que mostram que homens negros tendem a ser percebidos como mais agressivos e hostis do que homens brancos. Esses resultados podem ser interpretados a partir da noção de hábitos perceptuais corporificados, segundo a qual os participantes dos experimentos estão colocando hábitos raciais em ação, isto é, mobilizando formas socialmente aprendidas de perceber e interagir com homens negros estruturadas pela categoria social da branquitude. Para citar Leboeuf (2020, p. 48, grifo meu), “ter um viés implícito significa simplesmente **usar o corpo de maneira enviesada**”. Assim, quando falamos de hábitos perceptuais corporificados, a qualificação desses hábitos como *perceptuais* não deve nos levar a pensar em um simples registro de características sensoriais. Pelo contrário, hábitos perceptuais são processos heterogêneos que envolvem elementos diversos como padrões de resposta motora, disposições afetivas, posturas e orientações corporais, e assim por diante.

Para explicar o elemento social de hábitos perceptuais corporificados, Leboeuf utiliza o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1980), que visa capturar o papel de estruturas sociais mais amplas na organização de nossas percepções e movimentos corporais habituais de

forma coordenada e sistemática, de acordo com categorias sociais como raça, classe, gênero, etc. Essa abordagem é importante porque retira os vieses implícitos de dentro da cabeça das pessoas — como é pressuposto pela psicologia empírica — e os reposiciona como propriedades do ambiente social externo, como formas habituais de negociar o mundo que são herdadas, praticadas e transmitidas por grupos sociais mais amplos através de práticas socioculturais e institucionais.

Na verdade, para Bourdieu, hábitos são ao mesmo tempo uma propriedade de indivíduos e uma propriedade do mundo social. Podemos falar, por exemplo, do “hábito de tomar chimarrão” tanto como um hábito da população gaúcha em geral, quanto como um hábito de Joana, uma mulher gaúcha em particular. Isso significa que, embora o hábito seja praticado por Joana em contextos específicos, o hábito está amplamente disponível em seu contexto social e é estruturado por ele. Joana provavelmente adquiriu esse hábito observando, aprendendo com e imitando outras pessoas ao seu redor, e só podemos explicar por que Joana tem esse hábito a partir de estruturas e normas sociais mais amplas que estão em operação na região geográfica de Joana.

Mas como os hábitos são ao mesmo tempo propriedades de indivíduos e propriedades do mundo social, há uma retroalimentação contínua entre ambos os níveis, de modo que não apenas os hábitos sociais estruturam hábitos individuais, mas os hábitos individuais também contribuem para sedimentar hábitos sociais. Quando ativistas negros conscientizam sobre certos usos racistas da linguagem, por exemplo, isso pressiona os indivíduos a pararem de usar certos termos em seu discurso, o que, ao longo do tempo, resulta em uma mudança no hábito social mais amplo, na medida em que as disposições para empregar um certo tipo de linguagem são modificadas pelo comportamento individual.

Portanto, a partir de agora, sempre que mencionarmos o conceito de vieses implícitos, ele deve ser compreendido, seguindo Leboeuf, como *hábitos perceptuais corporificados*. Essa formulação busca capturar o fato de que nossas formas habituais de interagir com o mundo são condicionadas por nosso ambiente social, e que tipicamente empregamos esses padrões habituais de respostas (motoras/afetivas/corporificadas) com pouca atenção consciente.

Agora que temos uma noção mais clara do que sejam vieses implícitos, podemos usar esse conceito para investigar a questão principal deste artigo, a saber: o que significa ter uma percepção enviesada (racializada) do espaço? De que forma usamos nosso corpo para agir e locomover por diferentes espaços a partir de categorias raciais? Responder estas questões será a tarefa principal da próxima seção.

3 Expansividade branca como hábito perceptual corporificado

Hábitos perceptuais corporificados não moldam apenas a forma como percebemos e interagimos com membros de diferentes categorias sociais. Independentemente de nossas interações intersubjetivas, hábitos perceptuais corporificados influenciam também nossos gostos, preferências, a forma como nos movemos e nos locomovemos pelo espaço, e como nos envolvemos com bens sociais, materiais e epistêmicos que são acessados e transmitidos de dentro de nosso grupo social.

A análise de papéis de gênero de Iris Marion Young (2005) pode ser útil para uma melhor compreensão desse ponto. A partir dos estudos de Erwin Straus sobre como meninos e meninas arremessam uma bola, observou-se que os meninos eram mais expansivos e utilizavam mais força e mais espaço físico no arremesso, enquanto as meninas eram mais tímidas e contidas. Mas se Straus, no estudo original, explicou esta

diferença em termos biológicos⁶, Young (2005, p. 31), a partir de Simone de Beauvoir (1949/2009), enfatiza como papéis de gênero socialmente aprendidos determinam “um conjunto de estruturas e condições que delimitam a situação típica de ser mulher em uma dada sociedade, assim como a forma típica como essa situação é vivida pelas próprias mulheres”.

Traduzindo no vocabulário do presente artigo, podemos dizer que hábitos perceptuais corporificados de gênero determinam não apenas como iremos perceber e interagir com pessoas de diferentes gêneros, mas também nossos gostos, preferências, disposições para sentir, pensar, afetar e ser afetado, além do próprio modo como movemos e posicionamos nossos corpos para interagir com diferentes aspectos do mundo. Como diz Young (1980, p. 32) mais uma vez, “mulheres geralmente abordam envolvimento físico com as coisas com timidez, incerteza e hesitação. Normalmente, não temos confiança em nossos corpos para alcançar nossos objetivos”. O que os estudos de Straus mostram, na verdade, são hábitos de gênero socialmente aprendidos sendo colocados em ação por meninas e meninos.

A partir das observações acima, podemos começar a entender o que é um hábito perceptual corporificado racial. De acordo com a presente proposta, o hábito corporificado da branquitude pode ser compreendido em termos de *expansividade branca*: uma forma de agir, se locomover e ocupar o espaço em termos de expansão e permissividade, como se todo o espaço estivesse amplamente disponível para ser ocupado, desfazendo os limites entre o que está “dentro” e o que está “fora”; tudo passa a ser parte de um mesmo espaço amplamente acessível ao agente branco. Em contraste, agentes negros percebem muito bem tais limites e sabem que alguns espaços e estabelecimentos estão fora dos limites de suas possibilidades de ação, sob pena de serem interpretados

⁶ Cf. Young, 2005, p. 27-28.

como violentos e ameaçadores. Em contraposição à expansividade branca, encontramos, portanto, a constrição não-branca.

Esse hábito racial corporificado pode nos ajudar a entender como a percepção de espaços que não estão, a princípio, associadas a um estereótipo racial forte — como uma praça pública, uma universidade ou uma conferência de filosofia — pode ainda sim ser racialmente enviesada. Como tais espaços não ativarão categorias raciais específicas, eles serão percebidos por agentes brancos como racialmente neutros, isto é, como espaços em que membros de qualquer grupo racial podem agir e se locomover com igual destreza e permissividade. Suas próprias habilidades de ação, por sua vez, não aparecem em sua experiência como racialmente marcadas, diferente de agentes negros, que percebem claramente como suas próprias restrições de movimento são efeitos da racialização. Mas, como veremos no restante deste artigo, a percepção do espaço como racialmente neutra é em si um viés racial que contribui diretamente para a manutenção do racismo e a exclusão de agentes não-brancos desses espaços. Mas antes de clarificarmos esse ponto, será preciso dizer algumas palavras sobre o que é “perceber” os espaços que ocupamos e pelos quais nos locomovemos.

Como vimos na seção anterior com Merleau-Ponty, a percepção não deve ser pensada como um mero registro passivo de propriedades sensoriais do mundo exterior, mas como uma atividade intimamente ligada às ações do agente no mundo. Em outras palavras, não percebo o layout de meu escritório simplesmente em termos de objetos inertes com diferentes cores, formas e tamanhos, mas sim em termos de objetos já imbuídos de significado e com os quais posso interagir para a execução de tarefas diversas. Isto é, a percepção do meu escritório é uma atividade habilidosa em que diferentes objetos, desde os livros na estante até a xícara de café ao lado do computador, são percebidos como estando disponíveis para a ação e manipulação. Perceber o espaço que ocupamos é, portanto, saber interagir com as possibilidades de ação que esse espaço

nos apresenta. Dito de outra forma, a espacialidade que a percepção nos apresenta é uma *espacialidade vivida*, de acordo com as habilidades, aparato sensorio-motor e histórico de interações do agente em seu meio. A estante que é percebida por mim como um local para guardar (e acessar) livros, pode ser percebida por meu gato como um local confortável de repouso.

Desta forma, os diferentes espaços públicos pelos quais nos movimentamos, como ruas, praças, restaurantes, estabelecimentos comerciais, universidades, conferências de filosofia, etc., serão racializados em virtude das diferentes formas de espacialidade vivida que cada grupo racial experiencia nesses espaços, a partir de diferentes hábitos perceptuais corporificados. Enquanto um agente branco tipicamente experiencia uma loja de departamento em termos de expansão e permissibilidade, em que praticamente qualquer item da loja está potencialmente disponível para manuseio e aquisição, um agente negro irá experienciar o mesmo espaço em termos de impedimento e restrição, profundamente ciente de que qualquer movimento seu pode ser interpretado por outros consumidores e por agentes de segurança como um ato de violência e ameaça. Diferentes espacialidades vividas, diferentes hábitos raciais corporificados, tornando o espaço profundamente racializado ainda que ele não apareça desta forma para agentes brancos.

Esse ponto pode ser visto facilmente na análise fenomenológica da branquitude desenvolvida por Sarah Ahmed (2007). Ahmed argumenta que a branquitude pode ser compreendida em termos de uma orientação pré-reflexiva no espaço na qual uma série de coisas, como objetos materiais, aspirações, habilidades, questões de investigação, carreiras profissionais, etc., são experienciadas como ao alcance e disponíveis para manipulação e exploração. Essa orientação pré-reflexiva é herdada de, e transmitida a, outras pessoas brancas, e reforçada por instituições que ajudam a mantê-las no lugar. Como tal, pessoas brancas

tipicamente ocupam e se movem através do espaço de maneira mais expansiva em relação a outros grupos raciais não-brancos, como se o próprio espaço, juntamente com sua estrutura sóciomaterial, estivesse sempre disponível para ser legitimamente ocupado (Sullivan, 2006). Essa orientação pré-reflexiva da branquitude pode ser entendida aqui como um *viés racial*, no sentido de ser uma forma habitual e corporificada de se engajar com objetos, pessoas e lugares estruturada pela categoria racial à qual se pertence.

No cerne da racialização, portanto, está justamente a espacialidade vivida de diferentes grupos raciais. Como diz Shannon Sullivan (2006, p. 147), “a raça de um sujeito, que constitui sua experiência vivida, é parcialmente composta pelos espaços em que se é admitido”. Ou seja, a espacialidade vivida por agentes brancos e negros constitui, ao mesmo tempo em que é constituída, pela supremacia e privilégios brancos. Mas como o espaço é experienciado por agentes brancos sem nenhum tipo de fricção ou resistência, sua estrutura racializada não aparece em sua experiência, sendo então percebido como racialmente neutro. Mas dado que o espaço é na verdade racializado, essa neutralidade é ilusória. Se quisermos, portanto, tornar tais espaços mais inclusivos, será preciso quebrar a ilusão de neutralidade que constitui a expansividade branca. Para isso, o conceito de “de-suturação” de George Yancy (2015) pode ser útil, como será explicado na próxima seção.

4 De-suturação

Vimos anteriormente que o hábito perceptual corporificado associado à branquitude — caracterizado aqui como *expansividade branca* — faz com que o espaço seja vivido (percebido) em termos de expansão e permissibilidade, ainda que esta estrutura não seja marcada na experiência como racializada. Isso torna os espaços pelos quais agentes brancos tipicamente circulam como espaços excludentes para

agentes não-brancos, pois os brancos não percebem que esta estrutura experiencial não é universal, isto é, que agentes não-brancos experienciam os mesmos espaços em termos de impedimentos e restrições, e, mais do que isso, que essas restrições estão diretamente ligadas à expansão e permissibilidade experienciada por agentes brancos. Afinal de contas, a confiança atribuída a um agente branco para que possa agir e se movimentar livremente por um dado espaço (por exemplo, passear em uma loja de departamento sem ser seguido por um segurança) é fundamentada sobre a construção de agentes negros como moralmente suspeitos, e sobre a *distância* de agentes brancos desta imagem de suspeição. É preciso, portanto, que os brancos percebam que a expansão e permissibilidade características de sua espacialidade vivida é uma marca de privilégio e não (ou não apenas) de competência, que oprime e exclui não-brancos desses espaços. Como diz George Yancy (2015, p. xii):

A realidade social, psicológica e fenomenológica da raça para os brancos é constituída através da matriz intersubjetiva e interpessoal em termos da qual os brancos realizam um modo compartilhado de ser-racializado-no-mundo, uma forma de estar-no-mundo que é marcada como benigna e natural, mas é nefastamente opressora e astuciosamente enganadora.

Quebrar esta ilusão de neutralidade não é fácil. Como já nos mostrou Charles Mills (1997/2022), a supremacia e o privilégio brancos só podem ser sustentados por um tipo de ignorância ativa da parte dos brancos. Esta ignorância não é puramente negativa, isto é, algo que diz respeito somente a uma ausência de conhecimento. É, sobretudo, um bloqueio coletivo, um acordo tácito que sustenta ativamente o que Mills chama de *ignorância branca*, algo que está constitutivamente ligado ao que é ser branco em uma sociedade racista. E uma das formas em que esta ignorância se manifesta é, justamente, através da ilusão de neutralidade da espacialidade vivida da expansividade branca, que faz

Vieses implícitos, expansividade branca
e a percepção racializada do espaço

com que os brancos não percebam a violência e opressão da racialização presente nesses espaços. Como diz Mills (1997/2002, p. 52),

[...] em questões relacionadas a raça, o contrato racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, um padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que os brancos, em geral, não serão capazes de compreender o mundo que eles próprios criaram.

O mecanismo psicológico pelos quais os brancos sustentam sua ignorância foi descrito por George Yancy (2015, p. xv) como *suturação*, ou “formas de fechamento e proteção contra interações axiológicas e corporificadas não-brancas, fissuras epistêmicas e rupturas normativas brancas”. Alguns exemplos de suturação envolvem casos em que agentes brancos se desviam de acusações de opressão e injustiça através do humor (“era só brincadeira”), desdém (“que exagero”) ou assimilação da opressão do outro a alguma experiência negativa que este agente já possa ter encontrado em sua experiência pessoal (“eu também já sofri”).

No entanto, Yancy considera que é possível “de-suturar-se”, e passar assim a perceber sua própria branquitude e reconhecer seu papel na manutenção do racismo e violência dos espaços em que agem e se movimentam. Um exemplo de de-suturação pode ser encontrado nos casos descritos por Sullivan em que agentes brancos entram em espaços não-brancos sem o devido cuidado e respeito, devido ao hábito da expansividade branca. Nesse caso, diz Sullivan (2006, p. 165), de-suturar-se significa reconhecer sua própria falta de legitimidade e abrir-se a experiências afetivas negativas que possam decorrer de tal reconhecimento. Como diz a autora, “desconforto e sentimentos de ilegitimidade são respostas inteiramente apropriadas ao reconhecimento de que o espaço não é racialmente neutro ou vazio e que pessoas brancas não têm uma reivindicação legítima a todo espaço”.

Esta análise, no entanto, se limita a casos em que espaços tipicamente não-brancos são ocupados por agentes brancos sem o devido cuidado ou respeito. Mas agentes brancos podem também de-suturar-se em outros espaços, se abrindo, por exemplo, a experiências afetivas de desconforto, indignação e frustração, ao perceberem a ausência (ou presença largamente minoritária) de agentes não-brancos em espaços como conferências de filosofia, programas de pós-graduação, oportunidades acadêmicas (bolsas de produtividade, iniciação científica, bolsas de mobilidade, etc.), e assim por diante.⁷

Afinal, como argumenta Mills (1998), o espaço epistêmico em que adquirimos e transmitimos conhecimento não é um espaço homogêneo e aberto a todos. Ao invés disso, agentes epistêmicos estão situados em um espaço que é ele mesmo socialmente estruturado, heterogêneo e repleto de fricções, resistências e discontinuidades. No entanto, a expansividade e ignorância branca fazem com que o espaço seja percebido como homogêneo e racialmente neutro, ainda que sejam predominantemente brancos e excludentes para não-brancos. Na medida em que estes mesmos agentes transmitem a outros agentes brancos um espaço falsamente neutro e homogêneo, estão compactuando com a exclusão de não-brancos desses espaços. Ao de-suturar-se, o agente branco se expõe à ilusão de neutralidade do espaço, reconhecendo que sua própria espacialidade vivida é fruto de privilégio e exclusão de agentes não-brancos. Após a de-suturação, passa-se assim a transmitir a outros agentes um espaço fraturado e descontínuo, em que agentes de diversos grupos raciais podem agir e se locomover. Recusa-se assim a expansividade branca irrefletida que visa ocupar até mesmo os espaços epistêmicos antirracistas, que eram percebidos como legitimamente disponíveis para ocupação. Ao de-suturar-se, o agente

⁷ De fato, os dados sobre a baixa representatividade negra nesses espaços são alarmantes. Cf. sobretudo estudos quantitativos de Sá Moreira (2019; 2023), Barbosa & Silva (2017) e Santos *et al* (2021).

branco passa a adentrar esses espaços com humildade epistêmica e escuta aberta (Medina, 2013) reconhecendo os limites e restrições de sua mobilidade em um espaço repleto de fricções e resistências. A espacialidade vivida se transforma e a ilusão de neutralidade é enfim exposta, criando-se um novo hábito corporificado de-suturado que reconhece e legitima as resistências e fricções do espaço ao invés de simplesmente ignorá-las.

5 Considerações finais

Nesse artigo vimos que vieses implícitos podem ser pensados como hábitos perceptuais corporificados, ou formas socialmente aprendidas de lidar com diferentes aspectos do mundo social, moldadas por categorias como raça, gênero, etc. Esses hábitos determinam não apenas como interagir com membros de outros grupos sociais, mas como também moldam nossos gostos, preferências, disposições afetivas e cognitivas, além do modo como orientamos nossos corpos, ocupamos o espaço físico à nossa volta e interagimos com pessoas e objetos em nosso meio. A partir desta análise, caracterizamos o hábito perceptual corporificado da branquitude em termos de *expansividade branca*, ou uma orientação pré-reflexiva que faz com que o espaço e sua estrutura sociomaterial seja experienciada em termos de expansão e permissibilidade. Embora esta forma de percepção do espaço seja uma marca do privilégio branco ela não é racialmente marcada na experiência, e, portanto, o espaço continua a ser percebido como racialmente neutro ainda que seja profundamente racializado.

Como argumentei ao longo deste artigo, esta percepção de neutralidade é uma percepção racialmente enviesada, fundamentada sobre a exclusão de agentes não-brancos desses espaços. Esta percepção deriva de um hábito racial corporificado, que, como qualquer hábito socialmente aprendido, é teimosamente resistente a mudanças. No

entanto, George Yancy (2015) sugere que a mudança é possível através de um processo chamado por ele de *de-suturação*, em que a espacialidade vivida de agentes não-brancos é alterada de forma a reconhecer as várias resistências, fricções e descontinuidades que existem no espaço. A de-suturação segundo Yancy é um processo profundamente afetivo, que envolve a adoção de uma nova postura afetiva em relação ao mundo que transforma o conforto da branquitude no desconforto do racismo. De-suturar-se é estar disposto a viver com a “ferida aberta”, estando plenamente consciente de que cada ação realizada e cada oportunidade percebida no mundo não é uma ação ou percepção neutra, mas carrega consigo séculos de violência e exploração racial, necessários para que brancos pudessem exercer sua agência desta forma. De-suturar-se é, portanto, um passo importante em direção a uma sociedade mais justa e inclusiva.

Como hábitos são ao mesmo tempo propriedades de indivíduos e propriedades do mundo social, há um contínuo ciclo de retroalimentação entre os âmbitos individuais, coletivos e institucionais. Ou seja, pressões coletivas e institucionais fazem com que indivíduos mudem seus hábitos, que por sua vez irão levar a novas reivindicações sociais, novas pressões coletivas e mudanças institucionais. Não se trata, portanto, de uma solução individualista, nem tampouco de uma proposta puramente institucional. Afinal, se uma marca característica de hábitos é que eles são transmitidos social e institucionalmente, qualquer intervenção individual na mudança de hábitos deve ao mesmo tempo interromper a transmissibilidade por meio de mudanças institucionais e coletivas.

Referências

AHMED, S. A phenomenology of whiteness. In: *Feminist Theory*, v. 8, n. 2, 2007.

Vieses implícitos, expansividade branca
e a percepção racializada do espaço

- BARBOSA e SILVA, L. Racismo Institucional e as Oportunidades Acadêmicas nas IFES. In: *Revista Brasileira de Ensino Superior*, v. 3, n. 3, 2017.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo Sexo*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1949].
- BOURDIEU, P. *The Logic of Practice*. Redwood City: Stanford University Press, 1980.
- BROWNSTEIN, M.; MADVA, A. & GAWRONSKI, B. What do implicit measures measure? In: *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, v. 10, n. 5, 2019.
- FAZIO, R.H.; SANBONMATSU, D.M.; POWELL, M.C. & KARDES, F.R. On the Automatic Activation of Attitudes. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 50, n. 2, 1986.
- GAWRONSKI, B. & BODENHAUSEN, G. The associative-propositional evaluation model: Theory, evidence, and open questions. In: OLSON, J. M. & ZANNA, M. P. (Orgs.), *Advances in experimental social psychology*. Cambridge: Academic Press, 2011.
- GREENWALD, A.G.; MCGHEE, D.E.; SCHWARTZ, J.L.K. Measuring individual differences in implicit cognition: The implicit association test. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 74, n. 6, 1998.
- HUGENBERG, K. & BODENHAUSEN, G. Facing Prejudice: Implicit prejudice and the perception of facial threat. In: *Psychological Science*, v. 14, n. 6, 2003.
- HUGENBERG, K. & BODENHAUSEN, G. Ambiguity in social categorization: The role of prejudice and facial affect in race categorization. In: *Psychological Science*, v. 15, n. 5, 2004.
- JAMES, W. *Principles of Psychology Vol. 1*. New York: Dover Publications, 1950 (1890).
- LEBOEUF, C. The Embodied Biased Mind. In: BEEGLY, E. & MADVA, A. (Orgs.). *An Introduction to Implicit Bias: Knowledge, Justice, and the Social Mind*. New York: Routledge, 2020.
- MACHERY, E. Anomalies in implicit attitudes research. In: *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, v. 13, n. 1, 2022.

- MEDINA, J. *The Epistemology of Resistance: gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2022 [1945].
- MILLS, C. Alternative Epistemologies. In: MILLS, C. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- MILLS, C. *O Contrato Racial*. Trad. Teófilo Reis e Breno Santos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022 [1997].
- PAYNE, B.K.; CHENG, C.M.; GOVORUN, O; STEWART, B.D. An inkblot for attitudes: Affect misattribution as implicit measurement. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, v.89, n.3, 2005.
- PAYNE, B.K. & GAWRONSKI, B. A History of Implicit Social Cognition: Where Is It Coming From? Where Is It Now? Where Is It Going? In: GAWRONSKI, B. & PAYNE, B.K. (Orgs.). *Handbook of Implicit Social Cognition*. New York: Guilford Press, 2010.
- PRICE, J; WOLFERS, J. Racial Discrimination Among NBA Referees. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 125, n. 4, 2010.
- SÁ MOREIRA, F. Estudos Filosóficos Sobre o Negro no Brasil: Um levantamento de teses e dissertações em temáticas negras nos programas de pós-graduação da área de filosofia (1987-2018). In: *Problemata*, v. 10, n. 2, 2019.
- SÁ MOREIRA, F. Negros em Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil. In: *Educação e Filosofia*, v. 37, n. 79, 2023.
- SANTOS, E.S; GOMES, N.L.; SILVA, G.M. & BARROS, R.C.S. Racismo Institucional e Contratação de Docentes nas Universidades Federais Brasileiras. In: *Educação e Sociedade*, v. 42, 2021, e253647.
- SULLIVAN, S. Race, Space, and Place. In: SULLIVAN, S. *Revealing whiteness: the unconscious habits of racial privilege*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- WILSON, J.P.; HUGENBERG, K.; RULE, N.O. Racial bias in judgments of physical size and formidability: From size to threat. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 113, n. 1, 2017.

Vieses implícitos, expansividade branca
e a percepção racializada do espaço

YANCY, G. Introduction: un-sutured. In: YANCY, G. (Org.), *White self-criticality beyond anti-racism: how does it feel to be a white problem?* Lanham: Lexington Books, 2015.

YOUNG, I.M. Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment, motility, and spatiality. In: YOUNG, I.M. *On Female Body Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Gonçalo Armijos Palácios: de como fazer filosofia em Goiás¹

Marcos Carvalho Lopes²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.05>

“Procurei a mim mesmo”, Heráclito de Éfeso
“As capacidades, raras, que aparecem, são sofismadas; o ronceiro prolóquio popular vem à baila: “quer abarcar o mundo com as pernas”, “o meu vintém é que não apanham”, “mais vale um pássaro na mão do que dois voando”, e quejandas necedades san chopancescas, que confirmam a classe média no conceito uns dos outros.

Se ali permanecem, perdem-se em esforços que se anulam pela sua nenhuma repercussão, atrofiam-se fatalmente pelo determinismo do meio, regressam ao nível médio, entram no ramerrão dos demais”.

Hugo de Carvalho Ramos em 2019

Lançado pela editora da Universidade Federal de Goiás (UFG) em 1997 o livro *De como faz filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio* de Gonçalo Armijos Palácios completou 25 anos, mas, infelizmente, não

¹ Uma versão deste texto foi publicada em 6 de novembro de 2022 no *Jornal Opção* de Goiânia. Disponível em: <https://www.jornalopcao.com.br/opcao-cultural/goncalo-armijos-palacios-de-como-fazer-filosofia-em-goias-a-procura-de-si-mesmo-438995/>.

² Pós-doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-RJ; doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Trabalhou entre 2014-2021 na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-BA). Atualmente é professor na Universidade Federal de Jataí (UFJ) em Goiás. Autor de *Canção, estética e política: ensaios legionários* (Mercado de Letras, 2012), *Máquina do Medo* (PUC-GO, 2013) e *Conversa com notas de rodapé: questões para a filosofia africana* (Pedro & João, 2022). Junto com Murilo Ferraz criou o podcast *filosofia pop* (filosofiapop.com.br) e publicou o livro *podcast filosofia pop: ano 1* (Prime, 2019); é organizador de *botAfala: Ocupando a Casa Grande* (Pedro & João, 2019). E-mail: marcosclopes@gmail.com

perdeu sua atualidade e nem teve uma resposta efetiva. É certo que as sucessivas reimpressões e reedições deste livro parecem indicar que é uma obra de sucesso, porém, paradoxalmente, talvez este interesse reafirme o problema contra o qual o autor se lançou: de que a filosofia não é tomada como um campo de debate sobre problemas, mas como uma formação erudita, que serve para criar um público capaz de comprar (e ler) livros.

A questão “para que serve a filosofia?” ou “qual a sua utilidade” quando colocada em uma sociedade de passado escravagista e de desigualdade persistente e naturalizada é geralmente recebida com desdém e uma resposta evasiva (sobre a utilidade da inutilidade ou serventia de não servir) ou autoritária (por repetir, com arrogância, algo dito por um filósofo canônico, considerado gênio e geralmente morto). Ora, o primeiro programa de pós-graduação do interior do Brasil, foi criado na UFG em 1993 e, efetivamente, precisava se justificar produzindo resultados em termos de produção e formação de qualidade.

Esse “debate implícito” pode ser reconstruído pela série de publicação daqueles anos iniciais da pós-graduação em filosofia dos quatro autores que, além de Gonçalo, eram seus pilares: José Nicolau Heck publicou duas edições de seus *Estudos de Terminologia Filosófica* (UFG, 1992 e 1996) e a coletânea de ensaios *Materialismo e Modernidade* (UFG, 1994) além da organização, com Adriano Naves de Brito, do importante *Ética e política* (em dois volumes, UFG, 1997); Jordino Marques publicou a tradução de sua tese de doutorado *Descartes e sua concepção de homem* (São Paulo: Loyola, 1993) e Joel Pimentel de Ulhôa também publicou sua tese *Rousseau e a utopia da soberania popular* (UFG, 1996) e *Reflexões sobre a leitura em Filosofia* (UFG, 1997).

Se olharmos para a publicação de artigos e ensaios, o questionamento da tarefa e sentido da filosofia permaneciam uma tônica em escritos endógenos, como o ensaio *Novo Mundo, Velhas Filosofias*

publicado por Gonçalo em 1994 (na revista *Ciências Humanas em Revista*, v. 4, n. 1/2, 1993). Neste texto seminal, Gonçalo se afastava da ideia de uma filosofia tomada a partir da cultura (latino-americana, brasileira etc.), sua pergunta é sobre a filosofia na américa-latina, no Brasil etc. Isso significava se afastar da oposição em relação a filosofia europeia ou norte-americana, “o problema não é fazer filosofia *nossa*, mas *nós* fazermos filosofia, ou fazermos filosofia por *nós mesmos*” (1993, p.47). Isso significa, avaliar e produzir filosofia a partir de *nossos* temas e problemas, movimento que na busca por aceitação da Europa ou do litoral-sudestino (aqueles que se acham bandeirantes do universal), “diminuímos o sertão, o cerrado, e preferimos a neobarbárie paulistana ao abandono e solidão do interior do Brasil” (*Idem*). Em contraste,

Villa-Lobos, João Gilberto, Borges, Gabriela Mistral, Candido Portinari, Guayasamín, forjam a música, as letras e as artes propriamente latino-americanas porque eles gostam e “curtem” o que os rodeia, vêem arte, poesia, beleza nesta terra e nesta gente, nestas paisagens; porque eles gostam de si mesmos, se curtem e curtem a sua criatividade, a sua originalidade, a sua potencialidade. Eles têm tido amores pelos quais se apaixonaram e nos apaixonaram (*Idem*, p. 49-50).

Existe uma tensão entre o tipo de tecnicismo acadêmico e modelo de exigência de publicação que faz parte das exigências redobradas para criação/manutenção de programas de pós-graduação que não estão nos grandes centros e a busca por uma forma de filosofar que responda as questões e temas de seu tempo e lugar. De certo modo, as exigências do academicismo copiavam o modelo dos *scholars* e da profissionalização da filosofia, afastando o modelo “elitista” do intelectual crítico anterior à Ditadura. (O golpe militar de 1964 fechou na UFG um programa inédito de graduação em Estudos Brasileiros o tipo de proposta de pensamento contextualizado que é, em contextos de formação colonial, inevitavelmente subversiva).

Ao mesmo tempo, tendo dois doutorados em filosofia, um primeiro no Equador e o segundo nos Estados Unidos, Gonçalo incorporava em suas reflexões uma crítica ao academicismo da filosofia tomada como profissão, que assustava e destoava do tipo de reflexão padrão no Brasil: cordial (sem debates, como diagnosticava Paulo Margutti), distanciada, erudita, obscura, autoindulgente e voltada para o aplauso externo. Gonçalo tem formação tanto na chamada filosofia continental, quanto na filosofia analítica tendo inclinações pragmatistas. Na época, dado o desconhecimento do contexto analítico e o preconceito quanto a qualquer filosofia norte-americana (expressão vista como um oxímoro), as críticas de Gonçalo ao uso excessivo das citações e a falta de posicionamento e recontextualização dos textos, é respondida — na maior parte das vezes — com o silêncio.

Por isso mesmo, a revista *Filósofos* que foi criada em 1996, se fosse nominada seguindo a vontade de seu editor, o professor Gonçalo, seria chamada *Polemos*, nome que marcaria o sentido de debate que ele queria que a revista tivesse: o pré-socrático Heráclito de Efésos considerava que é o conflito (*polemo*) pai de todas as coisas, é ele que separa humanos, deuses, escravos e libertos. Para Gonçalo a filosofia não se faz ou se desenvolve sem debate de ideias, e é através do jogo público de pedir e dar razões que podemos aperfeiçoar nossos argumentos. Pondo em prática essa perspectiva, no primeiro número da revista *Filósofos* Gonçalo publicou o artigo *Filosofia, impossível defini-la* em que dialogava criticamente com o texto *Refletindo sobre o trabalho de filosofar* de seu colega de departamento Joel Pimentel de Ulhôa, publicado no ano anterior.

Em seu texto Joel trouxe uma definição extremamente estreita da filosofia como sendo “um sistema coerente de conceitos e princípios teóricos, muito bem articulados entre si e voltados para a explicação da essência da realidade e para a fundamentação crítica do próprio conhecimento” (Ulhôa, 1995, p.5). Gonçalo mostra como essa definição

não se sustenta, por pressupor em seus termos um tipo de atitude fundacionista e essencialista que não abarca todos os autores que nomeadamente são reconhecidos como parte da história da filosofia. É necessário reconhecer a pluralidade de filosofias e realidades históricas distintas, nas quais encontramos diferentes problemas que nos movem para filosofar. Ao mesmo tempo em que Gonçalo fala da impossibilidade de definir a filosofia, descreve e demonstra um tipo de atitude performática que procura *mostrar* que o filosofar se faz em debate diante de problemas. Neste sentido, o autor descreve uma encruzilhada necessária: a que distingue quem faz filosofia, construindo um sistema próprio para resolver as questões que lhe afligem; daqueles que adotam o sistema e as respostas de outra pessoa. Nesta segunda categoria estavam a maioria dos professores de filosofia do Brasil, que são

[...] comentadores e especialistas em filósofos não-brasileiros. Dificilmente tem alguma novidade filosófica, a não ser uma novidade de interpretação, alguma novidade hermenêutica. Ou são excelentes historiadores. Mas, convenhamos, um historiador de arte não é artista, um historiador de literatura não é um literato, assim como um historiador da ciência não é um cientista (Palácios, 1996, p. 41).

Embora não concorde com a tese de Joel, é a tentativa de propor uma definição que permite que esse debate aconteça. Isso é saudado por Gonçalo como abertura para filosofar. No entanto, Joel tinha uma concepção distinta da filosofia. De formação uspiana, Joel ao mesmo tempo, tinha críticas ao modelo estruturalista de leitura, mas incorporava a certeza (do departamento de Filosofia, mas não da turma da Filosofia do Direito) de que o tema da filosofia brasileira ou de filosofar no Brasil estava fora de lugar. O filosofar originário seria tarefa de gênios (que traduzem seu tempo e pensamento), restando aos que trabalham com a filosofia no Brasil manterem uma relação “viva” com a história da filosofia, compreendendo os problemas que originaram aquelas respostas canônicas. É certo que Joel, aos se afastar do modelo de leitura

imane e estrutural, que havia sido padrão na USP, propunha um tipo de desvio criativo (que, depois, vai chamar de “leituras”), que respondia a uma pergunta que Gonçalo qualifica como *crucial*. Diz Joel:

O que é que eu, que estudei tanto, e tanto ‘assimilei’, eu, que conheço as obras de tantos filósofos, o que é que eu devo fazer, e como devo fazer para assumir a ‘atitude filosófica’? O que é, na prática, filosofar? ...Se eu tivesse que me manifestar, como filósofo... sobre um dado assunto, como farei? o que direi?...” (Ulhôa *apud* Palácios, 1996, p. 50).

Curiosamente, Gonçalo termina seu artigo sobre a impossibilidade de definir a filosofia concordando com a resposta dada por Joel quando ele diz: “farei filosofia quando compreender a tensão existente entre eu e meu mundo, quando identificar os problemas filosóficos que me perturbam e mobilizam e procurar eu mesmo resolvê-los ao meu modo”. Porém, Gonçalo acrescenta: “desde que tais problemas sejam realmente novos ou tais soluções sejam diferentes” (*Idem*, p.50). O que Joel chamaria de “a meu modo” inclui o diálogo e recontextualização da história da filosofia, seu problema não era a “angústia da influência”, mas a “angústia do silêncio” (diferença que descrevi no meu *Máquina do Medo* (PUC/Kelps, 2012)): o drama da originalidade na periferia se entorta como as árvores do cerrado. Da mesma forma, o debate público não tem no Brasil um ambiente fértil e as críticas tendem a se dissolver em comentários de corredor ou são vistas como ataques pessoais.

Talvez por isso, Joel tenha se esquivado de dar uma resposta e mantido seus argumentos, pedindo truço e dobrando a aposta com a publicação de *Reflexões sobre leitura em filosofia* (UFG, 1997); livro que provocou Gonçalo a escrever, em um final de semana prolongado, como resposta, *De como faz filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. O livro de Gonçalo foi dedicado na primeira edição “aos meus colegas, pelo ambiente estimulante para o exercício livre das ideias”.

Não vou neste texto reconstruir o debate entre os autores³, mas ressaltar a dificuldade e importância daquele empreendimento que estes professores fundaram. Vou fazer isso lembrando das dificuldades de desenvolvimento das Letras em Goiás e de seus caminhos incertos. Em crônica de 1866, Machado de Assis saudava, com alguma galhofa, a criação de um *Gabinete Literário Goiano* na cidade de Goiás:

Veio a notícia em questão pelo último correio de Goiás. A imensa extensão deste país coloca a nossa rica província de Goiás muito além da Europa; para os que veem no Pão de Açúcar as colunas de Hércules da civilização, Goiás assemelha-se àquela região inóspita e escura que os antigos imaginavam existir além do mundo até então descoberto. Sem meios fáceis de comunicação, arredada dos centros populosos, extensa e quase deserta, Goiás parece condenada a receber da sede do Império, apenas os presidentes e as circulares eleitorais. Pois bem, já recebeu mais alguma coisa; Goiás possui uma sociedade literária, criada há pouco menos de um ano, e sustentada pela vontade enérgica dos seus iniciadores (Assis, 1866, n.p).

Machado de Assis relata a dificuldade de manutenção do referido Gabinete, o apoio financeiro de deputados da província e ressalta sua função para o desenvolvimento das letras pátrias:

Parece que o *Gabinete Literário* reduz por enquanto sua missão a oferecer leitura fácil, e animar as vocações literárias. Já não é pequena tarefa; e nós acreditamos que com os elementos que tem, isto é, a perseverança e vontade de seus fundadores, o *Gabinete Literário Goiano* pode cumprir muito à vontade seu programa. Quando mesmo o *Gabinete* não oferecesse à província mais do que uma ligeira distração literária, ainda assim devia ser sustentado, em favor dos nossos patrícios goianos. Que o Gabinete Literário não esmoreça na sua tarefa; modesto e limitado, ainda, pode desenvolver-se até prestar à província de Goiás serviços de imenso alcance (Assis, 1866, n.p).

³ Tratei de modo mais detalhado deste debate em novembro do ano passado na palestra de abertura do V Encontro de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG intitulada “Da máquina do mundo à máquina extraviada: a filosofia brasileira e o *genius loci*” (22 de nov. de 2021). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ETfs5YiyGiw>.

Talvez o papel deste *Gabinete Literário Goiano* não fosse mais do que “animar as vocações literárias”, mas como notícia Gilberto Mendonça Teles, o escritor Hugo de Carvalho Ramos foi dele um assíduo frequentador. Foi Carvalho Ramos quem recontextualizou o sertão de Euclides da Cunha para pensar a paisagem local, dando abertura a uma trilha seguida por Bernardo Elis e, depois, por Guimarães Rosa. Quem sabe nossa pós-graduação em filosofia, ao animar as vocações filosóficas, esteja gerando silentemente resultados semelhantes. Mas, por ora, o que se ouve é a primavera das cigarras.

Referências

ARANTES, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana: uma experiência nos anos 60*. São Paulo: Paz e Terra, 1994.

DE BRITO JUNIOR, Bajonas Teixeira. *Lógica do disparate*. Vitória: EDUFES, 2001.

DE BRITO JUNIOR, Bajonas Teixeira. *Método e delírio*. Vitória: EDUFES, 2003.

DE BRITO JUNIOR, Bajonas Teixeira. *Lógica dos Fantasmas*. Vitória: Edição do Autor, 2007.

FISCHER, Luis Augusto. A formação vista desde o sertão. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v. 13, n. 18, 2017.

LOPES, Filomeno. E se l’Africa scomparisse dal mappamondo?: una riflessione filosofica. 2009.

LOPES, Marcos Carvalho. *Máquina do Medo*. Goiânia: Kelps/PUC-GO, 2012.

NGOENHA, Severino. Lomuku. Maputo: Publiflix Edições, 2019.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. Novo mundo, velhas filosofias. In: *Ciências humanas em Revista*, 1993.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. Filosofia, impossível defini-la. 1996.

Gonçalo Armijos Palácios: de como fazer filosofia em Goiás

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *De como fazer filosofia sem ser grego, estar morto ou ser gênio*. UFG-Univ. Federal de Goiás, 1998.

PALÁCIOS, Gonçalo Armijos. *Alheio olhar*. Goiânia: UFG, 2004.

SILVA, Denise Ferreira da. À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. In: *Revista Estudos Feministas*, v. 14, n. 1, 2006.

SILVA, Denise Ferreira da. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Gaia, 2003.

TELES, Gilberto Mendonça. *Contramargem: estudos de literatura*. Loyola, 2002.

ULHÔA, Joel Pimentel de. *Reflexões sobre a leitura em filosofia*. Goiânia: UFG, 1997.

Narrativa espectral

*Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.06>

Eu creio que a memória tem atração gravitacional, atrai-nos sempre. Aqueles que têm memória são capazes de viver no frágil tempo presente. Aqueles que não a têm não vivem em lugar algum.

Guzmán (2010)²

Eu voltarei à minha terra natal. Aqueles que desacreditam dessa promessa e se recusam a fazer tal juramento não têm escolha: só lhes resta admitir a perda que inaugura sua existência. E quem nega tal promessa se vincula a outras. Trata-se de perder a mãe. Sempre. Sempre.

Hartman (2021a, p. 126)

1 Memória espectral

1.1 Memórias ausentes

No belo documentário intitulado *Nostalgia da luz* (2010), o primeiro de uma trilogia em busca das memórias ceifadas pelo regime militar chileno, o diretor Patricio Guzmán finaliza sua última cena com a frase epígrafe deste texto. A frase acaba por resumir o projeto do cineasta em quase todas as suas incursões narrativas sobre a história do Chile. A memória é exortada por meio da invocação dos espectros, dos mortos e

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de Brasília e Pesquisadora-Tecnologista do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep/Mec).

E-mail: assaddaka@gmail.com

² No original: “Yo creo que la memoria tiene fuerza de gravedad siempre nos atrae. Los que tienen memoria son capaces de vivir en el frágil tiempo presente. Los que no la tienen no viven en ninguna parte”.

dos desaparecidos da ditadura militar, principalmente daqueles que estão ou no deserto de Atacama ou no fundo do mar. E, no entanto, não são apenas a dor e a injustiça do desaparecimento dos corpos humanos as personagens de seus filmes.

A narrativa do diretor é construída por meio da invocação das paisagens chilenas, aquilo que um dia foram capazes de proporcionar aos seus habitantes, e o modo como vieram a possibilitar a exploração colonial de povos indígenas originários, dos mineiros ou de militantes encarcerados e enterrados no deserto. A narrativa também se constrói por meio de sua autoimplicação em relação à história que conta sobre o seu país, aquilo que foi ou não capaz de fazer quando era exilado político. De modo magistral, Guzmán mobiliza as memórias — suas, de seus conterrâneos, de outros cineastas, de familiares de desaparecidos e dos últimos indivíduos do povo indígena Yagán, como no segundo filme da trilogia, chamado *Botão de pérola (El botón de nácar, 2015)* —, e talvez o faça de modo intuitivo, a fim de — e esta é a minha aposta — abarcar a memória como uma *espectrologia*.

A esse respeito, Santiago Rodríguez Arcila (2020), juntamente aos autores da espectrologia, tais como Derrida e Simondon, nos traz algumas assunções relevantes para compreendermos a importância da memória em contextos históricos violentos. Algo a que Juliana Martínez (2020) dá o nome de “realismo espectral”, menos devido à crença material nos fantasmas ou no sobrenatural e mais por acreditar na materialidade da memória a que os espectros nos demandam — quando nos imbuímos de imaginar que a memória e a história deveriam exceder àquela da historiografia oficial, depositada em arquivos, quase sempre vagos, sobre todo o resto que há, os outros à margem dos vitoriosos.

Arcila nos diz: “Um fantasma é algo como uma presença interdimensional, que precisamente transmite tempos diferentes, distintas memórias e imagens possíveis do que já não é e do que ainda

não foi” (Rodríguez, 2020, p. 104)³. O marcador espectral com o qual o autor trabalha, a encarnação de um tipo particular de relação com os fantasmas e com a resistência — ao que ele denomina respectivamente “marcadores espectrais do horror” e “intensificadores espectrais da resistência” — sugere que estamos lidando com fantasmas nunca sobrecodificados, que são virtualidades, excessos potenciais, germens que se abrem para o fora, potencialidades inéditas de vida. São, portanto, únicos em seus marcadores espectrais e conversões sígnicas. Cada espectro porta uma única história e nos convoca ao seu reconhecimento de modo particular. Nesse sentido, uma teoria geral e sistêmica sobre os espectros não é apenas inviável, mas também inútil.

Para ele, ainda que os marcadores espectrais desejassem apontar o fim de uma comunidade específica — como poderia ocorrer com a morte de sua liderança —, se por acaso o meio social continuar existindo, se ainda houver testemunhas, ainda que finde a comunidade à qual o espectro está ligado, mesmo aí será possível falarmos de uma “economia emocional e mnemônica do sistema psicossocial no qual viviam” (Rodríguez, 2020, p. 95)⁴.

Na dupla relação simbiótica entre, por um lado, a relação da alma dos povos violados e dos fantasmas, e por outro lado, desta relação com a alma da sociedade de que fazem parte, está em jogo uma luta política pela memória e a mudança das condições de vida, que deve ser alimentada através da exploração destes núcleos cristalinos dos espectros: um caminho que permite a reativação da individuação

³ No original: “*Un fantasma es algo así como una presencia interdimensional, que precisamente vehiculiza diversos tiempos, distintas memorias y posibles imágenes de lo que ya no es más y de lo que todavía no ha sido*”.

⁴ No original: “*Podríamos decir, en términos generales y sin ahondar en la multiplicidad de signos que pueden adoptar los muertos que han llegado allí por causas que no son el asesinato sistemático, que estos entran a formar parte, dado su núcleo afectivo y emotivo, de la economía emocional y mnémica del sistema psicossocial en el que vivían*”.

coletiva, onde a desindividuação pretende reinar (Rodríguez, 2020, p. 104)⁵.

A memória é essa inscrição que se realiza no corpo e que evanesce como presença. Não é possível creditá-la apenas ao cérebro, ou a qualquer “realidade material” como em uma sequência de neurônios. Há certos novos estudos na área de neurologia cerebral que indicam o fato de que, quando a materialidade neuronal de uma memória desaparece — devido a alguma poda neural ou mesmo a algum processo natural de envelhecimento, ou esquecimento por meio da eliminação dos neurônios-suportes daquela memória —, ela ainda permanece inscrita no corpo. Não como uma imagem nítida, mas como sensações, percepções, traumas, fantasmas ou visitas espectrais. Nesse sentido, a memória possui, sim, uma realidade material, mas talvez daquele tipo que de nos fala da Silva, a *virtual* (2016). Ela não se encontra fixa nem neste nem naquele suporte, nem em neurônios nem em objetos — embora os objetos a invoquem —; menos ainda é possível classificá-la como o fazemos com as espécies animais, as memórias de fatos, de lugares e de tempos passados.

Tal qual os espectros, elas nos demandam “hospitalidade incondicional” e, embora possamos ou não as acolher, sempre deveremos a elas “responsabilidade infinita” (Rodrigues, 2013). Tal qual os espectros, elas chegam do “fora” e realizam inscrições no “dentro”, marcas que podem ser esquecidas, rememoradas, invocadas e reinventadas, mas que raramente poderão ser extirpadas, caso sulquem o corpo, mesmo após o que Catherine Malabou (2014) chama de “plasticidade destrutiva”.

⁵ No original: “En la doble relación simbiótica entre, por un lado, la relación del alma de los pueblos violentados y los fantasmas, y por el otro, de esa relación con alma de la sociedad de la que hacen parte, se juega una lucha política por la memoria y el cambio de las condiciones de vida que es preciso alimentar a través de la exploración de estos núcleos cristalinos de los espectros: camino que permite reactivar la individuación colectiva, allí donde la desindividuação pretende reinar”.

Para essa autora, que começou a estudar o tema em seu doutoramento em Filosofia sob a orientação de Jacques Derrida, a plasticidade seria a possibilidade da chegada de um futuro em Hegel. Em algumas das suas acepções em francês, a plasticidade possui diferentes significados⁶, entre eles, aquilo que molda uma matéria bruta, que a modifica, transformando o mesmo em um outro. Em suas obras posteriores e, principalmente, em seu livro intitulado *Ontologia do acidente*, Malabou passou a desenvolver o conceito de “plasticidade destrutiva” para nos fazer imaginar a possibilidade de algo vir a ser totalmente diferente do que já foi. Seus exemplos se referem aos estudos sobre pessoas que sofreram lesões cerebrais, sobreviventes de guerras, ou de doenças, pessoas cujos traumas transformaram o ser em outro que lhes é totalmente indiferente ao si-mesmo⁷. De modo exemplificativo, ela nos diz:

A história do indivíduo é definitivamente rompida, cortada pelo acidente sem significação, acidente de que é impossível se reapropriar pela palavra ou pela rememoração. Uma lesão cerebral, uma catástrofe natural, um acontecimento brutal, súbito, cego, não podem, por princípio, ser reintegrados *a posteriori* numa experiência. Tais acontecimentos são puras forças que golpeiam, que dilaceram e furam a continuidade subjetiva, não autorizando nenhuma justificação ou retomada pela psique. Como interiorizar uma lesão cerebral? Como falar do déficit emocional já que as palavras para dizê-lo devem ser trazidas pelos afetos cuja ausência é precisamente o que se constata aqui? (Malabou, 2014, p. 30).

⁶ “Já à época chamava atenção para o triplo sentido que, em francês, tem a palavra *plasticidade*: dar (ativo), receber (passivo) e, referindo *plasticage*, explodir a forma”, conforme a apresentação ao livro de Moysés Pinto Neto (Malabou, 2014).

⁷ “Ontologia do acidente irá trabalhar, assim, essas dimensões em que a identidade se deixa transfigurar em algo irreconhecível, entregando-se à faceta destrutiva da plasticidade. Que seja possível, em uma simples deriva aleatória que nenhuma filosofia da necessidade pode controlar, à identidade passar integralmente a outra forma sem que reste nenhum resíduo de existência anterior é algo a perturbar fortemente as representações filosóficas clássicas da continuidade, da transformação gradual, da mediação permanente, e da reconciliação” (Malabou, 2014, s.p.).

Infelizmente, não consegui ser convencida por meio dos exemplos e dos argumentos apresentados pela filósofa. Ocorreram-me, por isso, duas importantes objeções: a autora ainda se centra bastante na ideia de que aquilo que nos constitui reside no cérebro, mais do que em qualquer outro tipo de memória que por ventura nosso corpo viesse a ter. Malabou não é ingênua a ponto de se deixar levar por qualquer tipo de biologicismo, “na medida que o biológico, nas suas transcrições, traduções, interpretações, criações, mutações etc. é tão sinuoso, repleto de nervuras e dobras, quanto o simbólico” (Malabou, 2014, p. 22). De qualquer forma, suas assunções sobre a neurologia contemporânea parecem apenas indicar uma relação intrínseca entre o sujeito e o cérebro, querendo provar com isso a completa ausência de todo e qualquer “fora” que não passe por esta díade.

Minha segunda objeção se refere ao fato de que seus exemplos apenas demonstram que, por mais estranhos que possamos vir a nos tornar, sempre haverá alguma inscrição, algum resto, algum indefinível em relação ao qual nos remetermos. A ideia de “plasticidade destrutiva” é ainda interessante se for deslocada dos estudos em neurologia como campo privilegiado de investigação da autora, para pensarmos sobre o fim a que mundos são submetidos por meio de lesões brutais, sejam as neurológicas, sejam as ecológicas. O que ainda questiono é: não sobra mesmo nada?

Seguindo as assunções de Guzmán, aqueles que possuem memória podem viver no frágil tempo presente, enquanto aqueles que não a possuem não vivem em lugar algum. Aqueles que não possuem marcas, inscrições ou rastros não vivem em nenhum algum. Não pertencem a tempo nenhum. É essa uma realidade possível? Se a memória é uma inscrição da qual não nos livramos facilmente, como poderíamos não ser informados por ela? Talvez, então, o cineasta queira dizer: se por acaso não cultivarmos a nossa memória, se não nos empenharmos na rememoração e na repetição das nossas narrativas,

invocando-as — tanto quanto invocamos nossos mortos, tanto quanto deixamos ou não de realizar nossos lutos, quase sempre coletivos (Rodrigues, 2021) —, então, talvez o frágil tempo presente seja o próprio tempo da memória; é preciso mater-ná-la como rastro de uma inscrição ausente, a fim de que possa, de maneira recorrente, nos devolver a algum lugar.

1.2 *Perder a mãe*⁸

Talvez Saidiya Hartman nos ajude a pensar sobre isso — a memória como um processo recorrente por um lugar, um lugar perdido, mas também um futuro cuja ancestralidade pode nos ajudar a construir esse novo lar. Afinal, seu livro *Perder a mãe* é um modo de conjurar uma memória perdida e, portanto, mundos que desapareceram sem que os fantasmas tivessem condições de assombrar os que restaram. Assim é ao menos o que a autora imagina, ao perceber que sua viagem a Gana, com o intuito de encontrar material e resquícios da vida daquelas trazidos à América para viver sob a escravidão, é fracassada pela ausência do arquivo:

Vim a esse forte em busca de ancestrais, mas, em verdade, apenas matéria orgânica me esperava. Os restos são a interface entre a vida e a morte. Eles encarnam tudo o que foi tornado invisível, periférico ou prescindível para a História com H maiúsculo, ou seja, a História que fala de homens, impérios e nações importantes. Ela “evoca o horror ordinário do que é vil, inútil e desprezível, tudo o que foi tornado invisível — uma pilha de merda”. Restos são o que sobrou de todas as vidas que estão à margem da História e “dissolvidas em completa amnésia” (Hartman, 2021a, p. 146-147).

O livro *Perder a mãe* é, antes, a busca por conjurar os mortos, mais especificamente as milhares de pessoas trazidas pelo Atlântico por meio da rota chamada de “Passagem do Meio” — ou *Middle Passage*, a travessia

⁸ Cf. Hartman (2021a).

das pessoas que foram escravizadas e levadas pelo oceano para morrer nas *plantations*, sistema de monocultura destinada à exportação, que utilizava mão de obra escrava. Deixemos claro: esses mortos foram julgados como seus ancestrais, não apenas porque Hartman pretendia descortinar sua própria ancestralidade, mas também porque fora educada em um meio universitário no qual a ideia de um pan-africanismo, embora começasse a fenecer, remetia a uma ampla nação africana de irmãos e irmãs:

Eu os invejava. No anos 1960 ainda era possível acreditar que o passado podia ser esquecido, pois parecia que o futuro, finalmente, havia chegado; enquanto na minha época a impressão do racismo e do colonialismo parecia quase indestrutível. Meu tempo não era o do romance. O Éden de Gana havia desaparecido muito antes de eu chegar (Hartman, 2021a, p. 50).

Hartman concluirá pela inexistência e pela impossibilidade de forjar essa grande comunidade, inexistente mesmo antes da instituição da escravidão moderna. Esta é uma questão que fundamenta algumas das ideias relativas ao fato de que as consequências da escravidão, para a população não branca, não deixam de se atualizar de modo cada vez mais perverso. Na tentativa de responder aos mortos, sua busca por lhes fazer justiça nos proporciona lições valiosas sobre como sempre ainda é possível nos havermos com a “responsabilidade infinita” mencionada anteriormente. Ainda quando fracassada pela ausência de espectros, mesmo quando não restarem nem os fantasmas a nos assombrarem. A autora diz: “Somente mais tarde percebi que não havia nada para ver. Eu não havia perdido nada” (Hartman, 2021a, p. 150). E mais:

A cada vez dava-se o mesmo. Fracassei em descobrir qualquer coisa. Não havia fantasmas à espreita no calabouço. A cela era severa. Nenhuma voz ressoou em meus ouvidos. Nenhuma criatura viva morava aqui. Nem mesmo moscas eram vistas. No silêncio, os chiados da minha respiração eram altos (Hartman, 2021a, p. 151).

E isso ocorre não por um fracasso em convocar os fantasmas. Não é necessário que haja um espectro humano a nos assombrar para que a responsabilidade pela justiça seja um clamor, pois os espectros são também essa ausência que grita a ausência — e não somente uma possível ausência como rastro de uma presença, como seria o caso do quase-conceito derridiano. As imagens espectrais talvez sejam essa “completa amnésia” de que nos fala Hartman. Vestígios e rastros, embora pareçam quase tudo, por vezes podem ser apenas “o nada” — essa suposição de um nada que, na verdade, ocupa o lugar daquilo que já foi quase tudo. Uma ausência repleta de um mundo perdido, como Hartman nos faz compreender, inadvertidamente, abaixo:

Dizem que, em todos os lugares onde há um grupo de baobás, um dia houve uma vila. Conteí, pelo menos, treze grupos de baobás em nosso trajeto até Gwolu, mas todos os outros sinais de vida haviam perecido. Essas ilhas de baobás, plantações de karité, feijões de alfarroba e figueiras preservaram a história dos párias: eram o arquivo dos derrotados (Hartman, 2021a, p. 276).

Hartman escreve: “o domínio de um estrangeiro é sempre um ilusório outro lugar” (Hartman, 2021a, p. 10). O estrangeiro é uma entidade que congrega em si categorias caras à obra da autora: “passado”, “lugar”, “memória” e “retorno”. Ao discutir a sua própria condição de estrangeira — porque esse é o lugar ao qual ela se vê relegada na sociedade norte-americana — e ao descobrir que suas marcas não a inscrevem em nenhum tipo de parentesco em Gana, a autora compreenderá que a condição daqueles que sofreram a despossessão de tudo passava pelo entendimento de que estariam alijados de um lugar no mundo:

A definição mais universal da escrava é estrangeira. Arrancada da família e da comunidade, exilada de seu próprio país, desonrada e violentada, a escrava define com precisão a posição de forasteira. Ela é uma pária perpétua, a migrante coagida, a estrangeira, a criança envergonhada na linhagem (Hartman, 2021a, p. 11).

A figura do estrangeiro não é uma construção moderna, nem para aqueles que se consideram legatários da civilização grega, nem para o perspectivismo ameríndio, nem ao menos para as sociedades africanas. No entanto, no contexto colonial, a figura do estrangeiro possibilitará em princípio tanto a conformação de nações que podiam escravizar outras nações, usufruindo do tráfico de pessoas escravizadas, quanto sociedades que podiam escravizar seus “párias”, considerados *outros*:

Ao contrário da crença popular, os africanos não venderam seus irmãos e suas irmãs para a escravidão. Eles venderam estranhos: aqueles fora da teia de clãs e relações de parentesco; não membros dos governos; estrangeiros e bárbaros vivendo nas margens de seus países e criminosos expulsos da sociedade. Para trair sua raça, você deve, primeiro, imaginar-se como parte dela. A linguagem da raça se desenvolveu no período moderno e no contexto do tráfico de escravos (Hartman, 2021a, p. 11).

[...] a escravidão despedaçava qualquer ilusão de uma unanimidade de sentimento no mundo negro e expunha a fragilidade e a precariedade do grande coletivo *nós* que teria, ainda, de ser atualizado (Hartman, 2021a, p. 95).

O escravo, o estrangeiro e o exilado são figuras que se confundem e que têm em comum a marca do *outro*, da *outridade*. Mourid Barghouti (2006), poeta palestino, em seu *Eu vi Ramallah* — livro de memórias sobre seu retorno, após 30 anos de exílio — traça o processo de outremização por meio da inscrição dos palestinos na categoria de “eternos estrangeiros”; o desterro e o exílio como os processos antecedentes à morte, e o rompimento com os laços de pertencimento. Ele também é quase sempre a figura do inimigo:

Ele é sempre o “elemento infiltrado” em uma de suas manifestações, mesmo que não tenha saído de casa naquele dia. Ele é quem tem a relação com os lugares distorcida. Apega-se a eles, ao mesmo tempo que sente repulsa por eles. Ele é quem não consegue contar suas histórias numa linha narrativa contínua e vive, num mesmo momento, alucinações de múltiplos momentos. Para ele, cada momento tem sua

eternidade transitória, passageira. Sua memória resiste à ordenação. Vive, essencialmente, naquele pedaço escondido e silencioso dentro de si (Barghouti, 2006, p. 19).

O estrangeiro se torna uma figura relevante nas discussões sobre memória devido à sua característica de despossessão, desterro, outremização e, como quase toda a literatura gosta de apontar, de *desumanização*. Eu já me opus à figura da desumanização por considerar o humanismo excludente de todos aqueles que, devido à construção da outridade, confirmam a identidade dos que são considerados humanos. Penso que ao outro resta a categoria de *mercadoria*, não porque despossuído de humanidade, mas porque inscrito em outra ordem, a ordem da *extração de valor*; assim: “não era possível matar uma carga ou assassinar algo que já não era considerado vivo (Hartman, 2021a, p. 43).

Àquele que se vê despossuído, a memória lhe parecerá como sua última reivindicação: o passado, como um lugar, não será um *tropo* passível de ser conquistado, conquanto muitas vezes possa parecer o único lugar passível de *retorno*. Talvez não para um lugar fixo no tempo e no espaço, mas como compreensão de que essa é a única reivindicação plausível se quisermos reinventar o futuro: “A lição oferecida por seu exemplo é feita de tormentos e contradições, pois retorno e reconstrução, ou restauração e transformação, não podem ser separados em organizadas categorias de oposição. Às vezes, *voltar e seguir em frente* coincidem” (Hartman, 2021a, p. 120).

As categorias do tempo (passado, presente e futuro) deixam de ter estatuto ontológico, a fim de tornar obsoleta a linearidade pela qual o pensamento ontoepistêmico (da Silva, 2016) moderno as constituiu. Elas precisarão ser vistas sempre em perspectiva, aquela sobre o que é passível de ser reconhecido como passado, bem como sob aquilo que condiciona ou modifica as possibilidades de futuro. O tempo é circular quanto às lições que nos ensina sobre quem somos e sobre qual lugar ocupamos no mundo. O passado, a memória e o retorno não são categorias fixas, com

as quais lidamos como um objeto em reserva na estante das nossas escolhas epistêmicas e morais. Elas são contingências, contornos, a própria outridade que assombra o Ser, que o inscreve e o questiona em sua identificação com uma escala de valor.

O *retorno* é uma categoria que engloba a ideia das perdas e das possibilidades de resistirmos com os espectros. O retorno nunca o é para algo conhecido ou dado, mas para um imaginário cultivado por memórias tomadas emprestadas e inventadas. Aquilo que nos ilude sobre “imitar a vida tal como era, como nunca mais seria” (Meruane, 2019, p. 22), uma vez que a perda da mãe é definitiva.

Assim, quando Hartman nos sugere uma categoria como a “perda da mãe”, ela está nos propondo perguntas como: porque àqueles que têm como destino a despossessão de tudo e todos não é permitido imaginar uma memória de linhagem, de spectralidade ancestral? Porque a categoria do retorno é vista apenas como o “último recurso dos derrotados”, o “desvio dos suicidas e de sonhadores” (Hartman, 2021a, p. 125)? Se “perder a mãe era ter o próprio parentesco, o próprio país, a própria identidade negados. Perder a mãe era esquecer o próprio passado” (Hartman, 2021a, p. 108), haveríamos, então, de nos satisfazer com um mundo cujo lugar disponível é sempre o do outro, um que não nos concede direito à memória, nem a uma narrativa circular, no qual a figura materna deixa de ser uma figura mítica (Hartman, 2021a, p. 123), uma vez que deixa de se inscrever como a perda irremediável daqueles “valores saudosos” que um dia nomeamos como nossos?

Cada geração confronta a tarefa de escolher o seu passado. Heranças são escolhidas, assim como são passadas adiante. O passado depende “menos do que aconteceu em outra época” do que dos desejos e descontentamentos do presente. Ambições e fracassos também dão forma às histórias que contamos. Aquilo que recordamos tem muito a ver com as coisas terríveis que esperamos evitar ou com a vida boa pela qual ansiamos. *Mas e quando chega o momento de parar de olhar para o passado e, em vez disso, conceber uma nova ordem? Quando é hora de*

sonhar com um novo país ou abraçar outros estrangeiros como aliados para criar uma abertura, uma proposta, onde não há nenhuma? Quando fica claro que a velha vida se foi, uma nova se iniciou e não se pode olhar para trás? (Hartman, 2021a, p. 125-126, grifo meu).

Assim, apenas se formos capazes de conjurar a perda da mãe poderemos sair da escala de valor — desta que nos diz que a nossa linhagem materna não interessa e que também não concede a linhagem do pai, banida da sanção paterna (Hartman, 2021a, p. 101). Propomos, então, mater-nar nossas marcas e inscrições, memórias e espectros, por estar às voltas com o passado, não como entidades estanques às quais recorreremos, mas como direito a uma história, a uma memória — na verdade, *direito a uma narrativa*. Coisas que parecerão irrelevantes para aqueles que nunca as perderam.

2 Narrativas Espectrais

2.1 Tornar-nos outros

Eu aponto essas questões porque estou interessada na possibilidade da criação artística a partir de uma perspectiva anti-colonial. Que tipo de obras de arte são capazes de uma perspectiva crítica representacional pós-colonial, inclusive avançado sobre os limites dos estudos pós-coloniais e sua gramática moderna? Se o objetivo é ir além da denúncia e mover-se para dismantelar e contra-atacar a violência epistêmica, o que uma arte anti-colonial pode ser em termos de representação? Por enquanto e dentro dos limites deste texto, minha resposta a esta pergunta é: uma obra de arte anti-colonial questiona cada modo, cada forma de apresentação, transformando-a num confronto — que é a apresentação como recusa da representação.

Da Silva (2020, p. 291)

A filosofia parece só tratar da verdade, mas talvez só diga fantasias, e a literatura parece só tratar de fantasias, mas talvez diga a verdade.

Tabucchi (2020)

O título desta seção pode nos enganar, ao nos induzir a alguma derivação deleuziana quanto à multiplicidade das identidades que cada uma de nós carrega e que, portanto, nos torna aptas a nos considerar capazes de viver sob a pele do(a) outro(a). A isso Glissant (2021) chama de “projetos de transmutações sem metempsicose”. E talvez, o “tornar-nos outros” seja a única forma do dar-com (aposta glissantiana) sem a necessidade de nos imbuirmos na tarefa cognitiva de extração da *physis dos outros* (Bensusan, 2021).

Dito de outro modo, olhemos para as lições aprendidas dos Tupinambás, analisadas no texto *A inconstância da alma selvagem*, de Eduardo Viveiros de Castro (2002), que são interpretadas como específicas daquela “cultura” — e, como nos diz o autor, não sendo a cultura do um, mas do múltiplo, abre-se ao Outro ao performar modos outros, tão rapidamente quanto retorna aos seus deuses. No Ocidente, no entanto, a transmutação sem metempsicose é derivada de um histórico de colonização, não apenas de um contato entre culturas. Se, como nos diz Grosfoguel (2013), desde ao menos Descartes e o projeto imperialista holandês, podemos ver o *ego conquiro* em ação — então, Edward Said, ao discutir os modos como a literatura dos impérios narrou seus outros, está correto ao inferir que “o que cumpre notar nesse tipo de discurso contemporâneo, que supõe a primazia e até a absoluta centralidade do Ocidente, é sua forma totalizadora, suas atitudes e gestos que tudo abarcam, o quanto ele cala mesmo quando inclui, absorve e consolida” (Said, 2011, p. 61).

Tomo emprestado o título desta seção de um dos ensaios de Lina Meruane, que compõe o livro *Tornar-se palestina* (2019). Embora ela não o diga, eu infiro, ou pelo menos me utilizo desta interpretação para justificar a escolha do título: o *outro* ao qual ela se refere é nada menos do que o *si-mesmo*. É importante notar que a palavra que a autora usa, *volver* em espanhol, é um verbo que remete tanto ao “tornar-se”, quanto ao “retorno”, tema que percorre sua obra. Por meio de um processo

assombrado, a autora chilena — “onde vive a maior comunidade palestina fora do mundo árabe” (Meruane, 2019, p.35) — residente nos Estados Unidos é convocada por espectros, memórias e emissários a conhecer a terra natal de seus avôs. O livro, pois, narra o processo desse reencontro com o outro que a habita, a fim de que ela possa *tornar-se palestina*.

Posso dizer que, ao longo da última década, eu também me soube como a outra do Ocidente. Mas talvez, mais especificamente nos anos de doutorado, no Departamento de Filosofia, onde a superioridade do cânone ocidental reclama de maneira profunda e profusa sobre o que se deve pensar e escrever, é que pude me saber às voltas dos interditos sobre uma escrita a partir de uma interioridade situada e nem sempre autorizada a encontrar um terreno hospitaleiro aonde chegar.

O que quero dizer com isso é que, para a população racializada, a outridade atravessa a compreensão de que não precisamos estar na escala do Ser para ser outramente-que-Ser. Antes de nos posicionarmos como sujeitas de fala, temos de lidar com a dor de que a nossa fala não será ouvida nos espaços consagrados de poder. Temos de nos saber inscritos a partir de uma dialética da outridade na qual nossas injunções farão parte de um todo. Romper o círculo da dialética não passa pelo reconhecimento do outro como um si-mesmo, mas nos reconhecermos inscritas como outras é o primeiro passo para nos sabermos dotadas de uma voz singular.

Com a companhia de alguns textos provenientes da literatura palestina, quase sempre memorialística e autobiográfica, tentarei desenhar o que entendo por *espectrologia* e *metafísica dos outros* antevistas a partir de uma responsabilidade infinita.

Assim começa o livro de Meruane (2019, p. 13):

Retornar. Este é o verbo que me assalta toda vez que penso na possibilidade da Palestina. Digo para mim mesma: não seria um

regresso, apenas uma visita a uma terra em que nunca estive, da qual não tenho uma única imagem própria. A Palestina sempre foi para mim um rumor de fundo, uma história a qual recorrer para salvar da extinção uma origem compartilhada. Não seria um retorno meu. Seria um retorno emprestado, um regressar no lugar de outro.

Retornar e regressar para algo que não é de todo um desconhecido, porque aquilo que parecia ser uma terra distante, uma cultura distante, uma luta distante, que parece ser um totalmente outro, informa nossa interioridade desde sempre. Ainda assim, resta um assombro sobre o motivo pelo qual tal proximidade nos parece tão conhecida, e às vezes até tão confortável, e porque as memórias compartilhadas pelas pessoas ao nosso redor podem nos fazer acreditar termos conhecimento de algo.

Não ter nenhuma imagem própria não significa não se saber afetado por ela. A imagem própria é, sem dúvida, tão poderosa quanto uma presença. É na verdade um suplemento. Mas porque a imagem tomada emprestada de outro teria menos validade do que o assalto de uma imagem fantasmagórica? E, no entanto, Meruane nos diz: “Não seria um retorno meu. Seria um retorno emprestado, um regressar no lugar de outro”. Sim, ela não está errada. O corpo que retorna é o dela; as memórias, os fantasmas, os espectros, tudo aquilo que a assalta como um grande fora e que lhe demanda uma diligência sobrenatural, não.

Como um indivíduo que pertence a um determinado grupo que há anos sobrevive em campos de refugiados, dentro e fora da Palestina, que vive uma diáspora forçada e sofre violências quase inenarráveis, Meruane retorna respondendo a uma demanda que lhe chega por contar “uma história a qual recorrer para salvar da extinção uma origem compartilhada”. Ela tem consciência dessa dívida: “incluir a Palestina na coleção sobre lugares que dirijo numa pequena editora independente. Encomendar uma crônica a algum escritor instalado na região como

forma de quitar a dívida que de repente me é imposta” (Meruane, 2019, p. 36-37).

Ainda que atomizada por um tempo que, cada vez mais, esquece ou deixa de reconhecer suas memórias coletivas, ela se sabe eticamente responsável por este “fora” que lhe chega. Sua resposta a essa demanda infinita vem de uma comunidade que lhe é familiar em mais de um aspecto: é sua família, mas também é uma grande massa de fatos, acontecimentos e sensações que perpassam sua existência como uma pessoa:

Sua família se agarra ao pouco que lhe resta porque é isso o que deve fazer agora, diz. Agarrar-se ao que resta da Palestina para evitar que desapareça. Que não a deixem desaparecer, porque deixamos as portas abertas. Esse é o momento de ficar, esse é o momento de voltar (Meruane, 2019, p. 39).

Uma mulher que almeja tornar-se (voltar à) Palestina, torna-se outra. “Ela regressa no lugar do outro” não porque seu corpo ocupará o espaço de outro corpo. Esse é um regresso quase impossível, seus avós e seus pais postos no lugar da estrangeiridade, impedidos de “retornar”. Ela pode “voltar”, é invocada pelo outro e atende ao chamado. O retorno à casa interior é um chamado espectral. O retorno é o retorno à *physis dos outros*.

O retorno — a grande questão palestina — se presentifica pela perda da terra, pelo exílio, pelas histórias perdidas que nos obrigam a lidar com um luto incessante:

A família de sua mãe se exilara vinte anos antes, na primeira debandada, e nunca conseguiu retornar. [...] Ele ainda não tinha nascido no primeiro levante, mas já carrega a herança de um exílio; sonha, me diz, não pode evitar, com aquela Palestina tão alheia e tão própria (Meruane, 2019, p. 47).

Tão inacessível, e ainda assim tão familiar. O retorno nunca é para algo conhecido ou dado, mas para um imaginário cultivado por memórias tomadas emprestadas, aquilo que nos ilude sobre “imitar a vida tal como era, como nunca mais seria” (Meruane, 2019, p. 22). Não é outra a temática do exílio e do retorno, mas não são exatamente essas as figuras que nos obrigam a pensar uma metafísica dos outros, quer dizer, uma metafísica não ontológica como a única possibilidade de se ver e de se haver de modo espectral?

São as mesmas que nos tornam partícipes de uma comunidade. São essas mesmas memórias que deveriam sumir para que essa comunidade também sumisse. Contudo, a grande lição da espectrologia é que não é a permanência dos dados materiais que fazem da memória o persistente substrato comunal — *as oliveiras seguem enchendo os galhos de azeitonas, embora não tenha ninguém para colhê-las*:

O que tem lá, em Yalo ou Yalu, acabo perguntando a ele, sem saber o que mais perguntar. Nada, diz, não tem nada além de biografias truncadas e muros de pedra cortados rente ao chão. Em cima do que foi sua casa e a de tantos vizinhos, agora há um parque nacional. Um parque, ele diz, quer dizer, uma área protegida sob uma premissa ecológica onde aqueles palestinos, mesmo que pudessem retornar, não poderiam voltar a construir. Um parque onde a história ficou coberta de árvores. Ainda é possível encontrar ali as marcas do despejo, o cimento daquelas casas arrancadas com raiz e tudo. Porque as oliveiras, diz Hamza, continuam crescendo onde ficaram, seguem enchendo os galhos de azeitonas embora não tenha ninguém para colhê-las (Meruane, 2019, p. 47).

Retomemos a questão do *retorno* como uma questão espectrológica, tentemos compreendê-la por meio de outros elementos, chamemo-los de *simbólicos*: a troca de nomes, cidades, vielas e ruas que não mais podem ser chamadas na língua usada pelos antigos moradores, “não mais Jafa, mas Yafo”. Cidades que se perdem nos mapas antigos, menos devido a uma injunção do tempo e mais pela persistência indiscernível relativa ao tempo colonial: “batizar os antigos lugares para

fundar e consolidar o novo espaço, e, assim, poder atribuir para si ‘direitos originários’ sobre o território” (Meruane, 2019, p. 135); ou ainda: “Escolher chamar cidades com certos nomes e não com outros já equivale, nesta região, a uma declaração de guerra” (Meruane, 2019, p. 40-41).

As línguas modificam o cenário no qual nos inserimos, que também se dá por meio da “limpeza das palavras”: “territórios ocupados” ou “controlados” por “Palestina”; “gente dos acampamentos”, ao invés de “refugiados” (“expressão-trincheira onde cabem cinco milhões de palestinos”); “árabes” por “povo palestino”; e *nakba*⁹ por “independência israelense” (Meruane, 2019, p. 127-128). Elas afetam o modo como vemos e agimos no mundo, ao mesmo tempo em que nos modificam. A língua é este “fora” que modifica a interioridade e a partir de onde podemos devolver novas formas de vida:

Tampouco lhes custou adicionar o castelhano a suas línguas porosas: seus antepassados haviam habitado o espanhol durante séculos na Península Ibérica, o haviam arabizado, conquistado sua alma com o silencioso parêntese do agá intercalado e o alvoroço-alarido-algazarra dos prefixos árabes. Falar o castelhano agora era outra forma de retorno (Meruane, 2019, p. 25).

Avançamos em silêncio ou em castelhano, embora haja mais línguas adormecidas em nossa genealogia. Os imigrantes árabes adquiriram o castelhano à medida que perdiam o idioma materno, mas continuaram falando-o entre eles como se fosse um código secreto vedado a seus

⁹ *Al-Nakba*: “A ‘Catástrofe’ seria o nome dado à guerra ocorrida, em 1948, na Palestina, que culminou tanto na consolidação do Estado de Israel, quanto na dispersão do povo palestino (*shalat*), marcando o início de sua duradoura vida no exílio. A guerra foi resultado, entre outros fatores, do desacordo em relação à Resolução de Partilha da Palestina, proposto pela Assembleia Geral das Nações Unidas, no dia 29 de novembro de 1947. A Resolução 181 estipulava a criação de dois Estados, um árabe e um judeu, onde Jerusalém ficaria sob cuidados internacionais. Embora, nesse período, os judeus formassem menos da metade da população total e habitassem cerca de 6,5% do território palestino, a partilha lhes concedeu mais de 55% das terras, levando a total reprovação dos países árabes” (Hamid, 2019).

filhos: comeriam a própria língua em vez de legar a eles o estigma de uma cidadania de segunda classe (Meruane, 2019, p. 25).

E mais: por meio daqueles elementos que Marx pretendeu ver a quebra definitiva de solidariedades tribais e sua substituição por uma solidariedade universal, talvez sem compreender que, se estivermos mais e mais atomizados, não teremos condições de construir uma comunidade:

Aaaaa! *Family!*, diz, num grande alvoroço, *family! family!*, e eu, sem saber mais o que dizer, respondo que *yes, yes*, e começo a rir porque há estardalhaço e há exagero e há confusão nessa palavra, e há também um enorme vazio de anos e de mar e de possível pobreza, mas, a cada *family* que ela grita, mais eu rio, dizendo *yes, family, yes*, como se tivesse esquecido todas as outras palavras (Meruane, 2019, p. 51).

E que, no entanto, nunca se resume a um *familismo*. Na verdade, o familismo é para poucos, senão para os núcleos cuja estrutura familiar oferece os recursos necessário para a reprodução social. Para a grande maioria da população mundial, as solidariedades comunitárias são a única forma de resistência.

No entanto, “outra forma é esse regresso. A incursão num tempo que já não existe. A excursão do presente” (Meruane, 2019, p.21). Trata-se de retornar a um passado que já não existe, embora teime em permanecer de diferentes modos. Mahmud Darwich diz que “não venceremos a guerra, mas permaneceremos”. Esta tese é a tentativa de pensar este “permanecer” que foge a qualquer tipo de essencialismo. Mas é um “permanecer” que, inequivocadamente, nos obriga a atender às injunções de da Silva e de Hartman sobre o tempo, um tempo não linear, uma vez que o passado se presentifica em tragédia a todo momento, uma vez que o presente da escravidão e do colonialismo não ficou no passado.

Meruane parece apontar para algo parecido: a incursão a um tempo que não existe é também, e ao mesmo tempo, a excursão do presente. O tempo colonial é um tempo circular, como demonstrou

Grada Kilomba (2019). Estamos no encaço, então, dos rastros, dos resquícios, dos vestígios de vidas, que não estão no passado nem no presente. Que não se presentificam pelos dados materiais, mas por tudo aquilo que podemos chamar de “espectral”: os fantasmas, as opacidades, o fora, o infinito, a memória, as imagens. E que permanecem porque ainda lhes devemos uma justiça infinita. Ou ainda, como nos lembra Mourid Barghouti, ensaísta e poeta palestino: “Conversam de política enquanto ‘fatos’, como se ninguém tivesse explicado para eles a diferença entre ‘fato’ e ‘realidade’, esta que inclui todas as emoções e posições do povo e que abrange o tempo triangular (passado, presente e futuro)” (Barghouti, 2006, p. 60). Assim, os fantasmas nos assombam, mesmo quando as coisas, as comunidades e as pessoas tiverem desaparecido. Os fantasmas não respeitam a linearidade do tempo nem a espacialidade. Eles podem tanto atender a uma invocação, quanto se impor em um círculo eterno por justiça.

Selecionei trechos cujas possibilidades interpretativas nos conduzissem a uma maior abertura relativamente àquele fora, que ademais de nos demandar responsabilidade infinita, nos reposiciona no lugar da diferença e da outridade: “A mulher que fez a pergunta me olha com espanto. Árabe? Não deve ser árabe, ela, pela cara que faz quando diz esta palavra. Árabe?, em inglês, com horror, mas quem está falando árabe aqui?” (Meruane, 2019, p. 81). Nesse trecho, além da óbvia recusa de estar inscrita em uma comunidade maior do que a árabe e a israelense, em uma comunidade talvez semítica, ou cuja denominação abrangesse mais as similaridades do que as supostas diferenças, choca o fato de que mesmo estando tão próximas as duas comunidades, uma turista pode cometer um erro grave ao confundir uma com a outra. O que tento dizer ficará mais claro no seguinte trecho:

Tenho a certeza de que nas horas que passei com os policiais fui mais palestina do que nos meus últimos quarenta anos de existência. A palestinianidade que eu só defendia como diferença quando me chamavam

de turca, às vezes, no Chile, havia adquirido densidade em Heathrow (Meruane, 2019, p. 60-61).

Essa diferença que nos obriga a retornar a um lugar que mal sabíamos ser o único lugar possível — para onde retornar? Pois como seria possível prosseguir a esse lugar onde as diferenças se extinguíram, se são elas mesmas quem garantem os privilégios coloniais? E, ao mesmo tempo, como lidamos com a responsabilidade infinita quando somos colocadas no lugar de outridade? Haveria aí uma suspensão, visto que este outro que me inquire pode ser também um algoz? Um algoz com quem eu provavelmente compartilho um “fora” espectral, uma proximidade que nos enreda nas mesmas guerras e nas mesmas lutas. Ou, aqui, a teoria falha e não serve mais ao intento de continuarmos a fazer um quarto para a *metafísica dos outros*? “Não é, então, uma simples ironia. É uma irresponsabilidade histórica inaceitável e chocante que eles escolham não ver, ou, pior, escolham repetir essa fórmula discriminatória contra os palestinos” (Meruane, 2019, p. 123). Assim, em que medida uma mútua responsabilidade metafísica pode ser traduzida por uma mútua responsabilidade política?

Mas deve haver alguma outra diferença, e não poucas tensões entre elas, sugiro eu, pensando nas habituais crueldades da vida escolar. Ira reflete um momento e aceita que existam. São estas: os árabes conhecem melhor os judeus do que os judeus a eles. Sabem mais de sua cultura e de suas tradições e de sua religião. E aprendem melhor e mais rápido o hebraico do que as crianças judias o árabe. Por mais que os dois professores em cada turma falem seu idioma sem recorrer à tradução, os árabes estão mais expostos à língua dominante (Meruane, 2019, p. 93).

2.2 *Detalhe menor*¹⁰

Em 1949, uma patrulha que tinha como objetivo transformar o deserto do Neguev em uma área destinada à colonização do Estado de

¹⁰ Cf. Shibli (2021a).

Israel, cuja campanha era ampliar a presença judaica no sul, encontrou-se com um comboio de beduínos que levavam seus animais para pastar e tomar água. Estes são quase todos assassinados, sem direito de defesa. Uma menina, no entanto, sobreviveu e foi levada ao acampamento da patrulha. Capturada e tratada como um bicho, a menina foi violentada pelos homens da patrulha e, posteriormente, assassinada. Esses são fatos a que a narradora do livro *Detalhe menor* acaba tendo acesso por meio de uma nota de jornal. Um detalhe, no entanto, chama-lhe atenção e fará com que a narradora tenha de se ver com os espectros da menina assassinada: o fato ocorreu 25 anos antes do dia do seu nascimento. Os espectros não estão condicionados a se mostrarem a um eu. Às vezes escolhemos hospedá-los ou não:

É uma tarefa que excede por completo os limites da minha capacidade. E o fato de que a menina foi morta no dia do meu nascimento, um quarto de século depois, de forma alguma significa que sua morte tenha algo a ver comigo, e que se alastre para mim a ponto de eu me sentir obrigada a apurar sua história. [...] Em suma, não adianta eu me sentir responsável por ela; a menina não era ninguém e continuará assim, sem que ninguém ouça sua voz. E terá de ser dito mais uma vez: há tanto sofrimento insuportável, hoje em dia, para se enfrentar, portanto, não haveria necessidade de se esforçar, buscando mais no passado. Tenho que esquecer completamente o assunto (Shibli, 2021a, p. 65).

E, no entanto, é impossível esquecer o assunto — é preciso ainda conjurar a menina assassinada. Não é uma escolha que a autornarradora tem, de virar a página da história, deixar que aquele fato se perca como uma simples nota de jornal. Não são os argumentos sobre já termos de lidar com muito sofrimento no presente que a farão esquecer do passado, porque o tempo não é linear, e o passado tem seus meios de se fazer presente; e, ainda, a justiça que devemos aos vivos, devemos também aos nossos mortos.

A autora sabe disso e se inquire sobre se teria mesmo alguma “responsabilidade” por nos narrar os fatos ocorridos. “Ela não era

ninguém” e deverá continuar a sê-lo, de modo que não possamos “escutar a sua voz” e de “forma alguma significa que sua morte tenha algo a ver comigo, e que se alastre para mim a ponto de eu me sentir obrigada a apurar sua história”. E, ainda assim, ela a apura porque não consegue deixar o *detalhe menor*: a morte de uma menina beduína, entre tantas outras mortes, clama por uma justiça infinita. Ela sabe que esta não é uma escolha: o fantasma já a afetou, já a inquiriu para ter sua história narrada e que esta não seja esquecida; que, mesmo sem ter nenhum sentido, nem sua morte, nem a autenticidade dos fatos inventados para conjurar a história, ainda assim ela fosse contada. Os meus fantasmas demandam ser narrados. A justiça que devemos a eles é, antes de mais nada, de que não caiam no esquecimento.

A história da menina assassinada é recomposta e contada de modo desconcertante na primeira parte do romance *Detalhe menor*, mas em nenhum momento sabemos a que dados a autora teve acesso para conseguir narrá-la. Embora não quisesse contá-la, de ter com ela uma dívida, ainda assim ela escreve um romance — a escrita, conta Shibli (2021b), se estendeu por 20 anos. A segunda parte do romance é uma incursão fracassada pelos museus militares dos assentamos, para a narradora encontrar dados que revelassem as circunstâncias da morte e da vida da menina, fatos que apenas podemos conhecer para além de uma nota de jornal porque foram ficcionalizados, recontados, rememorados e narrados por Adania Shibli (2021a, p. 61-62) na primeira parte do livro:

De novo, um grupo de soldados aprisiona uma jovem, estupram-na e matam-na quando seria, um quarto de século depois, o dia do meu nascimento; esse detalhe menor do qual os outros desdenham vai me acompanhar para sempre, apesar de mim e por mais que eu queira me esquecer dele. Quero dizer, sua verdade não vai parar de me afetar, por causa da minha fragilidade, semelhante à das árvores que vejo pela janela diante de mim. De fato, talvez não haja nada mais importante do que esse pequeno detalhe como via de acesso à verdade completa, que aquele artigo não traz, por ter omitido a história da jovem.

Shibli (2021b), em um entrevista ao jornalista Diogo Bercito quando da publicação do livro no Brasil, nos diz: “esse romance é a culminação de anos de questionamento sobre que tipo de romance pode ser escrito nas condições em que vivemos na Palestina”. Assim, não importa à autora que o romance tenha como base um evento real, pois para ela “isso é irrelevante para a literatura” (Shibli, 2021b). Claro! Quando Toni Morrison escreveu *Amada* (2007), ela também buscou nos arquivos dados que pudessem elucidar a história da outra menina assassinada, mas não são os dados concretos que oferecem a possibilidade de sermos invocados pelos espectros e respondermos a eles; falamos do que nos chega “pelo que não é visível, que não é barulhento, que não é articulado”, outra forma espectral de denominar o “fora” apresentado por Shibli (2021b).

Assim, a forma narrativa da primeira parte do romance é difusa em detalhes menores, que mal conseguimos idealizar sua relevância para a história. O assassinato da menina não é descrito com tintas vermelhas, mas descobrimos o que ocorre a ela de modo quase opaco. Qual é essa reinvenção da narrativa que nos chega de diferentes modos, por diferentes continentes, clamando por um dizer do outro, sempre suplementar? “Quando você resiste ao nacionalismo na forma do sionismo, quando você resiste à nação na forma do Estado de Israel, quando você resiste ao neoliberalismo e às suas injustiças, qual é o tipo de estrutura narrativa que você cria?” (Shibli, 2021b), pergunta a autora ao repórter. Como é possível contar essa história sem que se pareça um “homem de terno”?

“Essa situação cria uma linguagem específica, uma forma narrativa específica”, diz. Quando o repórter pede que explique essa ideia, Shibli conjura uma metáfora. Afirmo que o romance clássico, tradicional, é um homem de terno. “Seus movimentos são claros, há pontos de inflexão, uma transição e um fim”, diz (Shibli, 2021b).

Também nos pergunta: “Quando você imita quem ocupa as posições de poder, quem você se torna?”. Tal pergunta se torna, no contexto deste texto, uma questão metalinguística, pois, se não é este o trabalho que nós do Sul temos tentado engendrar: quais escritas, quais formas narrativas, quais sensibilidades possuímos e deveríamos ver inscritas também nos nossos textos? Quem nós nos tornamos, quando seguimos reificando as mesmas formas narrativas, ao reproduzirmos os mesmos conteúdos filosóficos? Será possível escapar a esse círculo infernal?

A narrativa é outra pedra de toque do livro de Lina Meruane (2019, p. 130): “quem tem o poder, dissemina sua versão dos fatos, quem possui a palavra está em posição de convencer seus interlocutores, pois tem sua credibilidade garantida”. Não é apenas a forma narrativa que se refere Meruane — ela se pergunta como vimos, pelos deslocamentos das palavras, pela luta por elas, pelo que definirá o que é e o que não é real. Finalmente, qual estrutura narrativa conjura as injustiças? Qual narrativa dos outros lhes concede o direito à opacidade (Glissant, 2021)? Como narrar os outros, como lhes conjurar sua morte, não pretendendo com isso reproduzir os mesmos atos de violência do qual foram vítimas? Qual dito? Se apenas a autodeterminação é a via plausível para nos contarmos a nossa própria história, quais *outros* podemos na realidade narrar, senão a *outridade* que se inscreve em nós por meio de um chamado espectral?

2.3 *Porta do Sol*¹¹

“Ó, Você! Como devo falar a você, com você ou de você? Devo lhe contar histórias que já conhece, ou me calo deixando-o seguir seu caminho?” (Khoury, 2008, p. 14). Assim se dirige o protagonista do romance *Porta do Sol*, de Elias Khoury, a seu velho amigo, herói da

¹¹ Cf. Khoury (2008).

resistência, que jaz em coma em um hospital prestes a fechar suas portas, em um dos tantos campos onde até hoje se concentra a população palestina expulsa de suas terras. O romance de Elias Khoury é, reconhecidamente, uma das primeiras tentativas de registrar a memória de um povo, a qual o discurso oficial gostaria de pensar ser inexistente.

A obra é um relato de grande fôlego sobre a vida das cidades, das pessoas, das oliveiras, das histórias de guerra e resistência, mas, antes de qualquer coisa, uma ode à própria memória. A obra me interessa, no entanto, devido ao modo como o autor construirá a narrativa que pretende ser o registro de uma época, mas também de uma ancestralidade.

Tal qual Hartman, que procura recontar uma história perdida, o protagonista do livro narra a história de vida de uma pessoa em coma, uma pessoa cuja memória é reconstituída por meio da ideia de que o protagonista, que é também seu médico, teve para mantê-la viva: narrar-lhe mês a mês, rememorando ao quase-morto, ao corpo espectral de seu amigo, as histórias que ele mesmo lhe havia contado um dia. Ao longo de mais de 500 páginas, o médico e amigo se propõe a lhe contar as histórias da Galileia, de sua esposa e seus filhos criados em uma aldeia na qual ele não poderia viver, a história da parteira que os trouxe ao mundo, enfim, rememorar todos os mortos conhecidos e desconhecidos. O protagonista-narrador se propõe, assim, a elaborar a memória de um sujeito em coma, o único modo que ele encontrou para que o amigo não morresse, para mantê-lo entretido por ao menos nove meses no útero da morte, período em que, quase-morto, ele renasceria como um bebê — invertendo a ordem da morte e da vida, ninando-o com suas próprias memórias, à espera da ressurreição. A metáfora é essa mesma: narrar a ele sua própria história, para que a Palestina não morra.

Ele diz: “Umm-Hassan achava que transformei sua morte em meu abrigo” (Khoury, 2008, p. 21). Aqui, sou tomada por um assombro: nós

então nos abrigamos sob os espectros? Não apenas nós podemos oferecer a eles uma morada, mas eles também nos oferecem a sua? Então, uma pessoa em coma também pode ser um espectro? Então, um espectro também pode falar estando em coma, e não apenas fantasmagoricamente? Mas não seria isso mesmo uma fantasmagoria? “Fala sim”, disse, “e cabe a você escutar a sua voz” (Khoury, 2008, p. 14). Em outro ponto do romance se diz: “Tive uma ideia assustadora — que as pessoas não passam de fantasmas de suas memórias” (Khoury, 2008, p. 56). Hartman também diz algo no mesmo sentido: “Eu sou a lembrança de doze milhões que cruzaram o Atlântico e de que o passado ainda não acabou. Eu sou a prole dos cativos. Eu sou o vestígio dos mortos” (Hartman, 2021a, p. 27).

Ainda em *Porta do Sol*, vemos os seguintes trechos:

[...] na sua companhia, descobri muitas almas na minha alma, com quem consigo travar um diálogo sem fim. [...]
[...] então tem de escutar, eu sei que está farto de minhas histórias, pois estou lhe contando as suas. Estou lhe devolvendo o que tomei de você. Conto e vejo a sombra de um sorriso em seus lábios cerrados. [...]
[...] eu também me cansei de tanto falar. Calo-me, mas as palavras vêm, saem dos meus poros como o suor, mas em vez de ouvir a minha voz, ouço a sua, saindo da minha garganta (Khoury, 2008, p. 21).

Narrar os outros é narrar aos outros, é tanto acolher os espectros quanto contar a eles sua própria história, reconhecendo-nos como portadores e legatários não apenas de uma história comum, mas de uma história do outro. A voz que fala pela minha garganta é a voz de um outro — o outro me atravessa e me obriga a dizê-la. A voz que se cansa de calar, a voz que sai da minha garganta é a sua. É, portanto, uma outra memória que me habita. Somos nós mesmos os espectros que buscamos conjurar, o espectro da estrangeiridade e do não pertencimento, o espectro de um retorno impossível, o espectro da *perda da mãe*. As memórias são espectros que nos atravessam. Embora possamos ser reféns deles — ao

nos transformarmos naquela mesma espectralidade que pensávamos conjurar —, isso torna a marca impossível de ser apagada como inscrição.

Não sobrou nada, e ainda assim restamos nós.

A protagonista do livro *Detalhe menor*, ao ver esgotada sua capacidade de encontrar arquivos ou informes sobre o que acontecera à menina assassinada 25 anos antes da data de seu nascimento, é arrebatada por uma epifania ao ver uma senhora a quem deu carona se afastar para se perder entre as ruelas de alguma vila que ainda existe na Palestina espectral:

Que lástima eu sou! É ela, e não os museus do Exército, nem os assentamentos, nem os arquivos, que poderia ter os detalhes que me ajudariam a descobrir o que aconteceu com a menina e chegar à verdade de uma vez por todas. Quanto mais me afasto dela, mais entendo e mais me arrependo (Shibli, 2021a, p. 104).

Ainda que não queiramos voltar a nenhuma espécie de humanismo, é interessante notar que esta discussão gira em torno de pessoas que demandam algo — uma reparação, por exemplo —, ou aquelas que sustentam em seus corpos, ou em sua espectralidade, a memória como signo de resistência.

Em grande medida, a obra *Perder a mãe* é a tentativa de responder ao fato de que a perda de milhões de vidas não nos é realmente relevante — pelo menos não para os donos do poder. Será que a autora quer dar às vítimas um luto digno, visto que a ausência de qualquer rito ou rememoração faz com que as cenas da captura, da escravidão e da morte sejam continuamente reencenadas, tanto pelo fato de que nunca houve qualquer tipo de justiça ou indenização quanto porque, a seus olhos, parecerá que nada sobrou para ser contado sobre a história dos vencidos? Desse modo, a autora obriga tanto os mortos como seus algozes à reencenação do crime, *over and over again*. A reparação que a história julga possível ao pretender que, ao reconhecê-la, poderíamos evitar

tragédias semelhantes, já se mostra insuficiente: “A densidade apologética do apelo pelo reconhecimento é impressionante. Ela assume tanto a ignorância quanto a inocência do mundo branco. Se conhecessem a verdade, eles agiriam de outro modo” (Hartman, 2021a, p. 212-213).

Será que os espectros almejam apenas um lugar onde serão enterrados e cultuados como ancestralidade? Minha suposição é que esta é, sim, uma das facetas de uma justiça infinita no caso da população negra escravizada — pela enorme quantidade de mortos, pelo fato de que grande parte deles descansam no Oceano Atlântico, enquanto outros jazem em valas comuns escondidas sob igrejas, escolas e terrenos baldios. E talvez nem isso, pois apenas alguns de nós estamos dispostos a nos tornar uma estátua de sal ao olhar para trás. Na verdade, a reparação dessa injustiça reside em não se esquecer da ancestralidade da qual se descende, invocando e recolocando sua importância, rememorando-a não como a verdade, mas como uma possibilidade de existência destruída no mundo. E não seria este o objeto do amor? “O amor ansiava por um objeto, mas os escravos se foram. No calabouço, sentir falta dos mortos era a única forma de me aproximar deles” (Hartman, 2021a, p. 171). A autora continua: “A esse respeito, eu sou tão responsável quanto todos os outros. Eu também estou tentando salvar a vida da garota, não da morte, da doença ou de um tirano, mas do esquecimento” (Hartman, 2021a, p. 173). Que, no futuro, não tenhamos uma cova e que possam nos esquecer importa menos do que a nossa morte tenha sido injusta e que não estejamos no panteão daqueles que merecem ser lembrados:

Quem escuta as histórias daqueles homens, mulheres e crianças que foram para a outra margem de onde não há volta — a morte? Nossos mortos espalharam-se em todas as terras, às vezes não sabíamos o que fazer com seus cadáveres quando as cidades se recusavam a nos receber como cadáveres, da mesma forma que nos recusavam vivos. Se os mortos no exílio, os mortos pelas armas, os mortos pela saudade e os mortos por morte simples forem todos mártires, se o que dizem os

poemas for verdade e cada mártir for uma rosa, podemos dizer então que fizemos do mundo um jardim (Barghoutti, 2006, p. 183).

É preciso que saibamos que todas essas obras memorialísticas — como a narratologia hartmaniana, também as obras de Elias Khoury, Lina Meruane e Mourid Barghoutti — fracassam em descobrir os dados de um passado, seja porque estes foram apagados, seja porque sua existência foi naturalmente esquecida ou desapareceu. Muitas vezes, fracassamos em nos comunicar com todo e qualquer tipo de espectros. Será que, então, o que temos à mão nada mais é do que uma *filosofia da memória*? Uma filosofia da narrativa dos rastros, espectral, que edifica sobre o que não existe, um eterno devir do desejo? O desejo de comunidade? Como dirá Mombaça¹², não de um comum como uma saída do individualismo neoliberal, mas como reconhecimento das comunidades que já estão estilhaçando o mundo — a quebrada estilhaçada é o movimento de rompimento, de saída da universalidade.

Uma narratologia é desde sempre uma espectrologia, — um quase-objeto, um quase-conceito-, a saída da filosofia da consciência para a filosofia da memória. Os espectros que nos informam não são apenas os fantasmas, mas uma interioridade que me conforma — que me inscreve, a minha inscrição. A memória e o espectro são suplementos, figuras que nos obrigam a pensar uma opacidade não ontológica, “sonhar com a Palestina, tão inacessível e tão familiar”. Daí a narrativa espectral provir também da ausência, de um passado perdido à presença, da completa e irreduzível impossibilidade da transparência. Os espectros são outro modo de falarmos do opaco, do que não está dado, do que não

¹² Mombaça (2021, p. 23) nos diz: “para falar sobre a quebra, é preciso imediatamente escapar de estruturas lógicas que opõem indivíduo e coletividade, independente de que tendência essas estruturas demonstrem. Não é sobre quebra a lógica neoliberal do individualismo rumo a um mergulho no comum que eu vim falar aqui. Tampouco é sobre afirmar essa lógica. Trata-se, mas bem, do reconhecimento de uma posição sempre já aquém do individual — porque desmontada por efeito de violências sistêmicas desindividualizantes — e de uma coletividade sempre já aquém do comum — porque inassimilável do ponto de vista das lógicas coletivas generalizantes”.

é recuperável, mas que ainda assim, e por isso mesmo, pode ser reinscrito de outro modo. A opacidade, essa quase-categoria, é antes um espectro, antecedente a qualquer ontologia. Eu somente posso dizer o outro por meio dos espectros, por meio da relação.

Por isso, quero pensar uma interpretação da palavra *identidade* como direito à memória, aos vestígios, aos rastros e aos espectros — o *direito à opacidade*. Quero pensar que narrar os outros é fazer uma filosofia da memória, da espectrologia e da opacidade. Eu conjuro os espectros por meio da narrativa, dou-lhes hospitalidade, e meu modo de lhes conceder justiça infinita é contando a sua história. A reinvenção da narrativa, uma narrativa espectral como em Saidiya Hartman, uma tese espectral, uma contação dita pelos outros aos outros, é um modo de fugir da imitação daqueles que ocupam uma posição de poder. A narrativa espectral é uma narrativa opaca e não ontológica, e isso é pensar a existência fora da ordem escalonada do Ser. Resta saber se isso pode resolver a nossa saída da universalidade — pensando-a não como “inclusão de todos os outros” —, como me exortou Suze Piza¹³, mas como o fim eminente da ideia de que a diferença é o irredutível, não a relação — quer dizer: acabar com este mundo (da Silva, 2019).

3 (Po)ética política espectral

O passado não deve somente ser recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado.

Glissant (2005, p. 87)¹⁴

Impressionada com a experiência do nada e com uma busca obsessiva por uma memória desaparecida, logo após a publicação de seu

¹³ Na banca de qualificação da minha tese de doutoramento, em fevereiro de 2022.

¹⁴ No ensaio: *O caos-mundo: por uma estética da Relação*.

livro *Perder a mãe*, Hartman escreve um artigo chamado *Vênus em dois atos* (2021b), no qual recupera a história, presente no outro livro, de duas meninas assassinadas a bordo de um navio que trazia pessoas para serem escravizadas no Novo Mundo. O artigo é uma tentativa de responder ao seguinte questionamento:

Como a narrativa pode encarnar a vida em palavras e, ao mesmo tempo, respeitar o que não podemos conhecer? Como alguém ouve os gemidos e gritos, as canções indecifráveis, o crepitar do fogo nos canaviais, os lamentos pelos mortos e os brados de vitória, e então atribui palavras a tudo isso? É possível construir um relato a partir do “*locus da fala impossível*” ou ressuscitar vidas a partir das ruínas? Pode a beleza fornecer um antídoto à desonra, e o amor uma maneira de “exumar gritos enterrados” e reanimar os mortos? Ou a narração é sua própria dádiva e seu próprio fim, isto é, tudo que é realizável quando a superação do passado e a redenção dos mortos não são? *E, de qualquer forma, o que as histórias tornam possível? Um jeito de viver no mundo no rescaldo da catástrofe e da devastação? Uma casa no mundo para o ser (self) mutilado e violado? Para quem — para nós ou para elas?* (Hartman, 2021b, p. 108-109, grifo meu).

Ao longo deste trabalho, procurei dar alguns contornos ao que tenho entendido como a *espectrologia*, aquela inspirada nas assunções de autoras como Saidiya Hartman e Toni Morrison, assim como em textos memorialísticos que conjuram minhas intuições sobre a opacidade como um grande *fora*. As invocações, as memórias, os espectros dos mortos e dos vivos, as imagens de coisas vivas e mortas, os espectros de árvores arrancadas, de construções novas sob construções antigas e de populações dizimadas, são todas as outras possibilidades inscritas em uma narrativa espectral.

Não é por outro motivo que grande parte dos textos que me ajudam a fundamentar este debate são textos memorialísticos. Mas não apenas: são textos que se propõem a teorizar a partir de uma vida vivida, de memórias espectrais, muitas vezes tomadas emprestadas, ou mesmo a partir da ânsia pelo retorno. Muitos deles são textos provindos de um

tempo-lugar cuja memória remete a uma “neo-re-colonização”¹⁵ dos recursos naturais, raciais e epistêmicos — como é o caso da Palestina —, e há ainda aqueles cuja memória da escravidão e do passado continua a conformar o tempo presente, porque ainda é possível perceber os processos coloniais se atualizando de inúmeras e variadas formas. É preciso estar atenta ao que Barghoutti (2006, p. 86) intui de maneira acertada: “estou convencido de que o objetivo da Ocupação, qualquer ocupação, é transformar a pátria na memória de seu povo num buquê de ‘símbolos’, meros símbolos”.

Ainda é preciso nos remetermos a uma memória coletiva, a fim de que o processo de narração — sempre espectral — possibilite o reconhecimento das marcas e das inscrições, menos como uma ontologia a que nos referimos de modo íntegro e total, e mais como uma possibilidade de saída da colonização. E é também nesse sentido que a história deixa de ser apenas aquela remetida aos arquivos e se inscreve como a opacidade do fora e da saída de uma linearidade temporal.

Como abordei nos tópicos anteriores, a espectralidade como interrupção não é um acontecimento do acaso, pois a minha subjetividade é formada desde sempre a partir dessas interrupções espectrais, que compreendo aqui como tudo aquilo que me marca, mas que nem sempre tem um nome. Nesse sentido, não é um acaso, embora acasos ocorram o tempo todo, alterando a rota do que eu sou e poderei ser. Dito de modo mais claro: posso invocar os mortos, preparar um ritual, instaurar um tempo-lugar específico para que eles sejam recepcionados; posso invocá-los em sonhos e pensamentos, posso conceder justiça por alguma falta cometida a eles e ir visitá-los nos dias dos mortos, mas eu não escolho se e quando eles me chegam. Posso, inclusive, não lhes oferecer hospitalidade, nem ao menos me implicar em qualquer responsabilidade para com eles — o que não significa que não

¹⁵ Suze Piza, novo texto sobre A. Mbembe.

fui marcada e interrompida por essa experiência, ainda que de modo opaco.

Se, como nos diz Rodrigues (2021), com Butler, o direito ao luto é um ato de memória, então como lidamos com essa memória quase sempre proibida, o luto das vidas precárias, da vida dos outros, se o direito a essa memória nos é vedado? E quando o direito ao luto não deveria ser traduzido por repetir os atos indignos realizados contra eles? Hartman nos pergunta: é possível narrar uma história das duas Vênus sem acorremos à violência dos arquivos?

“Minha história? Não, doutor. Não quero falar dos meus filhos. Podemos falar de outra coisa, mas de meus filhos, não”. Aproximou-se então de mim e cochichou: “Não diga a eles o que vou lhe dizer. É um segredo, você guarda o segredo? Toda vez que falo deles ou com eles, eles me aparecem de noite, ouço suas vozes nos ventos que falam. O que dizem é incompreensível, mas eu conheço suas vozes. Eu sei que eles não querem que fale deles. Talvez, toda vez que eu falo eles relembram o massacre. Os mortos recordam e as recordações doem como corte de navalha” (Khoury, 2008).

Será que devemos oferecer “hospitalidade incondicional”, esperando que os espectros enlutáveis¹⁶ sejam aqueles que se oferecem para tanto? Mas e quando, como nos lembra Hartman, nada restar sobre eles além da performatividade da nossa própria memória?

Talvez seja esse mesmo o caráter da ancestralidade. Não é necessário que reconheçamos os ancestrais, ou que saibamos o que ocorreu a eles em um passado distante. Não é preciso que sejamos discípulas de alguma linha religiosa cuja fé na ancestralidade conforma os ritos e as crenças. A ancestralidade, assim como a transferência geracional em psicanálise, embora sejam ditos de registros diferentes, apenas apontam aquilo que não podemos reconhecer *sempre* de modo

¹⁶ Expressão utilizada por Butler em seus últimos escritos sobre o luto como ato político, conforme Rodrigues (2021).

transparente; mas que, independentemente daquilo que estejamos aptas ou não a reconhecer sobre as histórias de tragédias com as quais lidamos continuamente, somos invocadas por elas a nos apresentar, a lhes entregar alguma resposta. Como deveríamos responder às notícias sobre enormes valas comuns¹⁷, com centenas de mortos, frutos de violentos processos recolonizadores? Como respondemos às chacinas nas favelas e ao genocídio indígena? Se compreendermos que não devemos aos mortos mais responsabilidade alguma, como podemos acreditar que seremos capazes de oferecer algo aos vivos?

Gosto muito de um trecho do livro *Perder a mãe*, que sintetiza o que tenho pensado como imagens espectrais:

Sem dúvida, houve aqueles que resolveram “matar a memória”, porque assim era mais fácil seguir. Esquecer pode ter tornado menos penoso suportar os sofrimentos da escravidão e aceitar a nova vida num mundo de estrangeiros. Talvez não tenha sido por escolha, e o passado lentamente desapareceu com o passar dos anos, ou o choque de ser escravizado o destruiu num só golpe. Quanto tempo levou para que a língua materna fosse substituída pelo novo idioma? Teriam sido as coisas efêmeras de todos os dias — o caminhar arrastado de mulheres na vizinhança ao amanhecer, o farfalhar baixo dos juncos na lagoa, o ritmo e a confusão das brincadeiras de crianças, o murmúrio das árvores ao anoitecer, o sussurro de espíritos despertos, o céu de carvão do harmatão, o aroma de aipim fervido, a torre de formigueiros ou a cor âmbar da pradaria no meio da tarde — as primeiras a desaparecer ou as únicas que restaram? Foi a ação do tempo ou o chicote de ramos de watapana ou o gato de nove caudas o que despedaçou a imagem materna ou apagou sua impressão? (Hartman, 2021a, p. 121-122).

¹⁷ Reportagem “Mortes invisíveis”, publicada no portal UOL (2022). A chamada da reportagem segue assim: “As valas clandestinas escondem um grave problema no Brasil: o desaparecimento de pessoas por ação de criminosos e os subsequentes homicídio e ocultação dos corpos. Investigação do UOL aponta 201 cadáveres achados em 41 valas clandestinas em SP e no Rio desde 2016. O número de denúncias não investigadas é maior, levando muitos casos de homicídios a serem registrados como desaparecimento. A falta de dados oficiais e de combate contra esse tipo de crime deixa famílias com as feridas do luto sem cicatrizar”. Esta é apenas uma das várias reportagens sobre mortos e desaparecidos, de ontem e de hoje.

Como a perda da mãe também pode ocorrer por meio da construção — não da destruição —, chamemo-la de “o concreto espectral”, aquilo que se edifica dentro da gramática e da atualidade colonial:

Se você ouvir de algum orador em algum palco a expressão “desmantelamento dos assentamentos”, ria, ria o quanto puder. Não são fortalezas de Lego ou de Meccano, brinquedos de crianças. São Israel em si. Israel, a ideia, a ideologia, a geografia, a fraude e o pretexto. É o nosso lugar que fizeram ser deles. Os assentamentos são seu Livro, sua forma inicial; são a promessa judaica sobre essa terra. São nossa ausência. Os assentamentos são a própria Diáspora Palestina (Barghouti, 2006, p. 45).

Compreendo os espectros não apenas como fantasmagoria, mas como resquícios de um mundo que findou: a língua materna, o farfalhar, o sussurro, o ritmo, “a cor âmbar da pradaria no meio da tarde” são também espectros de um mundo que nos caça porque inscreveu na psique do corpo a letra — a *linguagem*, por meio da articulação de um saber, e o *gozo*, por meio dos circuitos pulsionais.

A narrativa espectral é essa cuja opacidade, novamente, não reside em uma recusa relativa ao dito e a qualquer possibilidade de dizer, mas que compreende que o direito à opacidade — o direito a não ser colocado na escala do Ser, o direito à não racialização ou à não redução a uma concepção ontológica de nossas próprias existências no mundo — é dito principalmente por meio daquilo que assombra o Ser com o não ser, a *hauntologia*¹⁸. A *hauntologia* (ou *espectrologia*) é o que eu traduzo aqui como tudo o que é deixado de lado por seu caráter indecível, a memória, os fantasmas, as marcas e inscrições que transcendem o simbólico em direção à letra, tudo aquilo que pode ser dito apenas de

¹⁸ Utilizo *hauntologia* ou *hauntológico*, como sugerido por Carla Rodrigues ao recuperar a tradução para a edição argentina do livro *Realismo capitalista*, de Mark Fisher, para o termo *hantologie* — neologismo derridiano para pensar o “caráter espectral e fantasmagórico da ontologia” (Rodrigues, 2021,p.91).

modo opaco por meio de invocações espectrais. Se eu limito o direito à espectralidade aos humanos, estou novamente voltando ao nosso excepcionalismo. Daí devermos ter em conta também a espectralidade dos animais, dos objetos e das coisas.

O que em princípio informa tal compreensão de opacidade, memória ou narrativa espectral, é a recusa tanto à extração de toda a inteligibilidade como um princípio ético, quanto ao fato de que talvez a descolonização como justiça (da Silva, 2021) enseje a necessidade da narrativa de uma memória proibida — aquela que possibilita nos havermos de forma contínua com a nossa própria história, o que ela foi, o que ela poderia ter sido, o que ela não é, o que ela será e aquilo em que ela se reinventará.

Assim, vejo-me junto a Hartman e a toda a bibliografia aqui manejada, em busca de responder àquilo que Denise da Silva resume do seguinte modo:

Como retomar, da estaca zero, a interrogação sobre a diferença negra, compreendida desta vez não como um gesto de ressentimento e de nostalgia, mas como um gesto de autodeterminação? Esta nova interrogação deve ser feita sem uma crítica da memória e da tradição, isto é, sem um esforço consciente para discernir aquilo que, na diferença, é capaz de oferecer possibilidades de criação ou recriação? (da Silva, p. 166)

Uma vez, a amiga e filósofa Mônica Udler fez uma afirmação sobre a importância do processo narrativo, que talvez faça jus ao que estou tentando apontar aqui sobre a relação entre o processo de descolonização e a necessidade de uma narrativa — memorialística ou não —, mas que, no entanto, procura se haver com tudo aquilo que é deixado de fora pelos processos coloniais e por uma filosofia da consciência. Ela disse algo que traduzirei do seguinte modo: nós narramos histórias continuamente, aquelas dos nossos ancestrais, mas também as das memórias vividas, de modo que, ao repeti-las, ao não as

deixar morrer, ao transformá-las em memórias compartilhadas, talvez até ao mitificá-las, começamos a romper aquilo que é do âmbito do simbólico em direção ao *real*. De modo processual e contínuo, ensinamos um novo mundo por meio das narrativas memorialísticas, as quais, em sua mitologia, reinventam tradições e comunidades.

Isso se faz em oposição ao pensamento que pretende apontar os processos históricos como direcionados em termos teleológicos a um bem comum universal, ensinando a extinção de todos os outros e de todas as coisas que não confluam para a consecução de um único mundo, uma realidade unívoca que deveria servir a todas nós. Nesse sentido, não apenas é necessário recusar a ideia de que existe um sujeito transcendental do conhecimento, mas também o fato de que pensar a universalidade como existência de um mesmo projeto emancipatório são ambas facetas de um universalismo totalitário. Uma universalidade contra-total, caso fosse possível, deveria ser uma universalidade que ensinasse o fim deste mundo — o fim do arsenal da racialidade, do ontologismo, o fim da diferença *com* separabilidade; o único projeto universal comum deveria ser aquele da saída da universalidade. Desejar o fim das hierarquias sexuais, por exemplo, ou mesmo o fim do racismo, significaria nos remetermos a uma história colonial comum que forjou um mundo que, ao ser desmantelado, não deveria nos reduzir à perseguição de um mesmo projeto civilizatório, mas nem por isso deveria nos impedir de imaginar mundos nos quais essas hierarquias não devessem desaparecer de vez. O que enfatizo aqui é que existe, sim, a busca por um universal — o fim deste mundo —, mas que os modos pelos quais conseguiremos realizá-lo podem não ser aqueles já experimentados até os dias de hoje e sobre os quais, nos dirá Neyrat (2021), já pudemos concluir por seu fracasso: este se chama Antropoceno.

Como uma escolha ética ou (po)ética (da Silva, 2020), uma narrativa espectral se vale também de todos os recursos epistêmicos legados pela ciência moderna. Ela não recusa as categorias do juízo

kantianas, não recusa como fixas as concepções clássicas sobre a matéria e não apenas as inúmeras possibilidades virtuais — não as recusa porque não quer que elas adentrem de maneira sorrateira o texto como algo marginal, espectral, como uma ascendência não reconhecida. Embora concordemos que elas são o arsenal da racialidade, elas não desapareceram por meio de um ato de vontade, assim como o racismo não desaparecerá como um ato da mesma natureza. Ao mesmo tempo, não recusamos a concepção audrelordiana de que é preciso nos livrarmos das “armas do senhor”, a fim de construirmos “um teto todo nosso”. Mas talvez, ainda, seja necessário utilizarmos os recursos da metafísica — empenharmo-nos em uma discussão com os seus termos —, não os abandonar como algo que não nos pertence, devido a uma implicação colonial que nos diz respeito diretamente, mas também não nos remetermos a ela, à metafísica, como o legado de uma ontologia definidora de quem somos e de quem seremos. Então, se definimos a metafísica antes como a extratora de toda e qualquer inteligibilidade, é preciso que estejamos atentas à recusa de narrar os outros do mesmo modo; isso não significa que deixaremos de incorrer no “erro” porque assim o desejamos — mas, que sim, é preciso reinventarmos tal narrativa de maneira contínua.

Portanto, uma narrativa espectral, preocupada em mater-nar a opacidade como um novo indecível, é também uma prática política espectral. Ambas necessitam do exercício da memória e da conjuração de nossos mortos, a fim de que possamos performar uma práxis não clínica, nem a do realismo capitalista (Fisher, 2020), nem aquela que nos diz sobre a impossibilidade de lutarmos com nossos próprios recursos — quais sejam: a narrativa contracolonial, a narrativa espectralógica e a memória coletiva como práticas performativas de mundos reinventados. Elas representam toda sorte de memórias e invocações que deveriam ser colocadas à parte para que fosse conquistado um projeto global de emancipação, quando, na verdade, essas mesmas formas de resistência,

advindas de nossas marcas, são as únicas possibilidades de resistirmos ao aceleracionismo — mesmo aquele que faz com que as coisas permaneçam exatamente do jeito que eram no passado: “A Ocupação nos deixou com as antigas feições, e aí está seu crime. Ela não nos roubou os fornos de barro expostos, mas nos privou do belo mistério que poderia ter sido nosso amanhã” (Barghoutti, 2006, p. 86).

Uma práxis que ainda tenha coragem de performar narrativas, de modo a romper com o simbólico em direção ao real, é uma prática que não apenas compreende a memória como um instrumento político posicionado dentro de uma situacionalidade, uma corpo-política como saída da filosofia da consciência — mas também aquela cuja narrativa seja marcada pela coragem imaginativa de reinvenção de mundos. Ou seja: produzir a própria opacidade, materná-la como a narrativa sobre a perda da mãe. E para isso não é preciso muito. Não precisamos acorrer a narrativas futurológicas nas quais humanos, mais-que-humanos e alienígenas confluem suas existências em prol de um bem comum. Não precisamos de uma xenologia (Valentim, 2018), por imaginar que a Antropologia e o seu berço humanista foram malogrados. Não é preciso confiarmos nas ficções científicas como redutos imaginativos de um mundo melhor. É claro que as ficções feministas deflagram sob nossos olhos hierarquias às vezes ainda pouco perceptíveis, como na xenologia de Octavia Butler (2018), por meio da qual é possível, por exemplo, imaginar um outro registro de existência com a natureza que não apenas o da sua exploração.

No entanto, aqui estou pensando nos exercícios de invenção de mundos como explorados por Silvia Federici em seu livro *Re-enchanting the world* (2019), bem como no feminismo comunitário experimentado na Bolívia pelo coletivo Mujeres Creando — quer dizer, estou pensando em experiências que já vem sendo realizadas no Sul Global e que são possíveis por meio da reinscrição de uma memória proibida, e não apenas porque somos um continente de espectros — os da escravidão, das

chacinas indígenas, das execuções policiais e das ditaduras militares e imperialistas —, mas principalmente porque a essas narrativas não interessam a ideia de que há e/ou existirá uma história única.

O que chamo aqui de “narrativa espectral” é, portanto, um *pleonasm*, e não um oxímoro. Toda e qualquer narrativa somente pode ser espectral: tanto aquela que procuro performar ao me autonarrar, ao narrar a minha própria história, ao buscar ser antes que um sujeito de conhecimento, uma subjetividade conhecedora de sua própria opacidade — embora não dispensada de sua responsabilidade ética —, quanto aquela na qual me proponho a narrar a história do outro, quando o faço sobre o outro e para o outro, espectralmente.

Referências

BARGHOUTI, Mourid. *Eu vi Ramallah (memórias)*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.

BENSUSAN, Hilan. *Indexicalism: Realism and the Methaphysics of Paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

DA SILVA, Denise Ferreira. Sobre a diferença sem separabilidade. In: VOLZ, Jochen; REBOUÇAS, Júlia (Ed.). *32ª Bienal de São Paulo: incerteza viva*. Catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.

DA SILVA, Denise. An End to “This” World (Um fim para “este” mundo). Denise Ferreira da Silva Interviewed by Susanne Leeb and Kerstin Stakemeier. Trad. Lori Regattieri e Tatiana Oliveira. In: *Text zur Kunst*. 12 abr. 2019. Disponível em: <https://www.textezurkunst.de/articles/interview-ferreira-da-silva/>. Acesso em: 11 set. 2022.

DA SILVA, Denise Ferreira. *A dívida impagável*. Trad. Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019a. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 11 set. 2022.

DA SILVA, Denise Ferreira. Ler a arte como confronto (Reading Art as Confrontation). Trad. Michelle Sales, Fernando Gonçalves e Daniel Meirinho.

Narrativa espectral

Dossiê Decolonialidade e Política das Imagens. In: *Logos*, ed. 55, v. 27, n. 3, 2020.

DA SILVA, Denise Ferreira. Hackeando o sujeito: feminismo negro e recusa além dos limites da crítica. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (Org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

FEDERICI, Silvia. *Re-enchanting the World: Feminisms and the Politics of the Commons*. San Francisco: California Institute of Integral Studies; Kairos Books, 2019.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. Poétique de la relation. Trad. Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. In: *Revista Criação & Crítica*, n. 1, 2008.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GUZMÁN, Patricio. *El botón de Nácar*. Documentário. 2015.

GUZMÁN, Patricio. *Nostalgia de la Luz*. Documentário. 2010.

HAMID, Sônia Cristina. *(Des)integrando refugiados: os processos de reassentamento de palestinos no Brasil*. Brasília: Universidade de Brasília, 2019.

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

HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. In: BARZAGHI, Clara; PATERNIANI, Stella Z.; ARIAS, André (Org.). *Pensamento radical negro*. São Paulo: Crocodilo; N-1 Edições, 2021b.

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

KHOURY, Elias. *Porta do sol*. Trad. Safa A. C. Jubran. Rio de Janeiro: Record, 2008.

- MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- MERUANE, Lina. *Tornar-se palestina*. Belo Horizonte: Relicário, 2019.
- MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MORRISON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NEYRAT, Frédéric. Dismantling the World: The Capitalocene, Effective Constructivism, and the Inhuman. In: *DasQuestões*, v. 13, n. 1, 2021.
- PIZA, Suze. Sequestro e resgate do conceito de necropolítica. In: *Trans/Form/Ação*, v. 45, 2022.
- RODRIGUES, Carla. *Duas palavras para o feminino: hospitalidade e responsabilidade (sobre ética e política em Jacques Derrida)*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.
- RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- RODRÍGUEZ, Santiago Arcila. Campos de individuación fantasmal: asesinato de líderes sociales em Colombia, marcadores espectrales del horror e intensificadores espectrales de resistencia. In: *La Deleuziana – Revista Online de Filosofía*, n. 1, 2020.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SHIBLI, Adania. *Detalhe menor*. São Paulo: Todavia, 2021a.
- SHIBLI, Adania. Palestina narra assassinato de garota em livro que imita as fraturas de seu país. Entrevista a Diogo Bercito. *Orientalíssimo*. In: *Folha de S.Paulo*, 19 jul. 2021b. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2021/07/palestina-narra-assassinato-de-garota-em-livro-que-imita-as-fraturas-de-seu-pais.shtml>. Acesso em: 4 set. 2022.
- TABUCCHI, Antonio. *Afirma Pereira*. São Paulo: Estação Liberdade, 2020.
- VALENTIM, Marco Antônio. Antropologia & xenologia. In: *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 2, 2018.

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias do sul, a busca de um possível diálogo

*Ascísio dos Reis Pereira*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.07>

1 Introdução

Pensar com Paulo Freire de forma crítica é levar a sério a formação humana contida em suas ideias. Para além de ser um pensador da Educação, ele foi sobretudo, um pensador do ser humano no mundo e com o mundo, perspectiva cara a Freire (2015) como sujeito de seu tempo e buscou esperanças para além do nosso tempo. Ainda que estejamos há mais de duas décadas de sua partida, reler seus textos hoje parece um diálogo atual com nosso confuso instante, inseguro, incerto e amedrontador. Momento de ausência de diálogos e de acirrada intolerância, tempos difíceis e que podem ser bem compreendidos, com a ajuda das análises críticas de nosso saudoso mestre. Assim, retornar a Freire (2015) é condição para respirar, pensar e manter esperanças, sustentadas por suas críticas e francas observações sobre uma educação dialógica à deriva em um mar de falta de civilidade mínima para o diálogo.

O mestre de terras sofridas do lindo nordeste brasileiro, tinha muita consciência do pensar ao falar em crítica, trazia em mente as três

¹ Professor associado da UFSM, junto ao departamento de fundamentos da Educação e professor permanente do mestrado acadêmico em educação profissional e tecnológica (PPGEPT). E-mail: ascisio@gmail.com

clássicas críticas de Kant, a saber: crítica da razão pura, crítica da razão prática e a crítica da faculdade do juízo. Sabia muito bem Hegel, Marx e a Filosofia Alemã do dezenove, assim como também, não ignorava a distância abissal que o Brasil dista de tal pensamento. Pensar com o saber clássico era, para ele, condição fundamental ao diálogo com as classes populares, pois almejava sempre a ética do ser mais, e não há como ser mais se não com a profundidade do conhecimento humano em sua generalidade.

Refletir aqui sobre a generosidade de Freire (2015) conosco é lembrar que um guerreiro com seu tamanho, pode ser muito combatido, porém jamais vencido. Não se critica quem não tem o que dizer ou nada significa, critica-se quem incomoda, pois ideias permanecem para além do espaço temporal dos grandes gênios como foi o mestre Freire (2015). Por isso, articular ideias para refletir sobre um pensamento autêntico e problematizador torna-se, para nós, hoje, um prazer e um luxo. Sim, Paulo Freire (2015) é um presente absoluto e uma contribuição original e necessária à sociedade brasileira e ao mundo, ler e reler Freire (2015) constitui-se quase que em ato obrigatório não só para o Brasil, como também a todo o mundo atual. Para dialogar e pensar sobre os caminhos humanos em uma cultura de compreensão e de paz, o nosso grande mestre segue sendo fundamental como afirmava Walter Benjamin (2015, p. 47),

[...] “onde se ausenta a cultura, impera a barbárie! Com diálogos, círculos de cultura e Educação Popular, viva mestre Freire e tantas e tantos seres atuantes nestes princípios pedagógicos resistentes e na crença do ser mais e na construção da cultura superadora do obscurantismo presente no mundo”.

Refletir aqui entre Brasil e Portugal, pensar estes dois mundos nos demanda um quase ensaio, pois ensaio, como nos informa Theodor Adorno, é algo um tanto diferente, como podemos perceber a seguir:

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias do sul, a busca de um possível diálogo

O ensaio não compartilha a regra do jogo da ciência e da teoria organizada segundo as quais, como diz Espinosa, a ordem das coisas seria a mesma que a das ideias. Já que a ordem sem lacunas dos conceitos não se identifica com o ente, o ensaio não almeja uma construção fechada, dedutiva ou indutiva. Ele se revolta, em primeiro lugar, contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável, o efêmero, não seria digno da Filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual ele é mais uma vez condenado, no plano do conceito [...]. A objeção contra ele, de que seria fragmentário e acidental, postula a totalidade como um dado e, em consequência de sujeito e objeto; comporta-se como se dispusesse do todo. Mas o ensaio não quer captar o eterno nem destilá-lo do transitório; prefere perenizar o transitório. A sua fraqueza testemunha a própria não-identidade que ele deve expressar [...]. Naquilo que é enfaticamente ensaio, o pensamento se libera da ideia tradicional de verdade (Adorno, 1995, p. 147).

Então, em Freire (2015), para a compreensão do inédito viável, recorreremos àquilo que o mestre tanto valorizou na formação de professores e professoras, com vistas ao mundo da vida e do trabalho, o desejo do “ser mais”. Freire (2015) é, por excelência, um pensador da relação Sul/Sul, embora sempre dialogando respeitosa e conscientemente com o Norte Global como conceito geográfico, mas também referência epistemológica a ser debatida no plano da práxis pedagógica e histórica enriquecedora aos diálogos fundamentais no crescimento teórico e prático do seu pensar a partir do hemisfério sul. Estar no mundo, para Freire (2015), é estar no mundo com os outros, como prática concreta da ação política e também do debate intelectual, momento em que Freire (2015) praticamente se encontra com Hannah Arendt (2010), em sua noção da política como condição da pluralidade. Ao discutir formação ele afirma:

Se, na experiência de minha formação, que deve ser permanente, começo por aceitar que o formador é o sujeito em relação a quem me considero objeto, que ele é o sujeito que me forma e eu, o objeto por ele formado, me considero como um paciente que recebe os conhecimentos

— conteúdos — acumulados pelo sujeito que sabe e que são a mim transferidos (Freire, 2015, p. 24-25).

Ensinar para Freire é algo plural e democrático na relação entre sujeitos, o que renova o pensar pedagógico. Podemos aqui entender seu alinhamento teórico do estar no mundo de forma plural e com isso, dialoga com as epistemologias do Sul, naquilo a que estas se propõem, novos paradigmas ao conhecimento e diálogo democrático plural entre o Sul e o Norte, sejam eles geográficos ou epistemológicos. Em seguida, pensamos com Freire (2005) o “educar para o ser” mais através da formação.

2 A dialogicidade epistemológica, política e ética em freire e seu diálogo com as epistemologias do sul

Autonomia dos educandos e das educandas, na condição de sujeitos frente ao mundo, através de uma epistemologia dialógica em outra educação possível. Através de uma outra concepção e metodologia possíveis. Segundo Freire (2015), pode-se realizar um outro aprendizado, aquele que coloca os pontos limites na intermediação ética. As relações entre, educadores e educandos, são estabelecidas tendo como parâmetros mudanças fundamentais na hierarquia dos saberes portanto, serem mediadas por parâmetros éticos em que ambos, educadores e educandos, são vistos como sujeitos dos processos de construção do conhecimento, então, se supera, na perspectiva epistemológica, a relação sujeito e objeto. Desta forma, trata-se de uma outra relação, sujeito/sujeito uma epistemologia somente possível ao ser permeada por uma ética do ser mais.

Assim, ao pensar o ser mais do humano no mundo, articula o ato formador no que esse se distingue da ideia de educar como treinar. Sair da curiosidade ingênua para chegar à consciência crítica que deve

transformar-se em epistemológica. Assim, criticando duramente as mazelas provocadas na sociedade pelas políticas econômicas excludentes das sociedades neoliberais. Portanto, a consciência articulada pela práxis transformadora, torna-se possível através da educação libertadora presente em nosso autor.

A superação e não a ruptura se dá na medida em que a curiosidade ingênua, sem deixar de ser curiosidade, pelo contrário, continuando a ser curiosidade, se criticiza. Ao criticizar-se, tornando-se então, permito-me repetir, curiosidade epistemológica, metodicamente “rigorizando-se” na sua aproximação ao objeto, conota seus achados de maior exatidão (Freire, 2015, p. 32-33).

A tarefa docente, segundo Freire (2015), deve ser pensada através do comprometimento ético com os excluídos e marginalizados do mundo. Se, para ele, o mundo deve ser plural, não cabe a exclusão de nenhuma parte e, desta forma, as promessas não cumpridas pelas políticas neoliberais, constituem-se em engodos que devem ser recusados por uma pedagogia de fato crítica e transformadora da realidade. Formar para o mundo plural significa desenvolver a plenitude dos educandos com vistas a uma sociedade sem opressores e oprimidos, educadoras e educadores que pensem que, estar no mundo com os outros, é recusar qualquer forma de injustiça. Ser na completude, para Paulo Freire (2015), significa estar sempre atento ao mundo e uma das tarefas da educação é formar pessoas que tenham sempre essa questão como ponto central na vida.

Através de uma construção mais horizontal, como propiciar a formação e o crescimento dos seres humanos? As ações coletivas, como estão presentes nas ecologias dos saberes, produzem este “estar no mundo” com os outros defendido em Freire (2015). Ele que, por seu lado, dialogava muito nessa perspectiva através da ideia de sermos em coletividade, então nós não somos simplesmente indivíduos, mas nós

somos enquanto estamos no mundo e estamos no mundo com os outros. Então, para dialogar e pensar sobre os caminhos humanos, sobre uma cultura de compreensão e de paz, nosso grande mestre segue sempre fundamental, repetindo o pensador alemão Walter Benjamin (2015) para que não se esqueça “onde se ausenta a cultura impera a barbárie”. Então através dos diálogos, círculos de cultura e educação popular, Freire (1987) segue princípios pedagógicos resistentes na crença do ser mais na construção da cultura superadora do obscurantismo presente no mundo, assim refletir entre esses dois mundos, o mundo latino americano, com Freire (2015) e o mundo, onde as epistemologias do sul são sempre uma referência para nós, que é pensar o norte geográfico do planeta, mais particularmente Portugal e, esse diálogo através das epistemologias do sul, teorias articuladas com a perspectiva de construção de uma outra cultura, gestação de um mundo, de um outro mundo possível, e essa construção é dialógica, coletiva e de esperança, esperança real na ação concreta das pessoas e não na esperança vã e etérea.

Então para Freire (2015), a compreensão do inédito viável, inédito porque ainda não aconteceu ou pelo menos, não é hegemônico e predominante. Assim, a ideia conceitual presente nas epistemologias do sul, como a de um outro mundo possível, tão cara às perspectivas do professor Boaventura (2018), referência fundamental desse movimento epistemológico, entendendo como movimento, às ideias presentes nas epistemologias do sul, em Portugal, em África e América latina. Assim como, em outros países do mundo europeu e asiático. Pensando o diálogo a partir do timor leste, vivo no centro de estudos sociais da Universidade de Coimbra, especialmente com a investigadora Teresa Cunha (2011), esse espaço que se globaliza um pouco mais, de forma muito significativa e muito importante para nós brasileiros, percebemos o mundo completamente diferente e o contato com esse mundo, por exemplo, a experiência de um outro mundo possível, a ideia de utopias, que vemos se concretizar, e, que deixam de ser utopias e tornam-se realidades, que

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias do sul, a busca de um possível diálogo

nos trazem a esperança do esperar, que em Paulo Freire (2015), é esperar através do que podemos forjar na luta concreta e real da sociedade.

Nosso movimento por outros valores, pela busca de uma outra humanidade, o que valoriza a formação de professoras e professores, com vistas ao mundo da vida e do trabalho, com o desejo de ser mais, isso é importante conceitualmente quando o colocamos como mundo da vida e do trabalho, porque Paulo Freire (2015) aqui, dialoga a partir da educação crítica, e também a das pedagogias críticas e, para essas pedagogias, torna-se fundamental entender que se pensa em educação: para quê? E para quais educamos? Educamos para o mundo da vida e do trabalho, ou seja, educamos para formação integral dos seres humanos em direção à vida plena e solidária. Essa tese se contrapõe fundamentalmente à educação tradicional, que traz a ideia de mercado de trabalho, onde o sistema capitalista afirma o conceito de mercado, acreditam na formação para o mercado, então a importância não está nas pessoas, está no mercado, assim teríamos que adequar as pessoas ao mercado.

Em outra perspectiva, a teoria crítica dá outro sentido à visão educacional, quando nós educamos o fazemos para o mundo da vida, porque nós educamos seres humanos para a vida e não máquinas para compor engrenagens alimentadoras do mundo capitalista. Trabalho é uma necessidade e a vida é a essência daquilo que temos e precisamos manter, daí Freire (2015) dizer do desejo de “ser mais”, então ele é por excelência, o pensador da relação Sul/Sul, como imperativo ético. São diálogos fundamentais ao nosso crescimento no mundo, segundo Freire (2015) estar no mundo com os outros, é prática da ação política, também, do debate intelectual, nesse momento, o pensamento de Paulo Freire praticamente se encontra com o da filósofa alemã Hannah Arendt na dimensão política, em sua ideia sobre a condição da pluralidade dos seres no mundo, ao conferir o termo “A Condição Humana”, na obra de mesmo

título, descrita por Arendt, em 1958. Paulo Freire, afirma que, “se na minha experiência de formação, na experiência da minha formação que deve ser permanente” (Freire, 2015). Portanto, nosso período de educação, nunca vai terminar, começando por aceitar que:

[...] o formador é o sujeito em relação a quem me considero objeto, ele é o sujeito que forma e eu, objeto por ele formado. Me considero como um paciente que recebe conhecimentos, conteúdos acumulados pelo sujeito que sabe e que são a mim transferidos (Freire, 2015, p. 29).

Então, Paulo Freire dialoga com os pensadores do hemisfério norte, particularmente do mundo europeu, na condição saudosa de pensador. Dialogou com os grandes pensadores como Hegel, Marx e Kant. No entanto, essa trajetória de formação, não fez dele um idealista, sua visão de mundo, a partir do conceito geográfico do Norte não prevaleceu único em seus pensamentos, não é só a sua experiência brasileira, mas sim como um pensador brasileiro, refletindo a partir do hemisfério sul, condição abissal frente ao Norte Epistemológico. Portanto, suas contribuições epistemológicas fundamentais, para a relação sujeito/sujeito, estão dialogando com o norte epistemológico que pensa a teoria crítica presente nas epistemologias do Sul.

Então na relação sujeito/sujeito, norte e sul, ensinar para Freire (2015), é plural e democrático, na relação entre sujeitos se renova o pensar pedagógico, podemos entender assim seu alinhamento teórico sobre o mundo de forma plural, com isso dialoga com as epistemologias do sul, naquilo que elas se propõem, novos paradigmas ao conhecimento, um diálogo democrático e plural entre o sul e o norte, sejam eles geográficos ou epistemológicos. A autonomia dos educandos e das educandas, também presentes nas ecologias dos saberes, que pensam sujeitos frente ao mundo, em uma epistemologia dialógica, para outra educação possível, pode se realizar outro aprendizado que assim, coloca os pontos limites das intermediações éticas, as relações entre educadores e

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias do sul, a busca de um possível diálogo

educandos são estabelecidas tendo parâmetros, fundamentais na hierarquia dos saberes, sendo portanto, mediadas por parâmetros éticos. Dessa forma, educadores e educadoras, educandos e educandas, são sujeitos dos processos de construção do conhecimento, supera-se nessa perspectiva epistemológica, a relação entre sujeito e objeto, trata-se de outra relação, sujeito/sujeito, uma epistemologia somente possível, por uma ética do “ser mais”. Assim, ao pensar o ser mais do humano no mundo, articula-se o ato formador no que se distingue da ideia de educar como treinar.

Então, partindo-se do pressuposto de que a existência do outro significa, é que as epistemologias do sul se posicionam frente ao mundo e ao interesse fundamental na política como elemento articulador dos seres humanos com o mundo, além dos limites territoriais norte/sul. Só há, segundo Boaventura de Souza Santos “um sul geográfico epistemológico, por haver um norte geográfico que determina uma epistemologia que se acredita única, se encontra carregada de lógica opressora do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado” (Santos, 2018, p. 23). Então, quem não é reconhecido pelos outros é o “não ser”, impossibilidade do desejo humano que é, por excelência, ser para o mundo, responsável nesse lugar concreto, existência humana em si, sentido maior da vida, a condição do ser no mundo, cobra a dignidade de querer para si, o seu destino, daí a necessidade da política como ato de liberdade e pensamento, identidade no mundo com os outros, gerando reconhecimento e pluralidade. O que é negado no processo abissal, separador de existências pela hierarquia estabelecida historicamente ao criar a superioridade do Norte geográfico sobre o Sul, sedimentando diferenças econômicas, políticas e antropológicas. Dado o desenvolvimento desigual do capitalismo e a persistência do colonialismo ocidentalocêntrico, o Sul epistemológico e o sul geográfico, sobrepõem-se parcialmente, especialmente no que se refere aos países que foram sujeitados ao colonialismo histórico. Porém, essa sobreposição

é apenas parcial, não só porque as epistemologias do norte também florescem no Sul geográfico, ou seja, o Sul imperial, as pequenas Europas epistemológicas que se encontram presentes no Sul global e são frequentemente dominantes na América Latina e produziu também o colonialismo epistemológico cognitivo, então Boaventura (2018) fala na perspectiva abissal, há isolamento e extermínio de pessoas no norte geográfico, isso cobrou da política uma declaração universal dos direitos humanos.

A filósofa Hannah Arendt, em seu livro *Origens do Totalitarismo* (1951), no capítulo 5, pensa a questão dos direitos humanos dentro da ideia do “direito a ter direitos”. Tal questão nos suscita alguns questionamentos: é possível transformar os direitos humanos em elementos reais para a concretude desses seres no mundo? A ilusão de se basear nos direitos humanos pode ser superada através dos direitos como garantia positiva na história humana? É possível educar para os direitos humanos? Direitos humanos vão afinal para além das utopias?

Primeiramente, antes de tudo, é preciso nos reconhecermos como seres de direitos e deveres. Vivemos em uma sociedade, que na sua maioria, acredita que os direitos humanos são apenas para as minorias e para criminosos. A Declaração elaborada com a colaboração de vários países, em 10 de dezembro de 1948, completou seus 70 anos, e por vezes é desconhecida e deixada de lado frente a todas suas possibilidades.

A nova contextualização da Educação, emanada a partir da Lei de Diretrizes e Bases de 1996 e da Constituição Federal de 1988, busca atender o artigo XXIII da Declaração dos Direitos Humanos onde “todo ser humano tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego” (ONU, 1948). Tais compreensões só serão possíveis se a constituição e formação deste cidadão for baseada em uma educação

crítica, e que questione as suas condições de trabalho e de empregabilidade.

Ora, um ser que se expresse na condição de mero reprodutor de ofícios jamais possibilitará a escolha de um trabalho em condições justas, pois submete-se aos devaneios do mercado e as condições de trabalho degradantes. Por isso, a importância de uma “educação libertadora”, como afirmado por Paulo Freire (2015). Libertadora no que tange, a liberdade de se expressar, de construir e de se constituir cidadão dentro da sociedade.

A sociedade em sua diversidade, demanda da escola uma nova reestruturação de seus currículos, pois somos aprendentes de maneiras diversas e devemos respeitar o conhecimento de nosso aluno e principalmente, compreendê-lo como incompleto, assim como nós educadores, exaltando suas possibilidades e acompanhando seus avanços.

Porém, vivemos complexidades do estar no mundo com os outros, mas em estado de não ser com os outros e sim para os outros, impedidos de viver em uma comunidade de direitos, vai ao absurdo e desespero humano real da vil entrega às situações mais degradantes, onde há uma hierarquia dos valores da degradação humana, encontra os outros do mundo na realidade do crime.

Tais superações serão possíveis quando pensarmos a Educação por outro viés, que conforme a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo XXVI, “a instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais” (ONU, 1948).

Realmente, é importante pensar em acesso e oportunidades dadas da mesma forma a todos os brasileiros e brasileiras. Instrução não é desenvolver, e a escola deve pensar no aprimoramento das múltiplas

esferas do ser humano, da formação social e interacional, aliada a uma ação essencial da família e também da sociedade ao redor.

Disso parte a compreensão da diversidade, mas o que percebemos é como pudemos, sendo seres no mundo com os outros, admitir tamanha distorção na condição dos seres do mundo? Em que ou quais momentos perdemos a nossa dignidade da pluralidade do ser com os outros? Por que não nos educamos para este mundo da pluralidade?

Vivemos em um mundo diverso, onde precisamos valorizar os costumes e os processos, não impondo a nossa verdade. Entre o desejo e a realidade a declaração dos direitos humanos enfrenta as suas próprias limitações. Se em Hannah Arendt em (1958) temos que o Homem é um ser quando se encontra no mundo com os outros, análise por ela desenvolvida na obra *Condição Humana* estar no mundo, entre os outros homens, no universo dos direitos humanos parece, segundo ela, “uma missão inglória”.

Como se afirmava que os Direitos do Homem eram inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis, não se invocava nenhuma autoridade para estabelecê-los; o próprio Homem seria a sua origem e seu objetivo último. Além disso, julgava-se que nenhuma lei especial seria necessária para protegê-los, pois se supunha que todas as leis se baseavam neles. O Homem surgia como o único soberano em questões de lei, da mesma forma como o povo era proclamado o único soberano em questões de governo. A soberania do povo (diferente da do príncipe) não era proclamada pela graça de Deus, mas em nome do Homem, de sorte que parecia apenas natural que os direitos “inalienáveis” do Homem encontrassem sua garantia no direito do povo a um autogoverno soberano e se tornassem parte inalienável desse direito (Arendt, 2013, p. 396).

Entre as idas e as vindas de um mundo paradoxal, o nascimento dos direitos humanos já se constitui em uma negação do próprio direito

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias
do sul, a busca de um possível diálogo

como elemento garantidor da proteção do ser humano, citando Arendt (2013, p. 396):

Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social.

Sendo assim, para que lutar como seres no mundo com os outros por uma lógica de direitos humanos? Um problema posto pela filósofa judia nas pautas centrais do século XX nos convida ao que fazer para uma realidade do mundo que queremos. Afinal, queremos um mundo da coletividade, de uma humanidade como um todo, ou um mundo da exclusão e segregação de grande parte das pessoas do mundo? Neste aspecto, os direitos humanos deveriam ser o que?

Portanto, pensar este problema como condição da existência do ser humano no mundo de forma plural, sendo que para Arendt (2010), estar no mundo é estar com os outros, como garantir um pacto para a humanidade como um todo? De que forma os direitos humanos poderão ser garantidos neste aspecto? Lembrando novamente que para a autora:

O conceito dos direitos humanos foi tratado de modo marginal pelo pensamento político do século XIX, e nenhum partido liberal do século XX houve por bem incluí-los em seu programa, mesmo quando havia urgência de fazer valer esses direitos. O motivo para isso parece óbvio: os direitos civis — isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país — supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade (Arendt, 2013, p. 398 e 399).

Neste caminho das perguntas essenciais e da ideia de garantias fundamentais à condição da humanidade no mundo, quais os nossos compromissos com o gênero humano em sua totalidade? Podemos caminhar em direção a garantias universais como humanidade ou

somente conseguimos viver como particularidades humanas dentro da lógica da humanidade universal?

Quando se analisa à luz do pensamento de Hannah Arendt (2013) a ideia do direito a ter direitos, nos parece fundamental entender a sua proposta de uma superação das abstrações intelectuais e morais presentes nas declarações de direitos humanos, sair do mundo idealizado de comunidade de direitos para um mundo real de uma comunidade de direitos, ainda parece ser o desafio do estar no mundo como princípio da pluralidade, conforme lembra a autora:

Só conseguimos perceber a existência de um direito de ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global. O problema não é que essa calamidade tenha surgido não de alguma falta de civilização, atraso ou simples tirania, mas sim que ela não pudesse ser reparada, porque já não há qualquer lugar “incivilizado” na terra, pois, queiramos ou não, já começamos realmente a viver num Mundo Único. Só com uma humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da humanidade (Arendt, 2013, p. 403-404).

Pensar que expulsos da condição da cidadania, estes indivíduos também foram expulsos da condição da dignidade humana. Em relação ao conjunto da humanidade, que prevalece na condição da cidadania, esta condição é por um lado, de grande privilégio, porém por outro lado, condição de indignidade humana à medida que não se indignam que ainda haja ao menos um integrante de um mundo da promessa plural, que não possa viver na condição da dignidade humana. Assim, se para os apátridas perde-se o direito à cidadania digna, para os outros que são cidadãos, perde-se a própria dignidade supostamente prometida pela vida plural.

Onde afinal de contas estão os direitos humanos em todo este contexto? As lutas históricas dos direitos humanos continuam parecendo lutas por ideal de justiça e com a falta objetiva de garantias de direitos. Há possibilidade de superar a dicotomia justiça e lei? Se as lutas de direitos são justas, porque então, não conseguimos trazê-las totalmente para o campo das leis positivadas e concretas para a humanidade? Neste sentido, Hannah Arendt (2013, p. 405) nos dá mais uma pista: “o homem pode perder todos os chamados direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”.

Quem, se não a própria humanidade, pode garantir a humanidade no mundo? Esta tarefa era, para Hannah Arendt (2013), a essência da nossa luta pela pluralidade do mundo. Direitos humanos e subjetivação de direitos parecem ser uma constante, vemos isso hoje, como a autora via isso na metade do século vinte: “os crimes contra os direitos humanos, especialidade dos regimes totalitários, podem sempre justificar-se pela desculpa de que o direito equivale ao que é bom ou útil para um todo, em contraste com as suas partes” (Arendt, 2013, p. 407).

No momento presente, em que os acontecimentos mundiais nos trazem, em vários lugares do mundo, e também em nosso país, fortes marcas de antigos tempos sombrios, como podemos persistir assim em questões centrais e fundamentais em direitos humanos? O ponto central do que fazemos ou permitimos que façam conosco ou com o mundo, parece não ser quando nos obrigam aos fatos ou condições, mas sim quando nos seduzem por estes mesmos fatos e condições! Como pensar em sociedades e mundo plural e de plenos direitos? Por que não nos rebelamos contra a barbárie do mundo? Conforme Hannah Arendt (2013, p. 412): “o perigo é uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições da selvageria”.

Para que se possam encontrar respostas às perguntas acima formuladas, ou seja, sobre a possibilidade da concretização de uma sociedade plural, dotada de direitos na sua integralidade e que os acontecimentos nebulosos deixem de se repetir é imprescindível que cada um e cada uma, enquanto ser pertencente à humanidade garanta em suas próprias ações a efetivação desses direitos.

3 As epistemologias do sul problematizam dialogicamente

Pois, se de um lado, traz a ideia de uma proteção universal aos seres humanos, tem por outro lado, um suave disfarce de universalidade, visto que se estabelece um império das verdades epistêmicas e políticas do norte sobre o sul geográfico, colonialismo epistemológico e predominância de valores e princípios que não reconhece o outro lado da linha abissal, daí a afirmação:

Inicialmente centrada na crítica do conhecimento científico, atualmente a epistemologia tem a ver com a análise das condições de produção e identificação do conhecimento válido, bem como de crenças justificadas. Possuí, por consequente, uma dimensão normativa (Santos, 2018, p. 48).

Nesse sentido, as epistemologias do sul, desafiam as epistemologias dominantes em dois níveis diferentes. Por um lado, consideram crucial a tarefa de identificar e discutir a validade dos reconhecimentos e de modos de pensar não reconhecidos como tal pelas epistemologias dominantes. As pesquisas desenvolvidas no campo das epistemologias do sul, apresentam essa abissal condição da morte teórica e epistemológica de uma parte e o genocídio econômico, político, antropológico e social por outra, provocada todos os dias desde o início do chamado processo colonizador europeu no século XVI. As epistemologias do sul incidem em processos cognitivos relacionados com o significado, a justificação e a orientação na luta, disponibilizados pelos

que resistem e se revoltam contra a opressão. “A questão da validade e pré conhecimento, um impulso intelectual e político pragmático que implica a necessidade de escrutinar a validade do conhecimento que circula no âmbito da luta ou que é gerado pela própria luta” (Santos, 2018). Então, sobre a possibilidade da concretização de uma sociedade plural, dotada de direitos na sua integridade, é fundamental que os acontecimentos nebulosos deixem de se repetir, é imprescindível que cada um, como ser pertencente a humanidade, garanta suas próprias ações no mundo como sujeitos de direitos e as barreiras epistemológicas da perspectiva Norte e Sul, serão superadas com o engajamento e comprometimento coletivo e plural para a mudança das consciências, produzindo o fim do colonialismo, do capitalismo e do patriarcado.

O que significam então as sociologias das ausências? O que são as ecologias dos saberes dentro das epistemologias do sul? E qual o significado dessas questões para o processo educativo? São conceitos e lutas decisivas para a superação do patriarcado, do colonialismo e do capitalismo, fim das opressões propriamente ditas e a construção de uma sociedade igualitária, gerando outro mundo possível, educação com outros valores fundamentais, utopias que se concretizam para abrir espaço a novas e essenciais possibilidades à condição humana frente ao mundo, produção da vida e do desejo humanos de estar no mundo com os outros, como também está presente em Freire (2015).

Problematizar valores e dentro dos valores ressignificar a ideia de hierarquia, então como superar o processo colonizador nas escolas? Assim, questões como racismo, sexismo, discriminação, enfim, não nos faltariam pontos complexos para elencar. Dialogar no espaço das universidades, qual é o diálogo da universidade efetivamente com a sociedade, particularmente, no que concerne a divisão de classes sociais, porque as universidades brasileiras, sempre dialogam com a sociedade, mas sempre com a elite da sociedade, dialogar com as classes populares é outra questão, talvez somente possível em outras epistemologias. Então,

primeiro: “quem educa os educadores?” Uma questão que o filósofo alemão Karl Marx nos trouxe já no século XIX, ou ainda: “quem educa os professores?” A estrutura da formação tradicional, não é só na educação, mas em todas as áreas e níveis da educação, aparece na ideia de que, graduou-se, formou-se em uma determinada área, torna-se uma pessoa com a formação acabada, autoridade para falar ao mundo, daí a hierarquia clássica dos doutos. Dificulta-se dessa forma o diálogo efetivo com nossos alunos e alunas, é importante pensar no livro *A pedagogia da autonomia* de Paulo Freire, um livro com a ideia da formação continuada dos professores e professoras. Nós educadores e educadoras, não estamos prontos, a essa primeira condição, temos que problematizar nossos valores, daí regular aquilo que trazemos em nossas bagagens, a ideia de que na vida as coisas se apresentam como naturais, então o racismo estrutural, vive em cada um e cada uma de nós, é o subjacente que não consigo perceber, algo inerente ao ser que me constituí. Desta forma, talvez a Educação deva produzir uma outra sensibilidade, além da formação escolar, perceber o outro, falando de outra forma, educar para a empatia, estar com os outros para além das nossas diferenças aparentes. Assim, cria-se um compromisso ético entre as diferenças, para tanto, buscam produzir transformações profundas na estrutura da educação e da escola. É impossível pensar essa questão sem pensar a ideia de um outro mundo possível, articulação perfeita entre as Epistemologias do Sul e o pensamento dialógico de Paulo Freire.

4 As epistemologias do sul e suas ligações com a dialogicidade de Freire

A linha abissal criada pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado mostram que a produção das desigualdades abissais lhes são inerentes, lembrando Boaventura de Sousa Santos (2018, p. 20):

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias do sul, a busca de um possível diálogo

Dado o desenvolvimento desigual do capitalismo e a persistência do colonialismo ocidentalcentrico, o Sul epistemológico e o Sul geográfico sobrepõem-se parcialmente, especialmente no que se refere aos países que foram os sujeitos ao colonialismo histórico. Porém, essa sobreposição é apenas parcial não só porque as epistemologias do Norte também florescem no Sul geográfico (ou seja, o Sul imperial, as “pequenas Europas” epistemológicas que se encontram, e que são frequentemente dominantes, na América Latina, nas Caraíbas, na África, na Ásia e na Oceania), mas também o Sul epistemológico se encontra igualmente no norte geográfico.

Na perspectiva abissal há o isolamento e extermínio de pessoas no campo do Norte Geográfico, o que cobrou da política uma declaração universal dos direitos humanos, na metade do século XX, pontos centrais à defesa da dignidade do humano como Universal, do ponto de vista dos conceitos de Norte e Sul geográficos, a questão parece ainda mais complexa. Pois, se de um lado, traz a ideia de uma proteção Universal aos seres humanos, tem por outro lado, um suave disfarce de universalidade visto que se estabelece um império das verdades epistêmicas e políticas do norte sobre o sul geográfico, o colonialismo epistemológico, a predominância de valores e princípios que não reconhece o outro lado da linha abissal, neste sentido:

Inicialmente centrada na crítica do conhecimento científico, actualmente a epistemologia tem a ver com a análise das condições de produção e identificação do conhecimento válido, bem como da crença justificada. Possui, por conseguinte, uma dimensão normativa. Nesse sentido, as epistemologias do sul desafiam as epistemologias dominantes em dois níveis diferentes. Por um lado, consideram crucial a tarefa de identificar e discutir a validade de conhecimentos e de modos de saber não reconhecidos como tal pelas epistemologias dominantes (Santos, 2018, p. 21).

As pesquisas desenvolvidas no campo das epistemologias do sul, nos apresentam esta abissal condição da morte teórica/epistemológica de uma parte e o genocídio econômico, político, antropológico e social

por outra, provocado todos os dias desde o início do chamado processo colonizador europeu no século XVI.

As epistemologias do sul incidem em processos cognitivos relacionados com o significado, a justificação e a orientação na luta disponibilizados pelos que resistem e se revoltam contra a opressão. A questão da validade surge a partir dessa presença forte. O reconhecimento da luta e dos respectivos protagonistas é um acto de pré-conhecimento, um impulso intelectual e político pragmático que implica a necessidade de escrutinar a validade do conhecimento que circula no âmbito da luta ou que é gerado pela própria luta (Santos, 2018, p. 21-22).

Para ser coerente com as ideias das epistemologias do sul, experiências práticas e teóricas da vida é que, na primeira forma de se estabelecer uma condição concreta para construir-se como um novo educador ou uma nova educadora, está em entender aquilo que Paulo Freire afirmava, que quando ensinamos aprendemos e aprendemos ao ensinar, exatamente aqui reside a riqueza para o diálogo possível com o Sul epistemológico, portanto em Freire, o canal de comunicação real do mundo da educação, realidade concreta que o sul global entende e que desta forma, dialoga com o Sul epistemológico. Assim, problematizar através do diálogo de saberes, faz parte da vida pedagógica freiriana, também da ecologia dos saberes, pois se assim não fosse, não haveria vida para essas duas linhas de pensamentos que se articulam em círculos de culturas, culturas mesmo no plural, porque as nossas experiências são diferentes, mas as nossas experiências todas são ricas. Paulo Freire nunca foi adotado efetivamente dentro de um modelo educacional da estrutura oficial de educação, como também, as Epistemologias do Sul, localizam-se em um mundo paralelo do modelo oficial do Norte Epistemológico.

5 Considerações finais

Paulo Freire é marcado pela natureza política de seu pensamento. Isto se deve ao fato de que sua proposta educativa estar baseada justamente na intencionalidade política quando escreve que “minha presença de professor, que não pode passar despercebida dos alunos na classe e na escola, é uma presença em si política” (Freire, 2015, p. 47).

É através da educação que é forjado o futuro de um país. Para Freire (2015), a escola, por sua vez, ao receber os estudantes, recebe simultaneamente a esperança de um mundo melhor. Por este motivo, as instituições de ensino público traduzem-se em entidades importantes e indispensáveis na luta por uma sociedade cada vez menos desigual. Refere-se aqui à luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas e como seres para si. Conforme Freire (2015) esta luta encontra seu significado na aceitação da desumanização como distorção possível no decorrer dos tempos e não como vocação histórica e, por isso pode e deve ser transformada.

Como dito, o pensamento de Freire admite a educação como fonte legítima de luta ante as diferenças de classe, pois é na escola que os estudantes se deparam com outras realidades muitas vezes distintas daquelas vivenciadas fora da escola. A partir desse novo contato, que une o conhecimento prévio do estudante com o conhecimento científico, que o caminho à consciência crítica é aberto.

Para muitos a conduta crítica é concebida como perigosa. “A consciência crítica (dizem) é anárquica” (Freire, 2015, p. 31). Embora a sociedade ainda continue percebendo o indócil e o rebelde como alguém inadaptado, a pedagogia Freiriana enxerga tal condição no sujeito como o ímpeto criador presente em cada homem e em cada mulher. Neste sentido, quanto mais rebeldia e “inadaptação” mais criador é este homem Freire (2015). E ainda “a educação é mais autêntica quanto mais

desenvolve este ímpeto ontológico de criar. A educação deve ser desinibidora e não restritiva” (Freire, 2011, p.41). Do contrário, caminharemos ao encontro da domesticação, que inibe a criatividade e tolhe o educando não só do processo criativo como também da oportunidade de ser ele mesmo, “isto significa, tomar o sujeito como instrumento. O desenvolvimento de uma consciência crítica que permite ao homem transformar a realidade se faz cada vez mais urgente” (Freire, 2011, p. 41). Busca-se destacar aqui que o comportamento crítico dos indivíduos é o elemento essencial do processo de transformação da sociedade e o caminho para a autoemancipação.

Na atualidade, as políticas de governo no Brasil têm como pano de fundo a retirada de direitos fundamentais dos cidadãos e cidadãs. Ou melhor, a lógica empreendida no processo de aprovação da maioria das políticas é orientada para o atendimento de necessidades que não são as nossas, que não são as dos povos latino-americanos. Configura-se o que Paulo Freire (2015) denomina de sociedades “seres para outro”. Esta lógica chancela a economia periférica, dependente e exportadora

Nesta mesma perspectiva caminham as Epistemologias do Sul, afirmam que existem as Sociologias das ausências, também as Ecologias dos Saberes, que articulam o popular e o acadêmico e constroem conhecimentos fundamentais para aquilo que constitui a libertação e formação autônoma e crítica dos seres humanos. Neste ponto, há uma via de mão dupla entre a dialogicidade freiriana e as teses presentes nas epistemologias do Sul à medida que caminham na crença da construção de um outro mundo possível. Daí utopias centrais que anseiam não mais serem utopias, pois assim poderão abrir caminho para novas utopias e ao mesmo tempo realizam concretamente antigas utopias que passam a sedimentar novas realidades.

Aproximações entre Paulo Freire e as epistemologias
do sul, a busca de um possível diálogo

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica, 2015.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. Saberes necessários a prática educativa. 53. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 54. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Paula Maria (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. 2. ed. Coimbra: CES/Almedina, 2018.

Pedagogia da decolonialidade: ou, sobre uma reforma educacional antirracista

*Pamela Cristina de Gois*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.08>

1 Introdução

A priori impostas no processo de invasões coloniais por parte da Europa, todas as categorias que hierarquizam etnias distintas são reafirmadas no seio da contemporaneidade de maneira naturalizada. Assim, há a negação de que o racismo seja algo que tenha se estabelecido de maneira estrutural. Como consequência disso, ainda hoje tem-se a ideia de que os saberes daqueles que outrora foram subjugados pelos europeus são inferiores. Sua validade sempre é questionada, principalmente quando tenta ocupar espaços que predominam o homem branco, como as universidades ocidentalizadas. Em outras palavras, as epistemologias dos povos submetidos a exploração ainda permanecem aquém nas instituições de ensino.

A ideia de raça se torna eixo central do debate acerca da colonialidade do poder remanescente: foi através da criação de categorias raciais que o europeu se impôs como superior, tanto biologicamente como culturalmente. Trata-se de uma segregação baseada em fenótipos, para separar quem teria a autoridade máxima daquele que seria subjugado pelo sistema emergente. Para tanto, foi preciso classificar os

¹ Licenciada em história e bacharel em filosofia, especialista em filosofia moderna e contemporânea, mestre em estética e filosofia da arte e, atualmente, doutoranda em história da filosofia pela UFRJ. Bolsista aluno nota dez – Fundação de Amparo à pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). E-mail: panmimise@gmail.com

povos dessas terras como índios, negros e, “em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos” (Quijano, 2005, p. 116-17). Logo, é imprescindível também colocar em questão aquilo que foi imposto como verdade universal, isto é, as epistemologias eurocêntricas, que conferiu a supremacia branca sob as vidas de determinados grupos étnicos.

Por meio das instituições de ensino, já que estas continuam a reproduzir apenas o conhecimento do homem europeu e reportando os saberes daqueles que foram e são oprimidos, o Estado estabelece seu domínio, de interesse apenas de pequenos grupos. Dessa forma, essas instituições reforçam o poder estatal por meio de uma educação gregária, em prol de estruturas racistas que se mantêm vigentes há séculos. Ainda hoje, a universalização de epistemologias eurocêntricas condizentes com o interesse do Estado capitalista é um problema aparentemente insolúvel. Nossa pedagogia da decolonialidade visa justamente questionar essa estrutura vigente nas instituições de ensino, sobretudo, do Brasil.

2 A origem do racismo epistêmico

Nossa pesquisa parte dos estudos apresentados por Wallace de Moraes, que vem se dedicando no Brasil a uma nova formulação filosófica articulada ao projeto libertário e decolonial aliados a um projeto antirracista. Segundo Moraes (2020a), a partir do conceito de epistemicídio de Boaventura Souza Santos², para além do conhecimento

² Nas palavras de Boaventura (1998, p. 208): “o Epistemicídio é o processo político-cultural pelo qual o conhecimento produzido por grupos sociais subordinados é morto ou destruído, como forma de manter ou aprofundar essa subordinação. Historicamente, o genocídio sempre foi associado ao epistemicídio. Por exemplo, na expansão europeia o epistemicídio (destruição do conhecimento indígena) foi necessário para 'justificar' o genocídio de que os indígenas foram vítimas. Já Moraes (2020a, p. 56), afirma o seguinte: “utilizaremos o conceito vislumbrado por Santos com propósitos um pouco mais amplos, na busca por apreender outros aspectos da ciência social, pois o epistemicídio não nega apenas o conhecimento produzido fora da

produzido por grupos étnicos subordinados no processo de genocídio europeu, se exclui nas universidades também todas as teorias que não legitimam o poder do Estado e do sistema capitalista oriundos do processo de invasões, mesmo que sejam procedentes da própria Europa. Em suas palavras:

Certamente, se a produção intelectual for de fora do mundo acadêmico e ao mesmo tempo contestar o sistema como um todo será mais facilmente rejeitada por esses *doutos* em defender o Estado, a desigualdade, a exploração, as hierarquias, os preconceitos, o racismo e a limitação da liberdade para alguns como parte do curso natural da História. Todas as teorias que se enquadram no princípio geral de conceber as instituições estatais como resultado do progresso e/ou da razão são aceitas (Moraes, 2020a, p. 56).

Nesse sentido apresentado pelo autor, o epistemicídio ganha uma nova conotação. Ele propõe algo para além do consolidado conceito de Boaventura de Souza Santos. Trata-se de um assassinato de todos e quaisquer saberes que trazem novas perspectivas de pensamento para além do sistema capitalista e colonialista, que imperam sob o signo de modernidade em todo o Ocidente³. Em outras palavras, o processo de

Universidade, sem o rigor científico, como refletiu Santos — fato que já é gravíssimo —, mas para além disso, corroborando para o aumento do grau de gravidade, ele assassina no nascedouro todas as opções teóricas-metodológicas produzidas na academia que negam o Estado e o capitalismo enquanto instituições legítimas e necessárias para a humanidade, em duas palavras: Modernidade e Colonialidade. Em outros termos, sobrevivem ao epistemicídio somente as teorias produzidas na academia e/ou nos grandes oligopólios de comunicação de massa, que concebem a Modernidade e suas instituições, principalmente o Estado e o capitalismo, como legítimas e no máximo passíveis de reformas. Não se constitui, portanto, em mero preconceito em relação àquilo que é produzido fora da academia, mas a todo conhecimento crítico ao *establishment*, à colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza”.

³ Concorde-se aqui com a crítica de modernidade dada pelo sociólogo Edgardo Lander (2005, p. 15), no seu artigo intitulado *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos*. Nesse escrito, o autor julga que de modo geral as ciências sociais e, logo, todas as demais ciências consideram que: “se assume que há um tempo histórico ‘normal’ e universal, que é o europeu. A modernidade entendida como universal tem como modelo “puro” a experiência europeia. Em contraste com esse modelo ou padrão de comparação, os processos de modernidade, os processos da modernidade na América Latina dão-se de forma ‘contraditória’ e ‘desigual’, como interseção de diferentes temporalidades históricas (temporalidades europeias?). Em outras

dominação dos saberes eurocêntricos é algo que ocorre dentro dos muros institucionais de educação vinculada ao Estado, que assassina não apenas saberes indígenas e negros, mas de todos aqueles que são contra o sistema outrora imposto, inclusive, mesmo os saberes de europeus que se colocaram avessos ao processo de subordinação e hierarquização capitalista. Ainda que esses saberes cheguem nas universidades, eles são totalmente marginalizados, não há incentivos para que tais pesquisas ganhem proporções equivalentes a outros projetos que estão aliados a esse sistema vigente.

Nota-se aqui que, a redução da cultura do outro se estende às diversas produções epistêmicas, que ainda hoje ignoraram a complexidade relacionada a pluralidade étnica existente no mundo. Em complemento a esse debate, como traz o sociólogo porto-riquenho, Ramón Grosfoguel (2016), é preciso enfatizar que tal hierarquização proposital, ou seja, criada como estratégia de dominação, se mantém enquanto uma estrutura vigente por via das instituições de ensino superior. Assim, o autor traz ao debate decolonial a valiosa ideia de racismo epistêmico, que surge com as invasões em 1492. Agora, a colonização ganha novos aspectos, “o projeto epistemológico moderno estabeleceu critérios para distinguir o que é conhecimento válido do que não é conhecimento” (Noguera, 2014, p. 27). Para tanto, o europeu criou as classificações raciais, que no seu imaginário davam respaldo as imposições culturais, hierárquicas e geopolíticas desejadas por ele.

A primeira forma que o europeu encontrou para tentar inferiorizar os povos originários dos territórios invadidos foi através de dissolução dos seus costumes religiosos. Aqueles que não possuíam religião, no caso, a cristã, foram colocados enquanto não-humanos. Assim: “depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram

palavras, o autor defende que esse modo de se conceber o tempo se baseia somente em características excludentes que determinou o moderno apenas como o europeu.

qualidades ‘divinas’ que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais” (Grosfoguel, 2016, p. 31). Com intermédio direto do cristianismo veio a separação entre aqueles que são dotados de alma, daqueles que não são. No último caso, seus saberes foram rebaixados a categorias inferiores, não tendo alma tão pouco teriam razão.

Embora o princípio de não-humanização tenha sido reiterado com relação aos indígenas, ele se manteve no que diz respeito aos povos oriundos do continente africano. Estes, denominados pelo europeu enquanto “negros”, não poderiam ter alma. Mesmo que forçadamente batizados e convertidos foram legados pelo colonizador cristão, sem ressalvas, a serem escravizados, e tiveram sua humanidade negada. Deste modo:

Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial (Grosfoguel, 2016, p. 39).

Portanto, atrelada a questão da classificação racial está a tentativa de se retirar dos povos dominados sua humanidade, o projeto colonial passa então a ter conotações racistas. O outro, sem alma, não é digno de ser considerado humano, é inferior. Ao se conceber essa imagem se tinha a justificativa perfeita, segundo o imaginário cristão e eurocêntrico, para a escravização. Se, por um lado, desde que catequizados, os indígenas foram, após muita discussão, considerados povos com alma e, conseqüentemente, foram isentos do trabalho escravo. Por outro, não se pode esquecer que apesar de não escravizados, eles foram submetidos pela igreja católica à servidão dentro das missões jesuítas e uma total dissolução de sua cultura e ancestralidade.

Para os algozes, se a pessoas denominadas negras não eram consideradas humanas, tampouco possuíam conhecimento racional. Assim, tanto os povos originários das américas como os de outros

continentes invadidos foram classificados como bárbaros, isto é, enquanto aqueles que possuíam uma raça inferior e que precisavam ser civilizados. Nas palavras do Aníbal Quijano (2005, p. 107):

A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: Índios, negros e mestiços, e redefiniu outras. Assim, termos com espanhol e português, e mais tarde europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação as novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas as hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha.

Em sua origem, a classificação de seres humanos em raça representa um maquinário de imposições de poder, foi cunhada para designar quem deveria governar e quem deveria ser governado. No entanto, não bastava apenas a conquista da terra. Para que a resistência fosse menor e a dominação mais satisfatória, também foi preciso um amplo projeto de domínio cultural, ao ponto de convencer o outro que sua própria cultura e saberes eram inferiores e de que o europeu traria o progresso.

Diante das questões apresentadas aqui, destaca-se que, são nas chamadas américas que se inicia um novo tipo de colonização, a moderna, que substituirá a medieval e será ampliada a todos os outros continentes explorados. Essa, pela primeira traz consigo uma total imposição racial. Com uma tentativa de igualização do não igual tentou-se reduzir culturas e etnias amplamente complexas a meras categorizações, para então dominá-las com os mais variados pretextos hierárquicos. Ainda segundo Quijano (2005, p. 117):

No momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um

Pedagogia da decolonialidade: ou, sobre uma reforma educacional antirracista

grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. [...]. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros.

Embora essas categorizações limitem todos os povos não-europeus, elas são mantidas ainda hoje enquanto verdades inquestionáveis, sobretudo, por aqueles que possuem o olhar colonizado, ou seja, que reproduzem a colonialidade do poder. Importante destacar que o interesse em dizimar, escravizar e se apropriar dos territórios já povoados nas chamadas américas foi próprio do invasor europeu, que criou leis para respaldar e naturalizar a sua violência.

Novas perspectivas devem ser reafirmadas em oposição ao ideal implementado no qual se afirmava que: “o único ser dotado de uma episteme superior era o homem ocidental” (Grosfoguel, 2016, p. 43). Tal concepção deve ser combatida na sua base estrutural, ou seja, nas instituições, sobretudo de ensino, pois é através dessas, desde a educação infantil até as universidades, que o racismo epistêmico se mantém vigente sob o olhar do Estado. Por isso, existe uma intensa necessidade entre aqueles que foram subjugados e tiveram seus saberes reportados dentro dessa lógica colonial, de escreverem suas próprias epistemologias, além de sua versão da história distante do poderio estatal.

Dado todas essas questões, destaca-se que a tentativa de apagamento dos saberes não-europeus foi completamente falha. Apesar de o conhecimento eurocêntrico ser a base das instituições de ensino, as diversas epistemes persistiram ao longo de séculos de exploração. Elas se colocam enquanto opostas a qualquer modelo cultural e econômico importado do mundo europeu e que se mantem sobre o pretexto da democracia. Em outras palavras, muitos grupos étnicos oprimidos não

foram passivos diante do processo de tentativa de apagamento dos seus saberes, muito pelo contrário. Eles afirmaram suas origens e resistiram as diversas imposições, seja através da sua militância nos espaços ocidentalizados, ou repassando os seus saberes ancestrais dentro de suas comunidades.

3 O Estado enquanto inimigo da educação plural

Quijano (2005) analisa minuciosamente a formação da colonialidade do poder que se estabeleceu através do conceito de Estado-nação e de um intenso projeto de nacionalização na Europa. Nesse contexto:

O processo de centralização estatal que antecedeu na Europa Ocidental a formação de Estados-nação, foi paralelo à imposição da dominação colonial que começou com a América. Quer dizer, simultaneamente com a formação dos impérios coloniais desses primeiros Estados centrais europeus. O processo tem, pois, um duplo movimento histórico. Começou como uma colonização interna de povos com identidades diferentes, mas que habitavam os mesmos territórios transformados em espaços de dominação interna, ou seja, nos próprios territórios dos futuros Estados-nação. E continuou paralelamente à colonização imperial ou externa de povos que não só tinham identidades diferentes das dos colonizadores, mas que habitavam territórios que não eram considerados como os espaços de dominação interna dos colonizadores, quer dizer, não eram os mesmos territórios dos futuros Estados-nação dos colonizadores (Quijano, 2005, p. 130-131).

A formação da Europa Ocidental ocorreu por uma disputa de poder capitalista. Cada Estado-nação buscou ter um papel hegemônico de destaque, ao fazer isso, também foi necessário buscar outras fontes de capitais para além das que haviam nas proximidades de seus territórios. Apesar de o autor em questão refletir sobre as origens da concepção de Estado, ao apontar meios para uma possível quebra do paradigma político que envolve o racismo institucional e a democracia, ele pensa

apenas em uma maior democratização do espaço político. Algo que certamente não acabaria com o problema, pois as estruturas de poder sempre se reorganizam em novas atmosferas. Ainda hoje, essas estruturas se mantêm inferiorizando determinados grupos étnicos. Deste modo, mesmo com o fim da idolatria ao Estado, não seria possível romper com tais paradigmas coloniais. Para tanto, seria necessário a própria destruição desse.

No processo de acúmulo de capital, o Estado moderno e capitalista subjuga determinados corpos aos interesses econômicos e burgueses. Portanto, enquanto não houver sua total destruição sempre haverá hierarquias. A democratização desse espaço não garante de forma efetiva uma autonomia de todos os povos e o fim das concepções racistas e excludentes do pensamento ocidental. Quijano (2005) chega a compreender o problema como insolúvel. No entanto, o pesquisador não se manifesta contra o Estado ao ponto de ambicionar pelo seu fim. Em suas palavras:

Não obstante, a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial. A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno (Quijano, 2005, p. 135-136).

Apesar de reconhecer que a democratização total do Estado está distante de atingir os ideais necessários na América Latina, sobretudo por questões ligadas ao racismo, o pesquisador em questão não discute a destruição do Estado como uma alternativa eficaz ao seu conceito de colonialismo do poder. Por outro lado, defende-se aqui que a descolonização total dos povos submetidos a esse sistema só seria possível com a aniquilamento de todos os mecanismos dessa colonialidade: que tem por base o Estado e suas instituições. Assim,

apontando uma drástica deficiência no pensamento decolonial, que não possui um olhar mais crítico com relação ao Estado dito democrático, destaca-se a seguinte ideia:

Não obstante as evidências do papel assassino cumprido pelo Estado nas Américas, ainda perdura, mesmo na perspectiva decolonial, uma certa crença na possibilidade de o Estado cumprir um papel positivo para indígenas e negros. Aparentemente, essa crença tem uma origem marxista, baseada na possibilidade de tomada do Estado e fazê-lo estar a favor dos interesses dos operários prioritariamente. Fato que não aconteceu em nenhum lugar, muito menos por meio de governos eleitos. Se levarmos em conta a história e a própria constituição militarista, autoritária e hierárquica de todo Estado, acreditar no seu papel benevolente para negros, indígenas, trabalhadores e pobres em geral, é o mesmo que confiar na domesticação da raposa para tomar conta do galinheiro. É sob estas apreciações que a perspectiva libertária contribuiu para a libertação de negros, indígenas e seus descendentes. Acreditamos que a crítica profunda ao Estado realizada pela literatura e sobretudo pelas lutas históricas anarquistas deve cooperar sobremaneira para a perspectiva decolonial, livrando-a talvez do seu último bastião da modernidade/colonialidade: o respeito e a crença em alguma possibilidade de um papel positivo cumprido pelo Estado para as vítimas dos mais diversos racismos (Moraes, 2020c, p. 24-25).

As experiências históricas demonstram que não basta ter expectativa em um Estado democrático⁴. O desrespeito com o outro continuamente ocorre e atravessa alguma fronteira não estabelecida, pois dentro de qualquer tipo de governo certas condições hierárquicas nunca são rompidas por completo. Em outras palavras, independentemente da configuração que esse Estado se apresente, ele sempre irá criar instituições que garantam de alguma forma seus interesses.

⁴ Pensar em um Estado que não tenha um militarismo intrínseco ao seu sistema preparado para eliminar aquele que não está de acordo com suas normas, que trate todos aqueles que residem em suas fronteiras com igualdade e equidade, é algo ainda desconhecido. As leis e o direito que compõem todas as instituições do Estado representaram apenas o aprisionamento, a limitação do outro, quando não o seu total descaso e aniquilamento.

Para além de uma violência física, aqueles que estão sob a tutela do Estado também tem seu pensamento manipulado para desejar determinado modo de vida como o único, não compreendendo nesse processo a necessidade da busca por um autogoverno. Assim, a teoria decolonial não abrange uma discussão acerca da destruição por completa dos poderes hierárquicos. Ainda se sente esperança em obter um Estado democrático capaz de dar total suporte aos interesses daqueles que são vistos apenas como mão-de-obra que alimenta o sistema capitalista, não como corpos atuantes e pensantes. Nesse sentido, segundo Moraes (2020c, p. 20):

O Estado, para negros e indígenas, desde a sua origem na Modernidade, baseada no colonialismo, significa forças militares que existem não para lhes proteger, mas para lhes matar, aprisionar, humilhar e lhes manter como meros reprodutores de capital para os governantes brancos.

Embora, não se tenha vantagens para os grupos oprimidos na forma de governo que foi trazido junta com o colonialismo, o fim da ideia de Estado não se solidificou em nenhum dos territórios submetidos pela violência colonial. Ainda hoje, o Estado reproduz o mesmo tipo de organização social, política e cultural do colonialismo. Ele sempre dita o modo de vida visto por ele como o correto e o mais nobre. Assim, notando as falhas no que se refere a crítica ao Estado no pensamento decolonial, é necessário sempre ter em mente a seguinte questão:

O Estado, indebitamente, cumpriu um papel central na estruturação do racismo. Assim, foi o Estado europeu que não só patrocinou, como foi o executor, do colonialismo, da escravidão, dos estupros, das humilhações, das extorsões, da destruição da *pachamama*, do genocídio de diferentes povos. Aliás, o maior genocídio da história da humanidade. Foi essa instituição através de seu militarismo e como apoio das igrejas cristãs que tratou indígenas e negros como sub-humanos (Moraes, 2020a, p. 61).

O questionamento acerca do conhecimento eurocêntrico que reproduz o racismo epistêmico, também se relaciona com a reflexão que mede os efeitos disso em nossa sociedade. O principal deles é o insolúvel poder do Estado, que se tornou inquestionável aos olhos daqueles que foram oprimidos. Porém, sabe-se que o Estado pode tanto se fortalecer como ser enfraquecido no interior das instituições de ensino, a chamada aqui pedagogia da decolonialidade almeja justamente que ele perca sua força de manutenção do racismo.

A Europa se estabeleceu enquanto uma hegemonia econômica global e ainda permanece vitoriosa no que se refere ao acúmulo de riquezas oriundas desse processo de exploração. Para além disso, através da cultura que foi imposta na época e que ainda é reproduzida dentro das instituições de ensino, o seu legado colonialista se mantém vivo por todo território dominado. A denúncia elaborada aqui é a de que o racismo epistêmico é reafirmado por via dos currículos educacionais, seja do ensino básico ou nas academias, isto pois, em grande parte dessas instituições, o processo colonial de imposições de saberes não é interrogado, mas colocado enquanto algo natural.

Ainda hoje, se reafirma à necessidade da existência de uma instituição que outrora impusera as categorizações racistas, de gênero e sociais, a saber: o Estado. Nesse sentido, pode-se fazer uso das palavras do pensamento libertário de Bakunin, que constata um problema que lhe é próximo, mas que perdura até os dias atuais: o da educação voltada para a manipulação da massa e administrada pelo Estado. Segundo o filósofo:

As mesmas condições, as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos. Isso acontece com os professores da Escola moderna, divinamente inspirados e nomeados pelo Estado. Eles tornar-se-ão, necessariamente, uns sem o saber, os outros com pleno conhecimento de causa, os mestres da doutrina do sacrifício popular para o poderio do Estado, em proveito das classes privilegiadas (Bakunin, 2014, p. 73).

Para além dos muros europeus, defende-se que tal questão se intensifica com as invasões coloniais, pois um ideal de educação que teve origem na Europa se propagou por todo mundo Ocidental. Apesar de o filósofo político falar sobre seu contexto, narra-se aqui a origem de um problema que irá se estabelecer por vários territórios das chamadas américas. No entanto, de maneira mais agravante, pois também se relaciona com o racismo epistêmico.

Todos aqueles que representam o outro que não o homem europeu, permanecem em um lugar de inferiorização, não de protagonismo, como nas ciências, na história e na formação educacional como um todo. Sempre são tratados apenas como receptores de um conhecimento que vem de cima, de uma autoridade maior: o Estado. Nesse sentido, apenas as epistemologias dos detetores do poder são glorificadas nos currículos escolares. Porém, não apenas os saberes de grupos não-europeus foram assassinados pelo Estado, a própria existência desses corpos ainda é negligenciada. Moraes (2020b, p.12), denomina esse fenômeno de “Necrofilia Colonialista Outrocida”.

Ao longo da história, o Estado se mostrou enquanto uma herança direta do colonialismo. Como no caso brasileiro, que permite a morte, o assassinato por negligência, o silenciamento e a exclusão de vários grupos sociais e étnicos. Portanto, a ideia de uma Necrofilia Colonialista Outrocida se encaixa perfeitamente na lógica capitalista, que compreende como importante apenas o que não questiona o seu aparato e o serve prontamente, visando assim manter o acúmulo de capital a qualquer custo. Nesse sentido:

Para abreviar, o conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida tem por objetivo representar várias formas de assassinar literalmente, ou psicologicamente, diversos segmentos sociais de governados da sociedade, sistemas ambientais, epistemológicos, religiosos e animais do planeta, cometendo assim o geronticídio (velhocídio), negrocídio, indicídio, pobrecídio, feminicídio, homofobicídio, transgericídio, analfabeticídio, epistemicídio, cienticídio, orixacídio, xamanicídio,

ecocídio, animaticídio. Como forma de resumir todas essas posturas, chamarei de Necrofilia Colonialista Outrocida, cuja característica central é apresentar a crítica ao militarismo, ao igrejismo, ao nacionalismo, ao capitalismo, liberalismo econômico, ao necro-Estado. Instituições que prezam pela prática do conceito, pautadas na negação da alteridade e no narcisismo ufanista xenofóbico (Moraes, 2020b, p. 13).

A Necrofilia Colonialista Outrocida atinge a grande maioria que compõe um povo ou uma cultura outrora subjugada pelo europeu. Nesse processo, é preciso matar ideias/pensamentos/saberes, religiões, enfim todas as subjetividades que porventura venha ressurgir como potência contrária ao Estado colonialista e burguês. Sem dúvida, esse maquinário obteve grande sucesso com a educação ofertada nas instituições de ensino, que reforçam todo esse mecanismo de violência praticado pelo Estado.

Os educadores devem ser os primeiros a se libertarem do poder opressor e colonial que compõe os países outrora invadidos pelos europeus, mesmo enquanto funcionários dessas instituições, pôr em prática o que chamamos aqui de pedagogia da decolonialidade é um dever de todos educadores, independentemente da área de atuação. O conhecimento transmitido ao educando deve libertar das amarras colonialistas e do poder do Estado, para então ser autêntico e plural.

Uma pedagogia da decolonialidade perpassa pelo questionamento de todos os campos de poder do Estado. Dessa maneira, ela também é libertária, não compactua com nenhum tipo de autoritarismo que possa atravessar o outro. Se é na escola que as relações sociais são constituídas em ampla medida, é também nela que todas essas pautas devem ser debatidas.

4 Outra pedagogia é possível

No Ocidente, todos os saberes não-europeus foram legados a uma tentativa de apagamento, invisibilizando o protagonismo de determinados grupos que resistiram a violência colonial. Suas subjetividades foram reduzidas nos currículos escolares a meros objetos do poder branco, como se não tivessem participado da formação histórica/cultural e fossem apenas receptores de tudo aquilo que lhes foi imposto⁵.

Ainda hoje, há um esquecimento de que as epistemologias adotadas enquanto universais foram um dia impostas, ou seja, elas se mantêm dentro das instituições de ensino sem ter sua origem e seu lugar de hegemonia questionados. Assim, se exclui todas as teorias que não correspondem aos valores da chamada modernidade criada no seio da colonização pelos europeus⁶. Portanto, repensar a pedagogia que é aplicada em espaços que deveriam ensinar um conhecimento plural, mas que ainda reproduzem estereótipos racistas e sexistas, é algo que não deve mais ser adiado.

As definições do que é conhecimento científico e não-científico são segregacionistas. Portanto, ao unir decolonialidade e educação tem-se a possibilidade de uma criação de novos currículos que atendam critérios diversificados de conhecimento. Sabe-se que durante o processo

⁵ Mesmo quando são citados em determinadas revoluções e em movimentos de resistência, a grande maioria dos protagonistas dessas histórias não têm seus nomes revelados, são conhecidos apenas por “negros”, “índios”, “mulheres”, ou seja, sempre reduzidos a categorias criadas pelo homem branco.

⁶ Ressalta-se que: “a modernidade veio junto com a colonialidade: a América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã. Durante o intervalo de tempo entre 1500 e 2000, três fases cumulativas (e não sucessivas) da modernidade são discerníveis: a fase ibérica e católica, liderada pela Espanha e Portugal (1500-1750, aproximadamente); a fase “coração da Europa” (na acepção de Hegel), liderada pela Inglaterra, França e Alemanha (1750-1945); e a fase americana estadunidense, liderada pelos Estados Unidos (1945-2000). Desde então, uma nova ordem global começou a se desenvolver: um mundo policêntrico e interconectado pelo mesmo tipo de economia” (Mignolo, 2017, p. 4).

de invasões europeia nas américas houve a dissolução e modificação cultural de etnias inteiras, que também se adaptaram e acabaram adotando para si novos saberes e valores. Não se trata aqui, portanto, de negar os saberes advindos do homem branco, mas, sim, questionar sua hegemonia nos espaços voltados para a educação.

Por via da chamada aqui, pedagogia da decolonialidade, uma educação anticolonialista que, conseqüentemente será antirracista, tem o poder de transformar a história. Além disso, também pode mudar a psique daqueles que foram inferiorizados, pois é dentro das instituições de ensino que suas imagens foram estereotipadas há séculos, afetando diretamente aspectos relacionados a autoestima. Com esse novo tipo de pedagogia, o enfretamento a supremacia branca perpassará os muros institucionais. O questionamento referente a isso deve ser trazido juntamente com a mudança nos paradigmas do próprio conhecimento tido como dogma, isto é, com a ideia de apenas o homem europeu e branco foi capaz de construir epistemes.

A tentativa de inferiorizar a imagem de povos não-europeus perpassou por todas as instituições do Estado, propagandas, mídias e pela própria linguagem, que atribui negatividade a imagem de determinados grupos étnicos. Nesse contexto, as diversas epistemes passaram a abranger apenas a ótica do homem europeu, como se outros povos não tivessem colaborado na construção dos saberes em nossa sociedade. Em consequência desse tipo de formação, as crianças desses grupos colocados à margem da sociedade levam para a vida adulta apenas ideias negativas referentes a sua própria imagem. Defende-se aqui que, é dentro das escolas, as principais responsáveis pela formação cultural, que esse tipo de imagem deve ser amplamente desconstruído.

Em síntese, o racismo estrutural foi gerado pelo legado colonial, pela imagem que o homem branco europeu constituiu de si próprio, enfatizando a diminuição de outros povos através da negação de suas

epistemologias. Assim, os saberes desses grupos foram inferiorizados propositalmente afim de um controle político dos seus corpos. Nas palavras de hooks (2019, p. 237),

A supremacia branca nas instituições estabelece estruturas para a disseminação do conhecimento, seja nas escolas fundamentais, nas universidades ou na mídia de massa, por meio das quais todas as conexões entre africanos e indígenas são apagadas e o conhecimento de nossa história compartilhada, suprimido.

Esse problemática reportada pela filósofa a partir da sua experiência enquanto afro-estadunidense, reflete algo que ocorre em todos os povos subjugados pelo poder europeu. É preciso deixar claro que, os invasores foram os únicos responsáveis pela propagação desses estigmas referentes às diversas etnias. Para que se possa haver uma total libertação desse maquinário ideológico colonial que vem oprimindo ainda hoje, é preciso dar ênfase as criações intelectuais e saberes ancestrais de cada povo que sofreu com a tentativa de apagamento de sua história.

Edgardo Lander (2005) analisa o processo de naturalização dos saberes eurocêntricos a partir das ciências sociais. Ao seu ver, ela teria reafirmado todas as epistemologias do colonizador ao naturalizar o seu sistema econômico, isto é, o liberalismo, que acaba sendo aceito juntamente com um tipo de Estado que se coloca enquanto democrático. Assim, a partir dessa espécie de autorização por uma área de conhecimento que se dedica à natureza das relações sociais, tal problemática teria se reafirmado de igual maneira em outros campos dos saberes. Segundo o autor:

O conjunto de separações sobre as quais está sustentada essa noção do caráter objetivo e universal do conhecimento científico está articulado com as separações que estabelecem os conhecimentos sociais entre a sociedade moderna e o restante das culturas. Com as ciências sociais dá-se o processo de cientificação da sociedade liberal, sua objetivação e

universalização e, portanto, sua naturalização. O acesso à ciência, e a relação entre ciência e verdade em todas as disciplinas, estabelece uma diferença radical entre as sociedades modernas ocidentais e o restante do mundo (Lander, 2005, p. 13).

Para o pesquisador, primeiramente, cabe à chamada ciências sociais uma reformulação ampla do conhecimento que traz consigo. Grande parte dela aceita o sistema econômico oriundo da Europa, conseqüentemente, também afirma todas as suas ideologias. Depois, o restante do conhecimento deve seguir essa mesma perspectiva. Assim, é preciso irromper de maneira intrínseca com o modo no qual as organizações histórico-culturais estão arranjadas, pois elas apenas aceitam as determinações estabelecidas entre o que foi colocado enquanto moderno e o que não teria se desenvolvido. Talvez, não caiba aqui a afirmação de que esse questionamento deva partir de determinado lugar, como as ciências sociais. Em outras palavras, tal tarefa não pode ter um pioneirismo restrito apenas a uma determinada área do conhecimento, mas, sim, deve ser concebida como um dever de todas elas. No entanto, as ciências sociais seriam o principal exemplo, juntamente com a filosofia, de uma atividade intelectual capaz de trazer à tona profundas análises daquilo que representa a pluralidade do conhecimento humano.

Repensar as práticas pedagógicas colocadas em prática no atual cenário é de suma importância na luta antirracista. As múltiplas áreas de conhecimento são responsáveis por manterem no seu escopo de estudo o chamado racismo institucional, isto pois, dentro das instituições de ensino, que deveriam ser plurais, se reproduz apenas epistemologias eurocêntricas como verdades universais intocáveis. Se esquece que em sua origem os saberes foram impostos sob o signo da modernização colonialista, que tem como marca o sangue dos povos originários, bem como das diversas etnias sequestradas do continente africano e submetidas a violência do homem branco. Desta forma, concorda-se aqui

com as palavras de Sueli Carneiro, que relaciona o epistemicídio com o racismo estrutural reproduzido nas instituições de ensino:

Alia-se nesse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educação tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processo de aniquilamento da capacidade cognitiva e de confiança intelectual. É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esse processo denominando epistemicídio (Carneiro, 2014).

Enquanto não houver uma mudança significativa no caráter pedagógico, que por séculos evidenciou o epistemicídio, a mobilidade social também corre o risco de ficar estagnada. A educação, como a do Brasil, se espelhou no modelo feito para o homem branco e europeu⁷.

⁷ Vale destacar que a origem da escola pública e obrigatória aconteceu na antiga Prússia em 1717 e tinha por objetivo fins militares, por isso também se filiou a religião cristã, o ensino superior seguiu o mesmo caminho. Em possíveis cenários de guerras, afim de disciplinar os jovens a lutarem pelo Estado, esse tipo de escola pregava o nacionalismo extremo e a obediência total. Tal elaboração partiu de Guilherme I, segundo rei da Prússia, mas se estendeu com seus demais sucessores e serviu de modelo para toda Europa. Nesse contexto prussiano, tal como destaca o pesquisador Filipe Rangel Celeti (2012, p. 30): “o rei, influenciado pelo discípulo de Philipp Jakob Spener, o pai do pietismo, o refugiado pietista August Hermann Francke, determinou a construção de quase duas mil escolas durante o seu reino. [...] O ideal pietista se forma a partir do que Rothbard considera como o primeiro movimento moderno pela educação obrigatória. Esse movimento é o movimento da reforma protestante, iniciada por Lutero. O interesse por de trás da defesa da educação ampla era que todos pudessem ler a Bíblia, sem a necessidade de mediação, como ocorria no catolicismo. A defesa da educação era a defesa de inculcar nos cidadãos as regras religiosas”. Portanto, nota-se que, tanto em sua origem, como hoje, sempre foi conveniente para o Estado e para a igreja o funcionamento desse tipo de estabelecimento baseado em uma pedagogia doutrinadora. No entanto, ressalta-se que o problema jamais se relaciona com a existência de instituições de ensino, mas, sim, com o fato de eles ainda funcionarem quase nos mesmos moldes da sua criação, ou seja, sendo controlada pelo Estado, que ainda autoriza totalmente determinada influência dos valores cristãos em detrimento de outros modos de se conceber a vida, como das diversas religiões surgidas em solo brasileiro. Nesse sentido, nas escolas desde de sua origem, “o ideal presente não foi o ideal

Assim, ela se distancia da realidade da grande parte dos alunos e prejudica a autoestima desses ao abordar apenas epistemes destoantes daquilo que vivenciam, excluindo-os do fazer científico/histórico. Acrescenta-se a isso que, o epistemicídio não só custou o assassinato dos saberes não europeus, mas também da própria existência de corpos que foram subjugados ao longo de séculos de exploração. Ignorar tais questões dentro de quaisquer instituições de ensino, que visam a formação da sociedade e que lidam diretamente com uma grande parcela da população mais oprimida resultante desses processos, é ser conivente com o racismo. Para além disso, é ser racista, pois já ficou evidente para a nossa sociedade que a mesma toma para si a continuação do legado colonial, pautado na exploração de determinadas categorizações raciais.

A busca por novas perspectivas decoloniais, isto é, por saberes plurais, é fundamental na dissolução total da estrutura eurocêntrica que alimenta as instituições de ensino. Precisa-se, antes de mais nada, reconhecer como é problemático a universalização de epistemes que se tornaram dogmas, romper com eles e pensar em “novos conceitos plurais com ‘muitos decidindo por muitos’ (pluri-verso), em lugar de ‘um definir pelos outros’ (uni-verso) (Grosfoguel, 2016, p. 46). Apesar de todo esse

da liberdade e igualdade que poderiam advir do estabelecimento de uma obrigatoriedade educacional. O ideal presente remonta a proposta platônica dos cidadãos vivendo em função do bom funcionamento da sociedade. Ora, um Estado capaz de educar seus súditos (ou cidadãos) na direção de suas finalidades é um Estado capaz de manter-se sempre como “ente” necessário para a vida em sociedade. A única liberdade é a liberdade do Estado ensinar conteúdos e ideais que julgar apropriado para a perpetuação de seu domínio. A única igualdade é a igual obediência requisitada para a manutenção da ordem” (Celeti, 2012, p. 31). Iniciada na Prússia, em um momento de expansão territorial, tais instituições tinham por objetivo somente domesticar os jovens para o serviço militar. Para tanto, seria necessário criar um forte sentimento de nacionalismo. Nesse contexto, o cristianismo institucional foi fundamental, pois a doutrina e a obediência faziam parte dos seus ensinamentos. Para controlar os jovens era necessário também ter total controle sobre os professores. Não o bastante, todo o conteúdo ministrado também passava pelo aval do Estado. Quase que de maneira intacta, isso permanece até os dias atuais, exceto pelo suposto caráter laico do Estado. A educação pública estatal prussiana serviu de base para o Ocidente, esse tipo de instituição foi disseminado com grande sucesso, pois atende aos interesses de dominação de quaisquer tipos de Estado. Assim, a educação para fins militaristas tornou-se fundamento de toda pedagogia e dos currículos escolares.

maquinário oriundo das invasões coloniais, que ignora as diversas técnicas de produção de conhecimento para além daquelas advindas dos territórios europeus e feitas por homens brancos, a pluralidade epistemológica desses povos não foram apagadas. Essas etnias continuam a resguardar e reproduzir seus conhecimentos ancestrais no seio de suas comunidades, sobretudo, através da sua oralidade. Basta, portanto, que as instituições de ensino que atualmente vem carregando o lema do antirracismo, abram efetivamente espaços para essa ancestralidade.

As epistemologias dos diversos povos que foram negligenciados e oprimidos são conservadas no seio de suas tradições, sobretudo, orais. Elas trazem um grande caráter pedagógico à toda humanidade. Defende-se que, isso acrescentaria em vários aspectos, tanto psicológicos como sociais aos alunados filhos dessa história racista. É preciso, portanto, pensar em uma pedagogia da decolonialidade, apresentar aos estudantes da educação infantil até a universidade, o quanto essas histórias não contadas colaboram na busca de uma sociedade mais igualitária e justa.

Para que a educação possa trabalhar no enfrentamento ao eurocentrismo, defende-se aqui que ela deve também se pautar em outras perspectivas, sobretudo, que visem “passar a limpo a história da humanidade, tanto para dirimir as consequências negativas de eliminar culturas e povos não ocidentais do rol do pensamento filosófico, como para desfazer as hierarquizações que advêm desse processo” (Noguera, 2014, p. 71). Acrescenta-se a isso, que o autor deixa claro que não se trata de uma versão do eurocentrismo, direcionado ao continente africano, ou aos povos ameríndios, mas, sim, de um resgate aos saberes e culturas que foram submetidas a violência e silenciamento. Assim, a educação institucional deve ser regulada pela luta política e de reparo as injustiças cometidas contra essas tradições étnicas.

Não basta apenas a denúncia ao racismo epistêmico, é preciso combatê-lo em sua raiz, revisando as práticas pedagógicas aplicadas nas salas de aula, já que essas colaboram diretamente para estruturas de poder seguirem oprimindo determinados corpos. Para que exista uma mudança de paradigma pedagógico aplicado em sala de aula, é ainda mais necessária uma transformação na própria percepção dos educadores acerca do tema. A denominada aqui pedagogia da decolonialidade vem em complemento as políticas educacionais afirmativas e as mudanças que devem ser almejadas por toda a sociedade, em oposição a séculos de exploração.

5 Considerações finais

O epistemicídio, tal como enfatizou Grosfoguel (2016), é um fato entre os chamados modernos, mas que deve ser amplamente questionado. Para isso, é preciso uma ampla reformulação da educação básica até as universidades. As crianças não devem apenas apreender a ler o português do colonizador, como no Brasil. Elas também precisam aprender a ler o que esse idioma significa no contexto social do nosso país, de onde ele veio, por que ele veio, como se impôs, para então, aprender a ler para além das palavras e da gramática elucidada nas escolas.

Os alunos não chegam nas instituições de ensino sem nenhum conhecimento. No entanto, seus saberes são silenciados ao logo de todo processo de ensino-aprendizagem, sobretudo, quando esses fazem parte de grupos majoritariamente excluídos. Negros e indígenas tiveram seu conhecimento ancestral invisibilizado na implementação e imposição desse tipo de conhecimento que assassina tudo aquilo que não é europeu. Portanto, nas universidades, não basta apenas políticas públicas para incluir determinados grupos legados à marginalidade por séculos em

nosso país, também é preciso incluir no conteúdo os seus saberes, que foram ao longo da história alvos de um intenso projeto de apagamento.

No que tange as américas, tema principal do debate aqui em questão, pode-se dizer que as instituições de ensino reforçaram poderes gregários como o do Estado e da igreja, isso ocorre por meio de uma educação se coloca em prol de estruturas que se mantêm vigentes de forma dogmática há séculos. Por isso, existe a necessidade entre aqueles que foram subjugados e tiveram seus saberes reportados dentro dessa lógica colonial, de se livrarem dessas correntes e pensar suas próprias epistemologias. Nesse sentido, uma busca por perspectivas decoloniais e libertárias, isto é, por saberes plurais que se caracterizam pela total independência do espírito de quaisquer hierarquias, é de suma importância para a dissolução das estruturas eurocêntricas na pedagogia aplicada nas instituições de ensino.

Em nenhum momento, a proposta pedagógica estabelecida aqui tem por intuito excluir determinados povos e seus saberes, inclusive, mesmo dos invasores. A grande questão é justamente o aprisionamento da chamada modernidade a um conhecimento colocado enquanto único, universal. Nessa perspectiva, o saber imposto pelo invasor se tornou um dogma, ou seja, nada além disso foi considerado como epistemologias possíveis. Tal fato se evidencia até os dias de hoje. O eurocentrismo é afirmando de maneira naturalizada em currículos totalmente excludentes, que não trazem à baila outras propostas educacionais mais efetivas ao social. É certo que a tentativa de incluir outras epistemologias nos currículos educacionais existem, mas ainda não representam o impacto necessário. Essas tentativas não devem se apresentarem apenas em notas de rodapé de livros didáticos e pesquisas acadêmicas.

Conciliar os conhecimentos de diversos povos nos currículos educacionais ainda é uma tarefa árdua. Para tanto, é necessário resgatar documentos, memórias e experiências que na maioria das vezes estão

fora do universo de interesse de pesquisas acadêmicas e, conseqüentemente, também de futuros educadores. Enquanto a maioria das instituições reafirmarem essa lógica colonial, a ideia de epistemicídio se fará presente em todas as áreas do conhecimento. Outros pensadores, que não-europeus, ainda são pouco evidenciados dentro das escolas e academias, em grande parte são coniventes com a ideia de que só existe pensamento reflexivo na Europa. Tais instituições se mantêm ligadas à visão colonial, que subjuga e impede outras formas de pensamento que não a projetada por esse sistema, inclusive, mesmo as teorias de europeus que também se colocam contra esse tipo de dominação, como no caso da filosofia libertária.

O colonialismo foi um maquinário totalmente planejado e usado na supressão de diversas epistemologias. Tentou-se impor a interpretação de que os povos subjugados não possuem história, filosofia, nem pensamento científico próprio. Seus documentos, sua escrita e sua oralidade foram marginalizados, colocados como não importantes. Assim, puderam ser destruídos, ou deixados de lado.

Com a colonização e o imperialismo vieram as determinações culturais e epistemológicas pautadas no eixo ideológico apenas do norte-europeu, algo que se reflete por toda cultura ocidental. Os currículos educacionais são regidos por essas mesmas leis. Eles não são pensados em conjunto, mas por pequenos grupos. Em sua maioria composto por pessoas privilegiadas, que pouco conhecem da realidade colonialista subjacente e seguem à risca todos os seus preceitos morais impostos pelo Estado oriundo desse sistema. No entanto, acredita-se aqui que outra pedagogia é possível.

Se por um lado é compreensível que antes do século XXI o debate acerca da pluralidade epistêmica tenha sido negligenciado. Atualmente, tal problema não pode mais ser deixado de lado. Inclusive, para a uma filosofia que considera o pensamento como algo plural, para além da

Pedagogia da decolonialidade: ou, sobre uma reforma educacional antirracista

perspectiva greco-romana. Agora, seja no campo científico ou filosófico, se tem uma maior visão intelectual que demonstra o óbvio, ou seja, que o pensamento não é algo exclusivo da modernidade ocidental e europeia. Devido a publicação de diversas literaturas sobre o assunto, atualmente esses questionamentos podem ser amparados por um arsenal de ferramentas. Assim, elas precisam apenas terem seu uso ampliado. Acredita-se aqui que, pela educação e por via daquilo que chamamos de pedagogia da decolonialidade, seria possível transformar séculos de submissão intelectual do Ocidente.

Referências

CARNEIRO, Sueli. Trecho de matéria de 2007 — Espelho com Lazaro Ramos. In: *Epistemicídio*. Portal Geledes, 4 set. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em: 05 set. 2020.

CELETI, Filipe Rangel. *Origem Da Educação Obrigatória: Um Olhar Sobre A Prússia*. Saber Acadêmico, 2012. Disponível em: [20180403115007.pdf \(uniesp.edu.br\)](https://uniesp.edu.br/20180403115007.pdf). Acesso em 15 mar. 2022.

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2014.

GOIS, Pamela Cristina de. Pedagogia da Decolonialidade: um Debate Acerca do Epistemicídio Acadêmico e Filosófico e uma Educação Antirracista como Antídoto. In: *Revista Estudos Libertários (REL)*, v. 03, n. 08. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/41555>. Acesso em: 22 jul. 2022.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.

HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624092356/4_Lander.pdf. Acesso em: 01 fev. 2023.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 03 fev. 2022.
- MORAES, Wallace dos Santos. Crítica à Estadolotraia: Contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. In: *Teoliterária*, v. 10, n. 21, 2020a. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49502>. Acesso em: 02 fev. 2023.
- MORAES, Wallace dos Santos. A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. In: *Revista Estudos Libertários*, v. 2, n.3, ed. especial, n.1. 2020b. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/34104>. Acesso em: 15 mar. 2023.
- MORAES, Wallace dos Santos. As Origens Do Necro-Racista-Estado No Brasil — Crítica Desde Uma Perspectiva Decolonial & Libertária. In: *Revista Estudos Libertários*, v. 2, n. 6, 2020c. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/39358>. Acesso em: 08 mai. 2022.
- NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.636*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *O direito dos oprimidos*. São Paulo: Cortez, 2014.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf. Acesso em: 5 set. 2020.

Genealogias do *Sumak Kawsay* o Bem Viver andino, uma análise filosófica¹

Juliana Paola Diaz Quintero²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.09>

1 Introdução

Na atualidade observamos com incerteza e terror as consequências materiais e subjetivas do paradigma antropocêntrico do progresso e a urgência de superá-lo. Esse mito fundador da Modernidade colocou em risco a existência humana e todas as formas de vida existentes, chegando a um ponto irreversível na destruição do planeta e de seu equilíbrio ecológico. A temperatura média do planeta na época pré-industrial está sendo ultrapassada em 1,2 °C, mas é necessário que não ultrapasse o limite de 1,5 ou 2 °C; para isso, é necessário reduzir as emissões de CO₂ em 45 por cento até 2030 e atingir zero emissões até 2050. No entanto, 1,5 °C será alcançado em 2030 (Maya, 2020, p. 1).

Perante este cenário, o tempo parece curto e os esforços por parte dos países industrializados são insuficientes. Assim, chegamos a um ponto, no qual devemos admitir a irracionalidade do modelo civilizador ocidental em relação ao tratamento dado ao seu próprio “habitat”, e a

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

² Possui graduação em Filosofia pela Universidad Del Atlántico-Colômbia (2016), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (2020). Atualmente é Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia e bolsista da CAPES.

E-mail: julianadiazquintero22@gmail.com

pertinência de atender e considerar outros saberes, outras formas de percepção do mundo que possam contrariar os efeitos devastadores dessa mentalidade dominante. Desse modo, e como resposta a esse projeto civilizatório, emergem do esquecimento colonial, as filosofias ameríndias, e como exemplo vivo de um discurso contra-hegemônico e emancipatório nascido das raízes da própria cultura, as filosofias do Bem Viver. Assim, este texto concentra-se num primeiro momento em apresentar as principais concepções do Bem Viver. Em segundo lugar, discutir sobre sua relevância filosófica a partir das definições dos autores Enrique Dussel, Alberto Acosta e Pablo Davalos e por fim algumas breves considerações.

2 Bem viver, *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña*

Antes de começar, é importante ressaltar que quando falamos de bem viver estamos nos referindo a um conceito que, dependendo do contexto, pode ter múltiplas interpretações. Um exemplo disso é que, por um lado, está enquadrado nas políticas públicas de países como Equador e Bolívia, resultado da constituição do Estado plurinacional. Porém, ao se aprofundar nas concepções dos povos Aymara e Quéchua, muitos dos membros dessas comunidades podem divergir do significado ocidentalizado que normalmente lhe é dado, assim, preferem colocar o bem viver como filosofia de vida prática distante de qualquer enquadramento constitucional e ocidental. Isto implica dizer, que estamos perante um conceito polissêmico, que se transforma ou se adapta a um determinado contexto, sem que isso implique que haja uma definição correta ou errada, pois, no final, a característica fundamental dessas considerações é a visão ecocêntrica e relacional do mundo. Desse modo, esclarecido o fato desse caráter polissêmico do bem viver, me proponho trazer as definições mais conhecidas ao respeito.

Genealogias do Sumak Kawsay o
Bem Viver andino, uma análise filosófica

Sumak Kawsay é uma expressão originária da língua quíchua idioma tradicional dos Andes³, “*Sumak*” significa plenitude e “*Kawsay*” viver. Javier Lajo (2005, p.13) um filósofo peruano a define como uma existência esplêndida, que em suma seria um equilíbrio entre sentir-se bem, pensar bem, e um fazer o bem para alcançar um tipo de harmonia. Desta forma, o equilíbrio total entre o ser humano e o cosmos é produto do meio-termo correto entre sentir e pensar, o que produz uma ação plena, esse ato é chamado pela ordem andina de complementar e proporcional.

Na língua Aymara o bem viver é conhecido como Suma Qamaña que significa viver em harmonia com os outros membros da natureza e consigo mesmo. Esse bem viver está associado para a proteção da vida e da felicidade no presente. Enquanto o homem ocidental se concentra no logos, na razão e na ciência como suas principais armas e virtudes, esquecendo o *ser/estar*, o princípio Inka do Allin Munay aponta que para viver esplendidamente é necessário equilibrar o sentir e a razão, é necessário, portanto, saber sentir o cosmos, a comunidade, e afins. Saber canalizar os instintos e levá-los a um nível superior (Lajo, 2005, p. 14). Esta média áurea implica uma relação diferente com a natureza, que na visão andina é a Mãe, nesse sentido cada ação humana é decisiva para manter o equilíbrio cósmico e ecológico.

A partir dessa consideração ontológica nasce uma ética andina que não se refere apenas às relações entre os seres humanos, mas passa a compreender os vínculos existentes entre os seres humanos e o ambiente natural e os deveres morais em relação a ele, nesse sentido, o aspecto prescritivo, do dever de ser, está contido em sua filosofia. Isto de forma

³ É importante começarmos utilizar a terminologia endógena da cultura popular, já que mesmo não podendo prescindir por completo da linguagem técnica ocidental, podemos dar visibilidade as formas nas quais expressam o seu pensamento as nossas comunidades ancestrais. O Josef Sterman (p. 63) vai chamar este exercício de Alteridade linguística, já que irrompe no grande monólogo do único logos universalista da cultura dominante.

introdutória sintetiza parte dos princípios éticos do bem viver. O Bem viver, foi reconhecido como dever de ser e como modo de vida ou futuro desejável, nos textos constitucionais da Bolívia (2009) e do Equador (2008).

Nessa ordem de ideias, o *Buen Vivir* é um importante conceito filosófico andino e, sobretudo, uma prática em constante construção, que vem projetando-se como uma alternativa civilizatória desde América Latina, colocando no centro do debate o fracasso do modelo antropocêntrico moderno, — (mecanicista e dominante) e propondo outra narrativa do mundo, na tentativa de parar o continuum da barbárie capitalista.

3 Bem viver, segundo Enrique Dussel

Enrique Dussel, tenta traduzir os princípios do bem viver numa linguagem filosófica, assim propõe falarmos de uma *ética do bem viver* estruturada em vários pontos que definiremos a continuação. No ano de 2012 no primeiro encontro do Bem Viver, Dussel argumenta que podemos entender o bem viver em termos filosóficos como uma formulação normativa ético/política, uma ética que desconstrói o viver bem (característico da ideologia do progresso) equivalente ao consumo excessivo, produtividade e crescimento econômico sem limites, para um bem viver como requisito ético/político de viver em determinado nível, isso implicaria uma reflexão individual e coletiva sobre a moderação e a consciência do consumo.

Em segundo lugar, a boa vida seria para Dussel, um modo de vida na ação, não é uma ética formal, mas uma ética material, dotada de conteúdo na afirmação da vida em comunidade.

Em terceiro lugar, o bom viver seria, por sua vez, uma forma de ré encantamento de um mundo profanado (isso nos lembra um pouco a

Genealogias do Sumak Kawsay o
Bem Viver andino, uma análise filosófica

tese do romantismo alemão) a partir de uma revalorização do mundo mítico e da narrativa baseada em símbolos. Essa valorização do mito é crucial para a virada ontológica, pois devolve o espírito e a alteridade que foram negados à Mãe Terra sob a lógica da Modernidade capitalista. A compressão de uma vida cósmica resgata a conexão entre o homem e a natureza, entendendo-os como uma totalidade comum.

Por outro lado, o bem viver contém a capacidade de transcender a Modernidade, Dussel a coloca como antes, dentro e depois dela. É um conceito de completude harmônica, antropo-cósmica, bioética, biopolítica e universal. Isso indica seu potencial como alternativa à atual crise da civilização.

Por outro lado, se uma das principais causas da catástrofe é o capitalismo, a evolução incessante das forças produtivas com base nas ideologias do progresso, o Bem Viver supõe uma espécie de *freio de emergência*, pois oferece uma concepção econômica em termos de respeito à Mãe Terra, dentro da qual não impera a lógica da produção sem limite, e sim uma produção baseada nas necessidades reais, nesse sentido seria uma economia ecológica, que por sua vez se baseia em uma estrutura política de participação coletiva a partir das bases organizadas.

Enfim, bem viver supõe um horizonte mítico-cultural que oferece uma compreensão cotidiana do sentido da vida, ela é simbólica e sagrada, no sentido daquilo que é dignidade absoluta. Nesse sentido, re-simboliza o mundo, em várias ontologias. Por fim, Dussel conduz todas essas reflexões a uma síntese no conceito de Transmodernidade, como um projeto das periferias globais que coloca demandas éticas revolucionárias, e uma narrativa diferente do mundo capaz de reverter a catástrofe moderno-capitalista.

4 O Bem Viver Andino na visão de Alberto Acosta, uma economia ecológica

Alberto Acosta é um dos principais ideólogos do início da Revolução Cidadã no Equador, e foi um dos responsáveis pelo plano de governo da Alianza País, (2007-2017), partido encabeçado por Rafael Correa. Acosta também foi ministro de Energia e Minas, além de ter dirigido os trabalhos da primeira Assembleia Constituinte do planeta a reconhecer direitos à Natureza. Para Acosta o Bem viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza (2016, p. 24). Essa cosmovisão indígena, revela os erros e as limitações das diversas teorias do chamado desenvolvimento.

No Equador, reconheceu-se a Natureza como sujeito de direitos. Esta é uma postura biocêntrica que se baseia em uma perspectiva ética alternativa, ao aceitar que o meio ambiente — todos os ecossistemas e seres vivos — possui um valor intrínseco, ontológico, inclusive quando não tem qualquer utilidade para os humanos (Acosta, 2016, p. 28).

O Bem Viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar, e de progresso, nesse sentido um dos eixos fundamentais da sua crítica é a atividade econômica ocidental. Nesse sentido, desarma a meta universal do progresso em sua versão produtivista e do desenvolvimento enquanto direção única, sobretudo em sua visão mecanicista do crescimento econômico e seus múltiplos sinônimos (Acosta, 2016, p. 69). Isto está relacionado com a forma na qual os povos indígenas percebem e experimentam o mundo e seus territórios⁴, uma atividade econômica extrativista e predatória é incompatível com o respeito que devemos a mãe terra, é uma violência que não cabe no pensamento telúrico. A

⁴ Rodolfo Kusch vai falar de Geo-cultura, o que implica o nascimento de um pensar situado, que nasce da experiência particular com o território, no caso dos povos andinos é muito comum o pensamento telúrico, isto é uma forma de compreender o mundo a partir de uma relação profunda com território.

prática do bem viver entende a existência de uma relacionalidade e complementariedade entre todos os seres vivos — humanos e não humanos (Acosta, 2016, p. 74). Para Acosta, o Bem Viver nos convida a pensar outros mundos possíveis e a descobrir a potencialidade desses outros saberes excluídos pela colonialidade do poder.

Em suma, o Bem Viver tem a ver com outro modo de vida, com uma série de direitos e garantias sociais, econômicas e ambientais. Consubstancia-se em princípios orientadores do regime econômico que se caracteriza por promover uma relação harmoniosa entre os seres humanos individual e coletivamente, e com a Natureza. Em essência, busca construir uma economia solidária, ao mesmo tempo em que recupera diversas soberanias como eixos centrais da vida política do país e da região (Acosta, 2016, p. 194).

Nesse sentido, o Bem Viver propõe uma nova arquitetura conceitual, para que possamos superar a ideia cartesiana de que o homem é o senhor da natureza. Assim na superação do antropocentrismo capitalista, será possível enxergar novos caminhos para recuperar o equilíbrio ecológico, o que por sua vez supõe formas de encontrar espaços para a própria libertação do ser humano, quem alienado pela sociedade tecnocrática capitalista é vítima de uma sociedade da exaustão. A obra de Acosta, é um convite para imaginar outros mundos possíveis a partir das utopias do século XXI que encontram toda sua inspiração e força, dentro da cultura popular e ancestral latino-americana.

5 A ontologia política da resistência segundo Pablo Dávalos

Pablo Dávalos é economista e foi vice-ministro da Economia do Equador. Desde uma perspectiva política e histórica, Dávalos destaca a importância do Bem viver no contexto do Estado Plurinacional, nesse sentido afirma que o Sumak Kawsay é a crítica mais forte e radical que tem sido feita aos paradigmas de crescimento econômico pela via dos mercados, e à noção teleológica de desenvolvimento como possibilidade

histórica. Ambas as demandas: a plurinacionalidade e o Sumak Kawsay, andam de mãos dadas, e expressam as utopias de um sujeito histórico marginado (Davalos, 2011, p. 202).

O autor destaca, que a constituição dos Estados Plurinacionais no Equador e na Bolívia representa um grande avanço, no sentido em que novos valores sociais emergem de uma sociedade intercultural legítima, assim como novas dinâmicas de resistência que constituem uma forma diferente de relação entre sociedade e natureza. Nessa ordem de ideias, segundo esse pensador:

O Estado Plurinacional é a alternativa à contratualidade liberal do Estado moderno, e a interculturalidade é a condição de possibilidade para a sociedade se reconhecer nas diferenças que a constituem, o Sumak Kawsay é a alternativa ao modo capitalista de produção, distribuição e consumo (Davalos, 2011, p. 203).

Essa novidade política suscita uma nova ética, pois a noção de Sumak Kawsay quer responsabilizar a sociedade pela forma como ela produz e reproduz suas condições de existência, a partir de uma lógica marcada pela ética em que situações particulares formam o interesse geral (Davalos, 2011, p. 206-207). O bem viver baseia-se, assim, em condições de alteridade, reciprocidade, complementaridade, desde seus aspectos ancestrais até sua adaptação ao mundo pós-colonial. De modo que são aspectos éticos presentes na cultura ancestral que servem de referência para o mundo ocidental.

6 Considerações finais

São múltiplas as reflexões e questionamentos que nos coloca o bem viver como conceito em construção, mas gostaria de me deter no seguinte: do pensamento ancestral andino emerge um profundo questionamento sobre o sentido da vida reproduzido a partir do paradigma moderno, e as respostas saltam à vista: uma sociedade

Genealogias do Sumak Kawsay o
Bem Viver andino, uma análise filosófica

exausta, vertiginosa que explora a si mesma e a sua mãe terra, um sujeito empobrecido e alienado pelo ideal de bem viver produzido pelo sistema capitalista. Será este o resultado final da história do pensamento ocidental? Ou seremos capazes de aceitar os erros históricos de nossa civilização e nos articularmos com os povos originários, para encontrar soluções para a evidente catástrofe?

Por outro lado, apesar dos avanços pelo reconhecimento de direitos e da insistência em lutar por sociedades mais justas e igualitárias desde a esfera política, não conseguimos frear o ataque feroz do capital sobre nossa natureza. Segundo especialistas, de nada valerão os esforços se não colocarmos o planeta como sujeito de direitos no centro do debate. Nosso relógio climático prevê uma série de catástrofes climáticas sem reversão que podem levar nós à extinção em massa. Nesse sentido, o bem viver constitui não apenas uma reflexão filosófica e ancestral sobre o sentido do viver de forma consciente, na moderação e no respeito da comunidade, mas também representa um compromisso político para contrariar as lógicas extrativistas e de produção ilimitada que vem alterando o equilíbrio ecológico.

Como mencionei antes, bem viver seria aquele freio de emergência para evitar uma grande catástrofe, não entanto como filosofia prática deve surgir na responsabilidade individual de cada ser humano consciente da importância de cuidarmos a natureza, e na consciência da relacionalidade de todas as coisas existentes no universo. Estes conhecimentos precisam se espalhar dentro das universidades e dos claustros educativos, devido a que a colonialidade do saber nos impede de observar com outro olhar a nossa história e a nossa riqueza cultural e biodiversidade. Nesse sentido, considero importante que o campo filosófico brasileiro passe a dialogar de forma constante com as filosofias indígenas, hoje mais do que nunca precisamos criar blocos de conhecimento ancestral, que nos permitam resgatar saberes essenciais para a reconstrução da vida. Desde o mundo andino o debate vem se

intensificando dia após dia, nesse sentido, um bem viver na casa comum promovido desde a Abya Yala seria possível.

Referências

ACOSTA, Alberto. *Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir*. Revista Patrones de Desarrollo en Curso. Plataforma buen vivir. Ecuador. 2012.

ACOSTA, A. *O bem viver, uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2016.

DAVALOS Pablo. *Sumak Kawsay, la vida en plenitud*. Revista Convivir para perdurar conflictos eco sociales y sabidurías ecológicas. España: Icara, 2011.

DUSSEL, E. Dialogo: El Estado como campo de lucha, realizado el 15 de marzo del 2012 en el primer encuentro del Buen Vivir. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ieRwulurppo>.

LAJO, Javier. *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de la Sabiduría Andina*. Ecuador: Abya Yala, 2005.

MAYA, Guillermo. Cambio climático: ¿la humanidad culpable? In: *Ens. Econ.*, v. 30, n. 56, 2020.

MORALES, E. Prólogo. En Farah, I. y Vasapollo, L. (Coords.). *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA, 2011.

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada e as transgressões inscritas na letra de samba

Jéssica Cristina Alvaro de Oliveira¹ & Giovane do Nascimento²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.10>

1 Introdução

Este trabalho é um recorte da dissertação *Samba pretinha: o reposicionamento de mulheres negras na contemporaneidade*. A dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, objetivava responder à questão problema: é possível estabelecer uma agenda de discussão que atualize e apresente as contradições do debate acerca das mulheres negras no samba? Definimos os anos de 1970 até os dias atuais como recorte temporal e priorizamos a escrita de mulheres negras sobre a expressão cultural.

Para tratar das questões atuais, as fundadoras do projeto Samba Pretinha apresentaram seus pontos de vista acerca da temática de mulheres negras no samba. O projeto foi criado por quatro passistas do Grêmio Recreativo Escola de Samba (G.R.E.S.) Acadêmicos do Salgueiro, são elas: Mirna Moreira, Rafaela Dias, Larissa Neves e Sabrina Barbara de Souza. O objetivo das fundadoras é falar das respectivas realidades enquanto mulheres negras sambistas nas escolas de samba.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem da Universidade Estadual do Norte Fluminense. E-mail: jessicaoliveira.territorios@gmail.com

² Professor Associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense. E-mail: giovane@uenf.br

No trajeto da pesquisa, compreendemos que além de atualizar a agenda de discussões sobre as sambistas outras questões apareciam como fundamentais, assim é significativo destacar as reflexões de uma das interlocutoras desta pesquisa para o desenvolvimento deste trabalho. O entendimento de Larissa Neves acerca do samba enquanto ecossistema, cujos componentes desenvolvem estratégias frente às opressões, estimulou ainda mais a compreensão das identidades sincopadas. A memória e a consciência, no contexto das culturas afrodiáspóricas, também são compreendidas aqui, cuja encruzilhada é apresentada a fim de situar as mediações entre sistemas e instâncias de diferentes conhecimentos como uma característica dessas culturas.

Outros dois conceitos são abordados na tentativa de desenvolver as identidades sincopadas: a autodefinição de Collins (2019) e a dupla consciência de Du Bois. Ambos refletem sobre a pessoa negra no contexto racista estadunidense e como esse racismo é introjetado na dimensão subjetiva, de modo que essas pessoas se defrontam com os olhares racistas e com seus próprios olhares sobre si. Collins (2019) sugere que os estadunidenses preservam suas perspectivas, que são demonstradas apenas em locais seguros. Inicialmente, aludimos a identidade sincopada à autodefinição, assim como as políticas das síncopas aos espaços seguros.

Posteriormente, entendemos suas especificidades e ampliamos nossa compreensão, haja vista a questão do dinamismo presente nas políticas da síncopa e nas identidades sincopadas, em que diversas temporalidades confluem a partir do imprevisto. A ação de preservar as perspectivas não é algo dado, é algo que pode acontecer, mas não é algo que necessariamente se conserva.

Por fim, compreendemos a escolha do elemento rítmico síncopa para nomear este conceito pois, no entendimento de Sodré (1998), no cerne da cosmologia nagô, ela é constituída sempre de três elementos

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

como, por exemplo, o corpo, a palavra e o som. Na nossa compreensão das identidades sincopadas, também trata da conciliação de um triplo e apreende as estratégias desenvolvidas para essa conciliação.

2 Projeto de racialização e as políticas da síncopa

O samba, enquanto música elaborada no contexto do Atlântico Negro, demanda um olhar cauteloso no que se refere aos sujeitos autores de sua criação. Ao afirmarmos que o samba possui uma origem negra, nos tornamos partícipes de um movimento que compreende a racialização, estabelecida pelo Ocidente, como uma realidade dada. A partir disso, busca reconstruir o passado de modo a evidenciar a contribuição de pessoas desumanizadas por um projeto de dominação ocidental, ainda que entendamos, também, o estabelecimento de interações e intercâmbios entre os diferentes grupos envolvidos neste projeto. O que estamos chamando de racialização é uma parte importante do projeto de dominação ocidental, que compreende a elaboração, a disseminação, a projeção e a introjeção de comportamentos e adjetivos esperados para os membros do grupo que o (re)elabora e para os membros dos grupos no qual esse projeto é imposto.

Com isso, estamos afirmando que a raça, enquanto construção social, é uma importante ferramenta para a manutenção da dominação europeia, pois elabora e introjeta os piores adjetivos e comportamentos nos sujeitos racializados enquanto inferiores, como as populações indígenas e africanas. Faz o mesmo movimento no grupo racializado como superior, só que com adjetivos e comportamentos positivos. Por fim, estamos concordando com a perspectiva de Memmi (2007) de que tanto a negritude quanto a branquitude são construtos interdependentes e indissociáveis.

Na obra *O retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, Memmi (2007) desdobra o racismo na produção de colonizados e colonizadores. Para o autor, o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonizador e colonizado. Analisando atitudes racistas do colonizador, o autor aponta três elementos dessa relação: o empenho do colonizador está em descobrir e evidenciar a diferença entre ele e o colonizado; valorizar essas diferenças de modo que o colonizador seja beneficiado; e, por fim, levar essas diferenças ao extremo para que sejam compreendidas enquanto definitivas.

A partir da construção de Outro, elaborada no seio do projeto de dominação europeia, Fanon (2008) vai discutir a relação entre negros e brancos. O autor se debruça sobre a famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito*, a dialética entre senhor e escravo, elaborada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel³, objetivando compreender a relação de interdependência estabelecida entre ambos, já que o sujeito, por si só, não constitui sua consciência (Manhães, 2019). Para tanto, este processo dialético consiste no escravo, submisso e explorado que não se reconhece como sujeito, pois se vê a partir da perspectiva do senhor. E este possui a consciência de si que é reafirmada pelo outro, o escravo. Esta relação, forma a consciência para si, ou seja, uma consciência para o outro, “ao se perceber a partir da maneira como o escravo o reconhece como tal” (Manhães, 2019, p. 31). Entretanto, há uma questão fundamental na dialética de Hegel que Fanon desdobra para pensar a relação entre branco e negro: a reciprocidade absoluta.

Para Fanon (2008), é a inexistência da reciprocidade na relação entre brancos e negros que inviabiliza o desenvolvimento de uma consciência-de-si independente na pessoa negra. O autor diz que é inútil, para o sujeito negro, arriscar a própria vida a fim da verdade em si,

³ Gostaríamos de observar que nossa intenção não é, de maneira nenhuma, apresentar o denso pensamento Hegeliano, mas acompanhar a análise feita por Fanon e o que se extrai dessa análise.

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

pois esta só se estabelece na relação com o outro; “a operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois”. O autor exige que o considerem a partir do seu desejo, à medida que luta pelo nascimento de um mundo humano, e este mundo humano consiste de reconhecimentos recíprocos.

Em outro momento, Fanon (2008) retoma a passagem onde Hegel compreende que o outro pode ser reconhecido sem luta. Entretanto, sem esse movimento, ele não atinge a verdade através de uma consciência-de-si-independente. Fanon (2008) observa que, nos processos históricos, o fim da escravidão se deu por alforria, na maioria dos casos. O autor entende que “o escravo não sustentou a luta pela liberdade” e mergulhou na “inessencialidade da servidão”. Por não enfrentar a morte, o preto não se tornou senhor. Para o autor, a dialética não se completa nesta relação, pois o preto é um escravo que se permitiu adotar uma atitude de senhor. No momento em que ele escreve “peles negras, máscaras brancas”, no início da década de 1950, os Estados africanos estão no auge da luta por libertação, e Fanon foi um importante ativista nessas lutas. Nesse contexto, deve ser compreendida sua exigência por consideração de sua atividade de negar a vida imediata e de lutar por um mundo humano. Fanon adentra, subjetiva e objetivamente, na luta por esse mundo, ora compreendendo esse desejo de ser branco e vivenciando o inferno para romper com esse desejo e buscar pela verdadeira consciência, ora sendo um colaborador da Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), como aponta Faustino (2015).

Em estudos mais recentes, Kilomba (2019) adentra questões acerca dos episódios de racismo cotidiano enquanto reencenação do racismo vivido no período de escravização e do tráfico transatlântico. Nesse sentido, o racismo não se trata de um evento único. O termo cotidiano tem o objetivo de enfatizar que o racismo estabelece um padrão de grandes e pequenos abusos. A autora segue a perspectiva de Fanon acerca do status de sujeito enquanto resultado de reconhecimento.

Entretanto, se debruça nas análises acerca do racismo genderizado para explicar a situação de outridade imposta às mulheres negras. Essa discussão, estimulada por ela e por autoras como Lugones (2020), apresenta, de certa maneira, a marginalização de gênero nas reflexões pós-coloniais e decoloniais.

Haja vista que os autores reconhecidos por tais discussões, como Quijano, Memmi e Fanon, apresentados aqui, pouco ou nada se atêm, em suas obras, acerca da mediação da raça intersectada pelo gênero, de modo estruturante na matriz colonial de poder. Assim, Kilomba (2019, p. 108) questiona o uso genérico do masculino para designar a humanidade nos escritos de Fanon. Lugones (2020) denuncia a coparticipação dos homens colonizados frente às opressões vivenciadas por mulheres racializadas, bem como tece críticas ao desenvolvimento insuficiente das dimensões da opressão de raça e gênero na colonialidade do poder, elaborada por Quijano.

Para Kilomba (2008, p. 94), racismo genderizado é a noção que

[...] ‘raça’ e gênero são inseparáveis. ‘Raça’ não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da ‘raça’. A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de ‘raça’ na experiência do racismo. O mito da mulher negra disponível, o homem negro infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher branca emancipada ou do homem branco liberal são exemplos de como as construções de raça e gênero interagem.

É a partir da relação intrínseca entre raça e gênero que é possível compreender a outridade, pois se refere ao processo de construção desse outro, por meio da diferença, já falado anteriormente. Porém, situa os processos psíquicos segundo os quais o sujeito negro se torna tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo. O outro, nesse caso, não é o escravo de Hegel, que pode superar o seu senhor, porque, de certa forma, pode provar ser um igual. Nesse caso,

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

partes cindidas da psique da pessoa branca são projetadas para fora, de modo que o chamado “Outro” é o antagonista do self. Kilomba (2019, p. 37) diz que, ao recusar reconhecer, em si próprio, características negativas, o sujeito branco lida com um processo de negação, característico da defesa do ego. Essas características estão nítidas nos discursos coloniais sobre o colonizado, de modo que a pessoa colonizada é potencialmente ladra e violenta, adjetivos que caracterizam o processo de colonização, mas que, por vergonha, ansiedade e culpa, são projetadas para o exterior. Outro adjetivo bastante reafirmado no discurso colonial diz respeito à sexualidade do colonizado, uma questão de extremo tabu na sociedade europeia. A elaboração do discurso de sexualidade desenfreada e de sujeitos colonizados como sexualmente agressivos justificou, por exemplo, uma das partes fundantes da colonização: o estupro.

O domínio da sexualidade pode ser refletido a partir das análises de hooks (2019) acerca da colonização. Em *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*, a autora utiliza o estupro como metáfora para a colonização imperialista europeia. Entendendo este como norma cultural e como direito e ritual dos grupos dominantes para com os dominados, o estupro, enquanto gesto de castração simbólica, teve por objetivo lembrar aos homens dominados a perda de seu poder. Assim, a figura da mulher se tornou a representação do poder de um grupo sobre o outro.

Contudo, ao apresentar o projeto de racialização ocidental, buscamos evidenciar, principalmente, o fato de que nos interstícios e nas dobras da dominação que africanas, africanos e afrodescendentes “fizeram desvios e leituras alternativas aos sentidos e significações impostos pela cultura dominante” (2011, p. 59). Assim, ao falarmos das políticas da síncope, proposta por Makl (2011), evidenciamos que o autor transforma uma característica única da música negra em um poderoso dispositivo de leitura das estratégias de (re)existência dos membros e

membras das sociedades africanas na diáspora. Algumas das mais sofisticadas tecnologias desenvolvidas para a manutenção da vida não esteve no confronto direto, mas na utilização do corpo que é demandado pela Síncopa, para a preservação da africanidade na diáspora. São esses corpos que constroem, tanto física quanto simbolicamente, esses espaços de “liberdade” dentro de um sistema onde pessoas negras são mercadorias que pertencem a alguém.

Em *Samba, o dono do corpo*, Sodré (1998) descreve a síncopa como a “batida que falta”. A partir de uma fala de Duke Ellington sobre o blues, o autor narra, de modo comparativo, a presença da síncopa no jazz, no blues e no samba, evidenciando-a como um agente especial que incita o(a) ouvinte a preenchê-la com uma marcação corporal. Dessa maneira, a síncopa exige uma resposta, que é dada pelo corpo. Ainda para Sodré (1998, p. 11), “o corpo exigido pela síncopa do samba é aquele mesmo que a escravidão procurava violentar e reprimir culturalmente na história brasileira: o corpo do negro”.

A política da síncopa é apresentada por Makl (2011) em seu artigo *Artes musicais na diáspora africana: improvisação, chamada-e-resposta e tempo espiralar*.

A política da síncopa compreende a sedução do simbólico exercida com a performance de música e dança com a qual os afrodescendentes conseguiram atrair segmentos dos setores dominantes, em um primeiro momento pela exotização, depois pela folclorização. Compreende também as práticas em espaços alternativos em que os afrodescendentes tanto criaram novas relações sociais diferentes às de dominação quanto resistiram à dominação simbólica (Makl, 2011, p. 59).

A discussão sobre a síncopa realizada nos trabalhos de Sodré (1998), Gilroy (2017) e Makl (2011) são centrais, pois convergimos com esses autores ao compreendê-la dentro das músicas negras. Nossa lente de análise dessas músicas é o Atlântico Negro, cujas “formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória” (Gilroy, 2017, p. 35). Desse modo, as práticas culturais encontradas no atlântico negro, originadas no seio das culturas negras, são vivenciadas a partir dos sentidos humanos. Em especial, a música, preeminente no interior das comunidades negras diversificadas na diáspora do Atlântico.

3 Identidades sincopadas na cadência do samba

Contavam os mais-velhos que, na Aldeia de Ajalá, havia dois irmãos muito unidos. Eles jamais tinham brigado entre si. Nunca tinham se aborrecido um com o outro. A fama daquela amizade corria as aldeias e todo mundo comentava, fazendo disso admiração geral. Um dia, Exu andava por aquele lugar e ouviu comentários sobre o fato. Então, ele resolveu fazer um teste sobre a fortaleza daquela amizade. Descobriu os dois irmãos trabalhando num campo, que era dividido ao meio por uma estrada estreita. E eles trabalhavam cantando, cortando o mato com facões bem amolados, conversando sobre diversos assuntos. Aí, Exu pôs na cabeça um chapéu pintado de vermelho e preto, sendo que de cada lado só se via uma única cor. Então Exu passou pela estrada, entre os dois irmãos e os saudou, dizendo: — Bom dia, irmãos unidos! E os irmãos responderam a Exu em uma só voz. Mas Exu passou por entre eles, sempre olhando para frente e seguiu adiante, até desaparecer na curva da estrada. Aí, um dos irmãos perguntou ao outro: — Quem era aquele homem de chapéu vermelho? Ao que o outro respondeu: — Mentira sua! O homem usava um chapéu preto... O irmão que viu o homem de chapéu vermelho se sentiu ofendido e, pela primeira vez, mostrando-se aborrecido, devolveu a ofensa. E o que tinha visto o homem de chapéu preto ficou aborrecido também. Daí, eles começaram a discutir, num desentendimento sem igual. A raiva cresceu tanto, que eles terminaram se agredindo com palavras. As ofensas trocadas se agravaram e eles terminaram avançando um sobre o outro, armados de facão. Brigaram tanto que se mataram. E porque eles não tinham herdeiros, o campo ficou entregue às feras e às ervas daninhas. É por isso que, até hoje, nas aldeias, os mais-velhos ainda avisam: — Se lembre do chapéu de duas cores: **Nem tudo é aquilo que parece ser.**

Na metáfora acima, podemos perceber que toda a comunidade de Ajalá acreditava ser inquebrável o elo que unia a relação dos irmãos. Entretanto, ao passar com um simples chapéu de duas cores, Exu desestabiliza a união, resultando na morte de ambos. Podemos concluir que as coisas podem ser diferentes do que acreditamos que sejam pois, nas brechas, nos interstícios, existem questões que não são percebidas. No caso acima, era uma mágoa escondida que, no primeiro teste, já se revelou destrutiva. A conclusão dessa metáfora intitula este tópico, haja vista o nosso entendimento acerca das identidades sincopadas.

Nesta passagem de Exu, o Orixá desestabiliza qualquer noção de certeza estática. Ao colocar em xeque a amizade de dois irmãos, o Orixá nos convida a não nos apegarmos ao superficial e nos atentarmos às sutilezas das relações. O chapéu de duas cores de Exu nos auxilia a refletir sobre as identidades sincopadas, pois um objeto aparentemente inócuo causou danos extremos à relação dos irmãos. Assim, podemos realizar uma primeira aproximação acerca das identidades sincopadas a partir de analogia: os irmãos são, nesse caso, o projeto de hegemonia ocidental integral, que elegeu a subjetividade dos sujeitos colonizados como uma conquista fundamental para o sucesso da colonização; já as identidades sincopadas podem ser pensadas a partir de Exu e seu chapéu, ou seja, à primeira vista, inofensivos, mas responsáveis pelo fim trágico da irmandade reconhecida pela união.

As identidades das pessoas colonizadas, que sequer eram compreendidas enquanto humanas, causaram a frustração dos interesses europeus à medida que não são conquistadas integralmente, ao passo que também não se mantêm cristalizadas. São (re)elaboradas de modo a mediar, de um lado, a ressignificação de um passado imemorial, bem como seu assujeitamento que, do outro lado, se dá a partir da desumanização, objetificação, hipersexualização. Assim, as identidades sincopadas tratam da conciliação entre a bagagem das relações estabelecidas em África e nos espaços alternativos criados na diáspora,

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

além do que se espera que as pessoas colonizadas performem, ou seja, a submissão, a passividade, mas também a agressividade.

O racismo foi de fundamental importância para um processo que resultou na morte física em massa (genocídio), na aniquilação do saber do outro (epistemicídio) e no extermínio do sentido do outro (semiocídio). Até recentemente, o período de escravização no Brasil foi narrado das seguintes formas: evidenciando o sofrimento e a docilidade do escravizado; apresentando relações harmônicas entre “senhores de escravizados” e escravizados, cujo elo entre essas figuras culminou no ato benevolente da Princesa Isabel, que assinou a Lei Áurea; a partir da revolta dos escravizados; e a consequente organização deles em quilombos, por exemplo. Entretanto, partilhamos da leitura de Gonzalez (2016) acerca deste período. Para a autora, diferente dos intelectuais de sua época, sempre houve subversões e insurgências nas práticas cotidianas, até mesmo na casa-grande, como salientado por Rios e Lima (2020, p. 15).

Acreditamos, assim como Kilomba (2019), que o racismo não está relacionado a um único evento, mas a “um padrão contínuo de pequenos e grandes abusos”. Todavia, entendemos que as práticas de (re)existência também são contínuas e múltiplas. Pretendemos refletir sobre essas práticas no bojo do samba. O gingado do corpo, preenchendo a ausência de som na síncopa, tem muito a nos contar sobre subversão pois, como acredita Larissa Neves, uma das interlocutoras desta pesquisa, “a intelectualidade das pessoas negras está no corpo, os movimentos do quadril da passista emanam saber, por isso, no grande ecossistema que é o samba, o toque da bateria conversa com o quadril da passista”.

Nas análises sobre as músicas negras da diáspora, podemos compreender a perspectiva de Makl (2011, p. 66) sobre a conversa entre bateria e quadril, apresentada por Larissa Neves:

Música e dança são narrativas míticas compostas em forma poética com conteúdos históricos e celebrações rituais — desde as Sociedades Africanas na diáspora no século XIX — como formas e projetos de reconstituição do ser; a evocação de dramas que protejam anseios de libertação. Seu status não é apenas vinculado à imaginação, mas a conhecimentos, porquanto providenciaram e providenciam orientações históricas no sentido mais amplo. Essa dimensão é constitutiva, portanto, do sentido viral das (re)criações e invenções culturais da diáspora.

Faz-se necessário retomar a discussão das políticas da síncopa, objetivando situar as identidades sincopadas, pois acreditamos que o seu desenvolvimento resulta e é resultante dessas políticas que compreendem o encantamento do simbólico a partir da performance de música e dança, no qual afrodescendentes atraíram a elite a partir da exotificação e da folclorização. Além disso, contém, em si, a elaboração de espaços alternativos, a fim de criar relações sociais diferentes às estabelecidas pela dominação simbólica, de modo que fosse possível resistir a elas. Tais identidades resultam e são resultado da urgência deste encantamento, mas o que queremos dizer com isso?

É importante lembrar o exemplo da gramática do tambor, apresentada no tópico anterior, em que Simas (2020) conta a relação do samba com a ditadura do Estado Novo. Autores, como Vianna (1995) e Fernandes (2001), relatam que os enredos das escolas de samba narraram discursos oficiais e se tornam elemento de afirmação da identidade patriótica entre as classes mais pobres. Contudo, Simas (2020) traz um contraponto pois, para ele, as letras apresentavam, sim, discursos de interesse da elite, mas os tambores contavam outras histórias, compreendidas por quem as conhecia, ou melhor, era letrada na gramática do tambor. O autor comenta que, no caso da Mocidade

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

Independente de Padre Miguel, independente do samba enredo escolhido pela agremiação, sua bateria toca o agerê de Oxóssi⁴.

A política da síncopa pode ser observada sob aspectos importantes. O encantamento, nesse caso, refere-se à aceitação do samba, perseguido até o início do século XX. Isso foi possível à medida que o governo o entende como elemento de coesão da identidade nacional, bem como as mídias da época entendem o potencial de retorno financeiro. No entanto, preservam elementos importantes, quase não compreendidos pelo olhar da elite: a reverência ancestral realizada pela bateria nos desfiles. Sob outro aspecto, essa sedução proporciona a preservação efetiva das comunidades do samba, lugares de possibilidades de relações distintas das estabelecidas pela matriz colonial de poder. Porém, atualmente, percebemos que a escola de samba se tornou gradativamente em um espaço de reprodução de lógicas de mercado, haja vista a circulação de dinheiro e a divisão hierárquica de cargos. Nas falas de Larissa Neves, fica nítida sua compreensão das escolas de samba como um duplo: escola-instituição e escola comunidade. Para ela, o primeiro caso se refere à organização da escola, assim como uma empresa que estabelece relações sob os moldes capitalistas e, conseqüentemente, possui funcionários, remunerados ou não. Já o segundo caso diz respeito ao sujeito coletivo, que funda as instituições. Nas palavras de Larissa Neves, “a comunidade cria a instituição, instituição essa que não a valoriza”. Nesse sentido, se a empresa lucra com shows e apresentações para turistas que rotineiramente visitam as escolas, a fim de realizar investidas sexuais para com as assistas, a comunidade cria estratégias ou, nas palavras da interlocutora, cria mecanismos de defesa para que os assédios não cheguem a ocorrer. A interlocutora narra que, desde sempre, as lideranças da classe das assistas as ensina a desviar dessas

⁴ O agerê é o toque realizado à divindade Oxóssi, Orixá da Caça, das Matadas e da fartura na cosmogonia Nagô.

situações, como em três exemplos narrados por ela. O primeiro exemplo é o da relação com o fotógrafo:

Exemplo: eu aprendia sobre pose de foto, como posar para foto, quais as melhores poses para foto. O Carlinhos ensinava como não cair nas armadilhas do fotógrafo, esses fotógrafos mais maliciosos, assim. Esses dias atrás, eu estava ouvindo uma entrevista da Quitéria Chagas, uma das primeiras rainhas da bateria negras, ela não chega a ser da comunidade. Mas aí ela fala, né, que os fotógrafos das outras rainhas, eles tiravam foto do ângulo mais de cima delas. Quando chegava na vez da Quitéria, eles deitavam no chão para tirar a foto do ângulo mais embaixo. Aí quando eu ouvi isso, eu pensei “caraca”, é verdade. Aí, depois eu lembrei que realmente, o Carlinhos já nos ensinava isso. Mas aí a gente nem pensa, pois como já é dado para a gente, a gente nem problematiza. Entende o nível de organização nossa? Para mim, já era algo que estava dado, como me proteger do fotógrafo, mas eu nunca parei para refletir sobre isso. Por que eu tinha que me defender do fotógrafo?

O segundo exemplo trata dos ensinamentos em relação aos turistas:

Tinha essas aulas de pose, até mesmo para aprender a valorizar o corpo, valorizar o cabelo. Aí tinha uma hora que “vamos tirar a foto com um gringo” e aí ele simulava a foto. Ele pegava alguns meninos da bateria para simular situações onde turistas vinham tirar foto com a gente. E ele dizia: “eles sempre vão colocar a mão aqui” e apontava para nossa cintura. E aí, delicadamente, vocês vão tirando. Isso é se organizar, isso é um mecanismo de defesa, sabe? Quando o turista for falando muito próximo ao ouvido, você vai tirando. Isso também é mecanismo de defesa. Ah, e se o assédio foi direto? Recebeu dinheiro na mão? Aí ele dizia para falarmos “não, não estamos aqui pra isso. Não quero seu dinheiro”, sabe? Então tem esses mecanismos de defesa que vamos aprendendo dos mais velhos. Eu estou falando do Carlinhos porque ele foi meu mestre, mas temos outras pessoas, outras figuras do carnaval, como a Nilce, Fran, a Tina, dentre outras.

Por fim, Larissa Neves conta como a comunidade se organiza em relação a essa questão tão fundamental na escola:

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

Então nós temos as figuras desses mais velhos que ensinavam a gente. A própria figura das baianas que, às vezes estava de olho. A harmonia está sempre de olho. Então existe essa proteção ali dentro daquele núcleo, dentro daquele recorte racista, mas o restante da escola também está de olho, para ver como estão se aproximando, o que estão fazendo, de que maneira estão fazendo. Minha mãe e meu padrasto, por exemplo, são diretores de harmonia. Eles são treinados a proteger nossos corpos. Então, essa proteção do assédio está colocada. Eu fiquei pensando numa coisa aqui: ainda que não seja uma regra, mesmo que não esteja escrito em lugar nenhum, ali nas páginas da escola de samba, enquanto instituição, mas é algo que está ali colocado na escola, enquanto comunidade.

Os exemplos apresentados pela interlocutora são bastante relevantes para o que estamos buscando definir enquanto identidades sincopadas. A comunidade, que entendemos aqui enquanto sujeito coletivo, cria a escola enquanto “empresa” – expressão utilizada por Larissa Neves –, com interesses múltiplos. Se lança no mercado com possibilidades legais de adquirir recursos financeiros, contratar funcionários e, conseqüentemente, disputar com outras escolas de samba pelo troféu de melhor carnaval do ano, em sua respectiva categoria. Essa mesma comunidade é também um “ecossistema”, outra expressão utilizada pela interlocutora, cujos membros utilizam diversas formas de linguagem, criadas naquele contexto, para se comunicar, além de se protegerem das relações estabelecidas pela empresa. Antes de prosseguirmos na conceituação das identidades sincopadas, é necessário advertir que grande parte dos membros das comunidades sequer fazem parte do corpo de funcionários de alto escalão das escolas de samba. Essa questão pode responder a dúvidas importantes como, por exemplo, por que a comunidade não extingue a relação institucional que ela criou?

É a partir da complexidade do formato de (re)existência na diáspora, sob o prisma das relações facilitadas pelas músicas negras, que seguimos tentando desenvolver as identidades sincopadas. Na elaboração das políticas da síncopa, Makl (2011, p. 59) acredita que há

códices nas práticas musicais negras, que versam sobre estratégias históricas de resistência ao escravismo e ao racismo. Pensando o lugar específico da mulher negra na matriz colonial de poder, vale incluir as estratégias de resistência ao racismo genderizado, ou seja, a indissociabilidade do racismo e do gênero nas relações sociais e na elaboração de identidades, que demanda a criação de estratégias muito específicas para a mediação das experiências que envolvem constrangimentos e sofrimentos, consequentes do lugar único que ocupam na sociedade.

Retomando o exemplo de Larissa Neves sobre o assédio no cotidiano das passistas, fica nítido que os mecanismos de defesa são desenvolvidos para protegê-las da hipersexualização de seus corpos e de uma errônea noção de que o corpo dessas mulheres é disponível ao acesso de quem se interessar. O mesmo não acontece com passistas homens. Existe, também, uma dimensão do gênero para que os passistas não necessitem ter a mesma “formação” contra possíveis assédios, pois a cor, intersectada pela masculinidade, cria a imagem de homens agressivos, o que impede a aproximação das pessoas por medo.

Para Makl (2011, p. 59), “as políticas da sincopa são táticas históricas que os afrodescendentes desenvolveram, conseguindo suspender e desafiar a rejeição deslegitimante e culturalmente racista dos setores dominantes”. Para nós, essas táticas são produzidas a partir de um desafio colocado para as culturas diaspóricas. Podemos visualizar esse desafio a partir do esquema: quem sou/quem preciso mostrar que sou? A partir dessa questão identificada, vale recorrer ao conceito de autodefinição de Collins (2019), no qual a autora compreende que as experiências de mulheres negras estadunidenses são marcadas por opressões que impossibilitam o direito de se posicionarem em público enquanto preservam seus olhares autodefinidos.

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

Os espaços seguros são criados por e para mulheres negras, a fim de possibilitar que elas revelem esses olhares longe dos preconceituosos. Neste trabalho, é possível aproximar as políticas da síncopa, em seu sentido amplo, como os espaços seguros, e as identidades sincopadas, como a autodefinição. Estamos defendendo que o samba, enquanto espaço alternativo, mas também como um sujeito coletivo que possibilita a (re)criação de relações sociais diferentes das estabelecidas, preserva formas de identidades marcadas pela conciliação entre o que a sociedade projeta e espera dessas pessoas e quem elas realmente são. O samba, neste caso, é a comunidade samba, falada por Larissa Neves.

O conceito de dupla consciência de Du Bois também é bastante relevante na construção das identidades sincopadas. Bernardino-Costa diz que a dupla consciência se refere ao dilema vivenciado pelas pessoas negras, consequente da linha de cor que as separava da população branca (2020, p. 265), consistindo na mediação da sensação de sempre estar se observando pelo olhar dos olhos dos outros – olhares esses que a miram com desprezo e piedade. Consequentemente, a duplicidade está posta: ser estadunidense e ser negro. Para Du Bois, esses dois predicativos geram, na pessoa, a dupla consciência, pois se trata de duas almas, dois pensamentos irreconciliáveis, dois ideais que se combatem em um único corpo. Por fim, a história do negro e da negra estadunidense é marcada pela luta, por atingir a humanidade consciente, por fundir a dupla individualidade em uma individualidade melhor.

Como podemos ver, a dupla consciência trata sobre a introjeção das relações de desumanização, estabelecidas pelo Estado-nação nos indivíduos oprimidos – nesse caso, nas mulheres negras e nos homens negros. Entretanto, o predicativo “negro” rejeita a desumanização e luta pelo reconhecimento de sua humanidade. Du Bois chama a atenção para esse processo pois, antes de ser um enfrentamento externo, é um conflito que ocorre dentro da pessoa. Bernardino e Torres (2020, p. 265) dizem que o conceito de dupla consciência possui a dimensão da possibilidade

de realizar uma avaliação crítica da sociedade que desumaniza a pessoa negra e a vê como um problema. Para Du Bois, a autoafirmação da pessoa negra solucionaria essa questão, pois produziria, a partir de então, um olhar sobre a realidade a partir das tensões e dos dilemas vividos.

Nas identidades sincopadas, há a compreensão de que os “olhares” da sociedade também são fundantes na elaboração dessas identidades que vivenciam esses conflitos, tanto na dimensão individual quanto na dimensão de sujeito coletivo. Retomando a reflexão de Larissa Neves, a escola de samba tem seu duplo: é uma comunidade que não permite o assédio para com os seus membros, mas também é uma instituição que lucra com o interesse de turistas em suas funcionárias voluntárias, ou seja, as passistas. É importante fazer duas advertências: apesar das aproximações, há especificidades nas identidades que estamos tentando propor. As duas conceituações chamam a atenção para o conflito. Na autodefinição, o conflito está em revelar sua verdadeira identidade. Na dupla consciência, o conflito é interno, visto que a pessoa negra estadunidense possui dois polos de opressões irreconciliáveis em seu interior. Nas identidades sincopadas, estamos deslocando o foco para a mediação. Não que o conflito não exista, mas na realidade brasileira, no contexto das expressões culturais da diáspora, as experiências são marcadas pela conciliação do duplo quem sou/quem preciso mostrar que sou? e na elaboração de estratégias a partir disso.

Vale salientar que não pretendemos defender uma identidade essencializada – muito pelo contrário –; estamos apresentando a pessoa da diáspora a partir de sua contaminação ontológica. As dimensões das identidades sincopadas reconhecem os cruzamentos realizados entre diversas populações africanas, bem como com os valores europeus e ameríndios. Acreditamos que as identidades da diáspora são fincadas no Atlântico, ou seja, são fincadas na fluidez necessária para a manutenção da vida.

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

As dimensões do cruzamento são analisadas por Martins (2003); Simas e Rufino (2018); Rufino (2019) sob a perspectiva das encruzilhadas. Rufino (p. 41) diz que, para alguns, a encruzilhada é a morada do dínamo do universo, do ponto de força, dos caminhos de interseções e das possibilidades. Para Martins (2002, p. 59), a cultura negra é lugar de encruzilhada, haja vista que integra a organização cultural brasileira, derivada do cruzamento de diferentes culturas e sistemas simbólicos. Objetivando compreender a formação de novas culturas que advêm dos processos de trânsito sógnico, interações e interseções, a autora utiliza o termo “encruzilhada” como um operador conceitual para interpretar os processos inter e transculturais, “nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim” (Martins, 2003, p. 69).

Na perspectiva filosófica nagô/iorubá, bem como na cosmovisão das culturas bantus, a encruzilhada é entendida como lugar sagrado de intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos. Martins (2003) acredita que, frequentemente, a encruzilhada é compreendida por um cosmograma que aponta para a circularidade do cosmos e do espírito humano que gira em torno das linhas que a interseccionam.

Na esfera do rito e conseqüentemente da performance, a encruzilhada é lugar de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (Martins, 2003, p. 70).

A circularidade presente na encruzilhada, apontada por Martins (2003), é abordada por Makl (2011) nas políticas da síncopa – inclusive, a circularidade é uma das principais características da organização do pensamento afrodiaspórico, na dimensão cultural, bem como na cosmologia e na cosmogonia. Retomando a discussão sobre performance,

no contexto das músicas negras, que expõe o entrelaçamento do passado, do presente e do futuro, tem-se, na literatura, que a própria organização do tempo nessas músicas se dá de modo circular. A improvisação é bastante presente nessa forma, pois há a articulação entre o que foi aprendido com o novo, ou seja, com o que está acontecendo numa roda de samba, por exemplo, produz-se novas grafias, seja na improvisação de um partido ou “na conversa entre bateria e quadril da passista”. Assim, o dinamismo é uma das características fundantes da política da síncopa e, necessariamente, das identidades sincopadas.

Antes de retomarmos as encruzilhadas, iremos nos aprofundar na noção de circularidade, no contexto do sistema, na música negra da diáspora. É importante retomar os conceitos de antífona, chamada-e-resposta, improvisação, polirritmia e o movimento espiralar, presentes nesse sistema.

Sobre a polirritmia, Souza diz que se dá pela superposição de diferentes padrões ou heterofonia – diferentes sons/instrumentos – e há a presença da improvisação a partir de padrões gramaticais de cada ritmo (2020, p. 34). Por fim, a improvisação se dá no bojo do sistema de chamada-e-resposta, que pode ser definido como um diálogo, muitas vezes em tom desafiador, estabelecido entre vocalistas, entre solista e dançarina. Esses elementos, presentes na música da diáspora africana, se estabelecem a partir de um sistema que não obedece a linearidade do tempo. A circularidade possibilita a coexistência desses padrões que se sobrepõe ou se justapõe e resultam em jogos de ambivalência, táticas de dupla voz, em que as mensagens transmitidas pelo canto ou pelo corpo em performance podem ter mais de um sentido. É nessa dimensão circular que estão localizadas as identidades sincopadas, pois são as autoras desses jogos presentes nas músicas negras, mas não somente nelas, pois são transmutados para a vida cotidiana.

Nem tudo é o que parece ser: identidade sincopada
e as transgressões inscritas na letra de samba

No que concerne às encruzilhadas, observamos que captam a complexidade da elaboração de identidades sincopadas, visto que, nesse contexto, sintetizam, em maior ou menor grau, as distintas culturas aqui apresentadas, assim como as opressões construídas sobre os membros dos grupos sociais que fazem parte. No caso das passistas, interlocutoras desta pesquisa, a construção de suas identidades apreende a dimensão do cruzo, que relaciona suas experiências, crenças e perspectivas com questões pertinentes às suas condições de mulheres negras sambistas na sociedade brasileira. Significa, por exemplo, entender que a forma de linguagem que expressam, por meio do samba, precisa ser desenvolvida com um figurino reduzido. Entretanto, esse figurino é entendido pela sociedade como “nudez descarada”, que permite que os corpos dessas mulheres sejam entendidos como públicos e, por isso, possam ser tocados e violados.

Os caminhos percorridos foram fundamentais para a elaboração desse conceito que também está em transformação e (re)criação constante. Mas por que chamamos de identidade sincopada? Conforme explicamos no tópico anterior, a síncopa é a figura rítmica, presente em diversas músicas negras do Atlântico, caracterizada pelo prolongamento do tempo fraco de uma nota, ao seu tempo forte ou de outra nota. Entre esse prolongamento, há o que autores, como Sodré (1998), chamam de vazio. Assim, na compreensão desse autor, a síncopa, derivada do sistema nagô, é composta sempre de três elementos: nota fraca, nota forte e “o vazio”, no caso do elemento rítmico.

Refletindo sobre a síncopa no contexto do sistema nagô, Sodré (1998, p. 67) entende que o som equivale ao terceiro termo, sempre desencadeado por um processo realizado por pares, seja o ar repercutindo nas cordas vocais, seja a mão batendo no atabaque. No caso da síncopa aludida às relações desenvolvidas na diáspora, o autor acredita que se constitui como o índice de uma diferença entre os modos de significar musicalmente o tempo, a constância da divisão rítmica africana

e a mobilidade necessária para acolher variadas influências brancas. Assim, “entre o tempo fraco e o forte, irrompe a mobilização do corpo, todavia o apelo a uma volta impossível, ao que de essencial se perdeu com a diáspora africana”.

Na compreensão das identidades aqui abordadas, ou seja, na constituição dos indivíduos ou dos sujeitos coletivos resultantes da diáspora africana no Brasil, em seus aspectos históricos, linguistas, psicológicos, dentre outras características, a sincopa merece destaque. Se ela é composta de três elementos – o tempo forte, o tempo fraco e o “vazio”, ou da palavra, do som e do corpo –, nas identidades, ela apresenta outra tripla relação dinâmica e interdependente: a pessoa, ou sujeito coletivo, que media uma complexa relação entre quem ela é, enquanto resultado de consciência histórica do dinamismo entre tempo/espço, e o que a matriz colonial de poder, produz, dissemina e pratica, em termos de opressão para com ela. Em outras palavras, diferente da dupla consciência de Du Bois, a identidade sincopada trata da conciliação desse triplo e apreende as estratégias desenvolvidas para essa conciliação.

As estratégias contra o assédio, abordadas por Larissa Neves, bem como a relação escola de samba enquanto instituição e escola de samba enquanto comunidade, exemplificam como tais identidades operam (re)existências frente ao fardo do projeto de racialização. As diversas textualidades, presentes no samba, narram processos dinâmicos que envolvem memória, consciência, transgressão, ruptura e conciliação das pessoas ou do sujeito coletivo que as inscreve. A bateria, o quadril e o rodopio da porta-bandeira mostram a correspondência estabelecida entre essas distintas gramáticas que, concomitantemente, contam diferentes processos a partir da performance. Com isso, as identidades sincopadas são resultantes de memória das histórias vividas ou imaginadas, mas, a partir do improviso característico da performance nas músicas negras, essas identidades são (re)construídas cotidianamente nessas interações.

4 Considerações finais

Para nós, as táticas desenvolvidas no bojo das músicas negras e elaboradas na diáspora são as mais duradouras e sofisticadas. A forma binária do Ocidente de ver o mundo não compreendeu as formas de (re)criar e (re)significar modos de vidas. Ao submeter africanas, africanos e afrodescendentes a processos de desumanização, pois não os compreendiam enquanto sujeitos racionais, diversas culturas (re)existiram na frente dos olhares atentos da colonização. O batuque e os cantos para a boa colheita se constituíram como formas de preservação do culto aos Orixás ou, ainda, formas cifradas de explicar processos de fuga.

É na complexidade das músicas negras que situamos as identidades sincopadas. Essa complexidade pode ser observada na relação com a temporalidade, com a memória, com a consciência e, principalmente, com o corpo. Este, em performance, é responsável por (re)criar, (re)significar e de transmitir de saberes trazidos de África, além de saberes (re)criados na diáspora. Assim como é necessário um olhar cauteloso para analisar as táticas cifradas, presentes na música negra, também é importante que haja uma sutileza para compreender as experiências das sambistas negras. Ao relatar que “a intelectualidade das pessoas negras está no corpo, os movimentos do quadril da passista emanam saber e, por isso, no grande ecossistema que é o samba, o toque da bateria conversa com o quadril da passista” (em entrevista concedida para a autora, grifos nossos). Uma das interlocutoras da pesquisa nos desafia a compreender como se dão suas experiências nesse contexto em que são admitidas diversas gramáticas.

A tentativa de conceituar surge do desafio de refletir sobre como mulheres negras vivenciam o samba pois, neste trabalho, é possível concluir, devido a seus relatos, que os processos de objetificação de seus corpos são pouco visibilizados por elas. Mesmo os compreendendo, estão

visivelmente preocupadas “em ir para o samba”, pois lá realizam processos de cura, elaboram conversas, utilizando outras gramáticas, e estabelecem relações comunitárias. Buscamos evidenciar essa compreensão a partir do conceito das identidades sincopadas, pois trata da mediação à realidade brasileira, no contexto das expressões culturais da diáspora. As experiências são marcadas pela conciliação do duplo quem sou/quem preciso mostrar que sou? e na elaboração de estratégias a partir de então.

Nesse sentido, concluímos que as identidades elaboradas no contexto das músicas negras resultam e são resultantes de táticas para a manutenção da vida e do encantamento para com a expressão cultural. Ao naturalizar a necessidade de mecanismos de defesa, para ser parte integrante do segmento das passistas, as interlocutoras, por mais cientes que estejam da realidade estabelecida, conciliam previamente o amor ao samba com possíveis traumas que podem ser vivenciados nesse ambiente visto que o samba, enquanto empresa, lucra com a hipersexualização que turistas exercem sobre o corpo dessas mulheres.

Referências

- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. 2015. 252 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

O estar do ser. Uma reflexão desde Rodolfo Kusch¹

*Carlo Zarallo*²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.11>

1 Introdução

Na busca de uma ontologia latino-americana me encontro em terras onde o barro esta antes que nos. Aqui ela é chamada de vovó barro (ko'ko non). Ela recebe danças, doações, caricias, amor. Ela vive juntos aos Macuxi. Se entrelaça com seus dedos, nas suas mãos, juntas criam uma sinergia, um movimento que os une, que os conecta desde suas raízes, é uma linguagem que os lembra que fazem parte da terra, da água, da floresta; do todo. Como compreender/entender filosoficamente um acontecimento que foge do simplesmente cognitivo? como situar-se desde uma episteme (si existe uma) com um saber ancestral? Respostas unívocas, verdadeiras; não existem. Mas se tive alguma, seriam só uma tentativa, jamais uma “ração universal e verdadeira”. O saber ancestral há de ser cosmpercibido com um outro olhar, tem que sentir desde sua espiritualidade, desde sua experiencia. Só desde aí, desde o estar-sendo provavelmente poderíamos “entender”, acolher. Acaso nosso saber filosófico ajuda-nos conjuntamente a entender, abraçar e querer outros mundos possíveis. O estar de Kusch é um intento de compreender a ontologia desde uma raiz que nasce desde a experiencia de Quíchuas y Aymaras que habitam a Ira divina e que orientam seu mundo por energias

¹ Agradeço a todos os povos em re-existencia que fazem possível estas reflexões.

² Doutorando em Filosofia pela UFSC. Bolsista CAPES. E-mail: carlo.zarallo@hotmail.com

que sobrepassem a razão. Agora caberia perguntar-nos porque acercar-se aos saberes outros?

2 O estar e o ser

Provavelmente, caso se queira conseguir um rastreio pelas aproximações concretas a uma ontologia latino-americana, teríamos que nos remeter as reflexões medievais e as instituições escolásticas. Desde aí, partiria então uma sorte de colonialidade do ser, conceito amplamente trabalhado e desenvolvido pelo pensador argentino Walter Mignolo, como parte também da justificação de uma necessidade de descolonizar o saber.

Existe no “ser” da Europa, segundo Kusch, uma preponderância de dinamicidade sobre o estatismo próprio do que seria o “estar” latino-americano. Nele primeiro se aposta pela consolidação do conhecimento científico em tanto que no “estar” tem sempre uma aproximação ao “mágico” que pode conter a realidade. Nesse sentido, se faz inevitável para essa forma de aproximação ao mundo depender dos elementos que a natureza disponha evitando, também, a criação de mecanismos de controle desta. Se sequer, o pensamento popular de raiz indígena optaria por ver o homem como centro estático e não como uma entidade controladora e dinâmica. Os estudos antropológicos desenvolvidos por Kusch na sua obra *América profunda* dão conta do pensamento indígena do norte da Argentina. A generalização, claro, nos leva a uma ideia de constante preocupação existencial que não se subtrai a uma angústia pelo que vai acontecer amanhã o pelo que se deve ser no futuro. O “estar” e seu estatismo se conectam a ideias tão poderosas como a certeza da “ira de deus”, do poder presente e do caos que governa o mundo onde o homem se vê lançado.

O livro I da obra *América profunda* começa no encontro entre o padre Ávila e o indígena de Joan de Santacruz Pachacuti yamqui Salcamaghua em um lugar não muito longe de Cuzco pelo ano 1600. Esse encontro, foi, no final das contas, um choque profundamente cultural em onde o indígena, apesar dos intentos de compreender e aceitar o que o padre queria transmitir para ele aponta de palavras, permaneceu fiel ao que a realidade mostrava em forma de caos e violência. Não era mais do que a ira de deus se fazendo visíveis em formas de forte aguaceiro ou grandes granizadas. A força de deus se fazia temível na medida em que sua invisibilidade era patenteada em múltiplos símbolos. Entendeu, então o índio Pachacuti que, para o padre, a ira de deus já tinha sido superada e que essa ideia estava tratando de vender. De forma alguma o índio acreditou porque ele sabia que a ira de deus sempre se faria visível através de um ditado da natureza.

En el fondo el yamqui ya estaría desilusionado. Creería solo en su sembrado porque le daba de comer, en su mujer porque le daba hijo y en su llamita porque llevaba la carga. Claro que algunos decían que, antes de venir los españoles, nadie tenía que preocuparse tan arduamente de la comida, porque había un inca que ayudaba a todos y uno podía entregarse tranquilamente al culto. Indudablemente los tiempos habían cambiado mucho y ahora el yamqui se veía en la necesidad de creer sólo en el granizo, en la lluvia o en el trueno. ¿Por qué? Porque ni el padre cura ni al encomendero le interesaba en estos problemas. El cura se limitaba sólo a decirle que rezara en la iglesia unos padrenuestros. Pero como todo quedaba tal cual, y la lluvia no caía, el yamqui continuaba haciendo sus exorcismos. Y así fue como creyó más en la ira de dios que en dios mismo, y todo porque él tenía que buscarse su alimento ahí donde empezaba la ira divina (Kusch, 2000 II, p. 27-28).

Se entende, que a ordem do mundo para o indígena latino-americano está sujeita aos desígnios de um deus, a uma ordem divina. O caos do que fala Kusch implica, porém, para o pensamento indígena, um jogo entre opostos, um equilíbrio de dualidades que teriam que levar a pensar que ante o estatismo próprio do “estar” existe um movimento

dinâmico ao interior do homem onde o ritmo oscila entre o caos do mundo circundante e a ordem que Viracocha tinha ditado³. É assim como a angústia existencial encontra solo fértil para habitar ao homem latino-americano quem se encontra sujeito as forças e elementos da natureza. Se trata de uma busca por sobreviver da “ira de deus”. Antes de dar a definição do “mero estar”, Kusch fala da importância de compreender o quéchua como língua que reflete também uma sorte de defesa do índio frente a ira de deus. Isto se faz evidente com a ideia de que o quéchua “no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que esta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo [...] El sujeto no se altera em la acción, sino que cambia de tonalidad o de colorido según su cualidad de lo tiña” (Kusch, 2000 II, p. 108). O homem latino-americano se vê condenado a contemplar passivamente todas as transformações que se dão no mundo circundante. O único que fica, ante este panorama, é tratar de conjurar a natureza, porque quer fugir dela é uma empresa perdida. É assim que se estabelece, definitivamente, um reconhecimento do “estar” em sua mais estrita simplicidade. Pelo contrário, e como seu antípoda, o “ser” ocidental, desde sua carga, mas ativa, invade o mundo modificando-o da pele para fora, brincando de deus, alienando-o e criando um mundo diferente. A ideia de se deixar “absorver” pela natureza lhe pode resultar espantosa. Nessa medida, o campo, o agro em seu, mas esplendor, resulta-lhe alheio e insuportável. Suplantar a natureza pode ser mais atrativo e lúcido na medida em que encontra segurança e controle definitivo sobre ela. Temos aqui um ponto chave na hora de entender a oposição entre “ser” que proclama controle exterior e o “estar” que o faz interiormente através do impulso vital do que resulta mágico na realidade imediata. Os ritos e esse caminho que marca o indígena em seu encontro interior com ele mesmo é o que pode outorgar sentido a esse “estar” passivo. O jejum, por

³ A segunda parte de América profunda expõe as 5 qualidades de Viracocha dilucidadas pelo índio como parte da doutrina e suas crenças no que seus antepassados tinham dito.

exemplo, parece um rito que manifesta uma tensa emocionalidade par um encontro com base na existência.

Resumiendo, diremos que la cultura quíchua es la consecuencia de una actitud estática de um mero *estar* que se aferra a la meseta para perseguir el fruto. Y como solución espiritual de esa situación, se priva de un modo azaroso mediante el ayuno, para encontrar la intimidad del fundamento de su existencia (Kusch, 2000 II, p. 118-119).

Para o pensador argentino o “estar” é prévio ao “ser” das coisas. Pelo mesmo, a paisagem andina, a serra, o campo e os elementos que a constituem tem estado no lugar que estão não por vontade do homem ou porque ele o tenha dotado de “ser”. Esse ordenamento singular “está” disposto precisamente para que o homem possa ritualizá-lo e conjurá-lo, para enfrentá-lo e compreendê-lo. Ao outro lado deste cenário, em onde se encontra o cidadão, existe uma disposição absolutamente maquinada, carregada de artefatos e objetos engendrados para modificar e controlar o meio circundante. Esse ânimo criacionista de objetos implica a ideia de mudar a natureza por um mundo que se deixa controlar e que opõe pouca resistência. Aquele que tem o controle, quem trata de fazer o mundo um objeto, é quem designa o “ser” que lhe dá uma categoria. Kusch dirá que, por exemplo, estabelecer diferencias entre pré-história e história.

[...] es hacer positivismo o sea entroncar con el pensamiento de una burguesía espléndida. La prehistoria para el burgués francés medio es una tierra de nadie em la que se dan los utensilios. Como nada sabia de sus dueños, tenía la impresión de que se trataba de un ámbito en el cual la ciencia exploraba una humanidad integrada por hijos naturales. Por eso ella no fue incorporada a la historia, ya que ésta es, em cambio, la que relata los hechos promovidos por los creadores del mundo moderno (Kusch, 2000 II, p. 152-153).

A “grande história” estaria dentro do âmbito do “estar” e a “pequena história” remeteria ao âmbito do “ser”. Essa pequena história é apenas um supro da realidade que tem sido parte de uma recreação de uns poucos que se encontram nos muros das cidades onde sua cultura vê

no que esta por fora desses limites sobrantes do “ser”, ou seja, um lado ruim e escuro. Kusch vai encontrar nas plantas a imagem perfeita do que representa o “estar” e seu permanente crescimento em oposição ao objeto denso e rígido da cidade que se encontra perfeitamente acabado. Longe dos ditados da razão se encontra o “estar”, longe do que Kusch vai definir como “pulcritude” (conceito desenvolvido mais adiante), perto dos medos primogênicos, ao temor da natureza. O estar manifesta-se no profundo do ser humano, em sua mais pura interioridade e, claro, também permeia aos homens das cidades, aos que desenham e criam objetos de controle para escapar de sua condição natural. “La ciudad, el aposento del “ser”, entonces, estará sitiada por el “estar” como forma de vida (Kusch, 2000 II, p. 193). A necessidade de escapar do mundo ou criar um paralelo está longe dos interesses do pensamento popular e indígena. Trata-se então de “estar no mundo” onde o mágico e o ritual adquirem um sentido forte que se soma a uma angústia que pode levar a produzir a quietude que esta impelido o homem dos andes, o indígena que mastiga coca quando fala com seus ancestrais. É importante ter em conta que quando falamos de “quietude” não se faz referência a um estatismo absoluto. O dinamismo do “estar” se dá no interior do indivíduo sabendo, que o mundo exterior o excede e deve ser assumido, mas não dominado como o faz o ocidental. As cidades aparecem para fazer mais cômodo o passo por este mundo. Rodolfo Kusch vai chamar de “patio de los objetos”⁴ (Kusch, 2000 I, p, 145).

Existe uma América que destila superficialidade, se faz explícita por qualquer mirada ligeira, uma América iluminada. Por outro lado, existe uma América que fede, que caminha pelas sombras, esta é América profunda que Kusch trabalha desde suas primeiras aproximações e estudos etnográficos. Quando se fala de “estar” aponta diretamente a ela. Além de ir a uma época pré-colombiana, Kusch atualiza o “estar” e reitera

⁴ Kusch retoma essa expressão de Nicolai Hartmann (1921), que chama os setores absolutamente compreensíveis da realidade. O equivalente ao português é quintal dos objetos.

sua vigência em quem habita uma terra que carrega história e ainda não esquece:

[...] y también debía tomar em cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Sólo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano. La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son de raíces profundas de nuestra mente mestiza — de la que participamos blancos y pardos — y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito (Kusch, 2000 II, p. 5-6).

A esfera do “estar”, porém, parte do pensamento pré-colombiano, mas não necessariamente fica nele. O pensamento popular que habita as zonas suburbanas e que tem como referente ao homem mestiço são também foco de estudo para Kusch e para sua reflexão sobre a identidade cultural. É assim como o cidadão que habita a cidade latino-americana sempre vai ficar debatendo entre duas caras da mesma moeda: o movimento do pensamento racional que o enfrenta a um tecido racional e inamovível e a um desencanto sim um ponto de encontro entre a vida privada e cotidiana e essa forma racional de compreender a realidade. Essa “desvinculação” é provavelmente o que faz que o homem latino-americano empreenda uma busca tratando de encontrar a seguridade da razão para explicar sua presença nessa realidade. Esta explicação encontra seu ponto na ideia ocidental de “ser alguém” e, claro, se desvincula do telúrico. A realidade evidencia uma certa facilidade para entabular uma dicotomia entre o dinamismo exterior do cidadão forjado em ocidente frente a uma passividade emocional de um camponês, de um provinciano, do índio ou mestiço que ainda resiste, atrincheirado, destras de um facão ou embaixo da sombra de uma árvore. A força espiritual de quem resiste esta dada pela geografia, pela potência da paisagem e pela fé na irracionalidade dos fenômenos naturais. Agora,

existem pessoas que tem evadido qualquer indício do “estar” em sua forma de aproximar-se à realidade para buscar, contrariamente, “ser” alguém da maneira mais racional e ativa.

Kusch, como filósofo e etnólogo, consegue desenvolver seu pensamento ao concentrar seus estudos convivendo com a cultura quíchua e aymará. Nessa travessia logra consolidar *La seducción de la barbarie* onde expõe abertamente a necessidade de arraigar-se e de devolver o sentido da existência e identidade. Essa identidade estará determinada por um desaparecimento frente à natureza quase que sendo vítima dela e se contrapondo a uma busca pelo controle dela. O homem quíchua leva seus ritos, crenças e toda uma sorte de momentos sagrados para sua forma de entender a vida, protegido no medo e respeito a uma “ira de deus” que faz com que o mundo seja hostil. Seguindo essa linha poderemos falar de uma perda de valor ontológico do mundo do “ser” que se desenvolve nas cidades, tendo em conta o quão afastadas estão de uma comunicação profunda com a realidade. O pensamento popular que se faz presente na ruralidade toma sentido através do rito e a magia inerente a ela. O “pátio dos objetos” é colocado diante do medo originário para conseguir fazer frente a essa realidade.

O pensamento seminal que fizemos referência anteriormente e ao que remete insistentemente Rodolfo Kusch em seus livros exige pensar no estatismo como matéria chave para entender, precisamente, a diferença entre este pensamento (seminal) e o pensamento ocidental. O estar carece de mobilidade exterior pois o movimento só acontece interiormente como se tem falado até aqui. O caráter mágico assim o exige. O camponês, o homem do mato, o indígena, permanecem agarrados a uma raiz, à terra, ao subsolo como elemento nutrício da cultura. A mobilidade alteraria a natureza do ritual⁵. É assim como para

⁵ O ritual de toma de Yagé ou Ayahuasca, como parte da tradição sagrada de comunidades indígenas que ocupam o sul-ocidente da Colômbia e o Amazonas, exige a presencialidade ante uma selva sagrada e ante uma árvore sagrada a quem se lhe pede permissão antes de cortar sua

um campesino que se desloca ou é deslocado a uma grande cidade, existe toda uma experiência violenta que se traduz na habitação de um “não lugar”, de sentir-se eternamente alheio e estranho.

Quando Kusch, por exemplo, se defronta à natureza da língua quíchua, se encontra um ponto de equilíbrio ao encontrar um rasgo de quietude na mesma morfologia da própria língua. O verbo “ser” por exemplo, do espanhol implica essencialidade, mas no quíchua existe uma mera accidentalidade do predicado aplicada ao sujeito. O sujeito permanece passivo e o que muda é o predicado que se atribui provisoriamente:

El verbo copulativo “cay” en quichua equivale a los verbos ser y estar que tan escrupulosamente distancia el castellano, pero tiene una marcada significación de estar. En quichua el predicativo esta referido al sujeto con matiz de accidentalidad y no como ocurre con nuestro verbo ser que conlleva la necesidad de esencias. El quichua no tiene verbos que designen conceptos abstractos, sino que sólo señalan una adjudicación pasajera de cualidades a un sujeto pasivo. El sujeto no se altera en la acción, sino que cambia de tonalidad y colorido según la cualidad que lo tiña. Esto corrobora que la cultura quichua sea profundamente estática (Von Matuschka, 1984, p. 146).

O estar tem uma relação com o aqui e agora. Esse aqui reforça as ideias de que todas as forças internas (emocionais, intelectuais) não podem, de nenhuma maneira, dividir-se do entorno fisiográfico. Dizer, então que o pensamento ameríndio gera um ponto de equilíbrio ao encontrar identidade com a natureza é uma ideia forte que sustenta uma ontologia do estar. A sociedade latino-americana de hoje parece estar encomendada a uma sorte de suicídio coletivo ao não assumir um “estar” que lhe corresponda.

raiz. A toma de yagé como purificador do corpo carrega uma sacralidade milenar que hoje se vê atropelada pela curiosidade e desejo de experimentar sensações de alucinações por parte de grupos que tem querido transladar o ritual a uma cidade e de passo, comercializar a experiência.

Europa ha sido capaz de crear una cultura objetiva y generalizable porque su vida era más enérgica y creadora. Sin embargo, Max Weber expresó sus grandes temores de que la racionalización progresiva de la cultura europea produjera un erial cada día más estéril, de manera que pudieran ser verdad para los últimos hombres de esa cultura las siguientes palabras: “especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón, siendo mera nada, se imaginarán haber alcanzado un nivel jamás logrado por la humanidad”. Esta fecundidad de la cultura europea, debida a su racionalidad y su carácter expansivo, al ser adoptada por pueblos extraños, se vuelve contra el seno materno (Sanchez, 2012, p. 42).

O ser ocidental, criticado por Kusch, é um ser de projeção que permanentemente está fazendo e construindo algo. Percorre um caminho que se diz que é de progresso e avança sobre o novo. Agora, o novo não tem necessariamente que ser bom. Neste caminho o ocidente tem tratado de empoderar a uma modernidade que pretende homogeneizar e criar hierarquias no pensamento, nos modos de ser e estar no mundo. Quando revisitamos o que diz a Real Academia da língua frente aos dois conceitos que estamos trabalhando encontramos que o ser é definido: “esencia o naturaliza”, “cosa creada, especialmente dotadas de vida, “valor, precio, estimación de las cosas” (Rae, 2014). O estar, por outro lado, vai ser definido: “para expresar un determinado estado del sujeto”, “dicho de una persona o cosa. Existir, hallarse em este o aquel lugar, situación, condición, o modo actual de ser”, “permanecer o hallarse con cierta estabilidad en un lugar, situación, condición” (Rae, 2014). Como vemos, tem uma proximidade do “ser” ao que é uma substância, e o “estar” vai estar direcionado para um acidente ou a uma qualidade. Quando se fala de vida ou da morte se fala em termos de estar (se está vivo ou morto). O indígena que se “deixa estar” está sempre aberto a encontrar a morte como uma possibilidade, mas, carregada de mistério, aberto ao caleidoscópio de possibilidades que a vida mostra todos os dias. O raciocínio ocidental das pessoas das cidades se carrega de *ser alguém* para evitar o medo que produz a morte e seu mistério.

Según lo expuesto, el verbo “estar” es utilizado cuando se trata de circunstancias y al verbo “ser” se lo utiliza para designar estados permanentes. Pero, llama la atención el hiperbólico e inveterado uso que se hace de tal distinción en el castellano marginal de América del sur, donde expresiones como “estoy escribiendo” se prefieren a “yo escribo”, “estoy trabajando” en vez de “yo trabajo”. El verbo “estar” se intercala entre el sujeto yo y el verbo produciendo así un alejamiento o traslado de lo significado a una esfera ajena al yo. El sujeto se mantiene así en un plano pasivo. Esto coincide con la característica americana de sumergir todo lo que se establece dentro de la circunstancia, como si aquello en que se anda fuera el producto momentáneo de una gran inestabilidad que se cierne en un fondo que no se ve. Así se circunstancializa el “ser”, se lo hace morar en la circunstancia, como si todo lo que se da no pasara de “estar” no más. El verbo tiene en este uso amerindio funciones puramente señalativas, en el sentido de que no compromete al sujeto ya que nada dice de él (Von Matuschka, 1985, p. 14-15).

Pensar no “estar” americano é entender-se em outra modalidade de saber que permitira ao homem e mulher estabelecer uma relação com a paisagem que habita. Este “saber” está decididamente fora do campo da consciência e se instala melhor na esfera do silêncio e do mistério, do medo a uma “ira de deus”.

3 O estar andino e o ser ocidental

Para conseguir um acercamento mais claro a esta dicotomia, é indispensável transcrever um dos relatos mais eloquentes que escreve Kusch onde expõe uma experiência acontecida quando realizava um estudo na comunidade indígena *Koallana* na Bolívia. Kusch deixa que o leitor compreenda, através do acionar da avó da comunidade, a diferença radical entre ser ocidental e estar andino:

Así nos informó (el abuelo) sobre el sistema de prestación o *ayni*, el *ayllu* o comunidad y mil cosas más. Pero em realidad no quería hablar. Al fin comenzaron a aparecer las simplificaciones del caso. Recuerdo su mirada cuando se volvía a acordar sobre la *pirca*. Parecía estar diciendo

para sí, con cierto aire de suficiencia, que para qué había que preguntar tanto... Un indígena, como ese abuelo, no tenía por qué tomar conciencia de sus costumbres, porque ni siquiera sabía de donde provenían, y pensaría que solo había que cumplirlas cuando las circunstancias lo requirían... [...] Realmente, ¿qué pensar? El abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él cuenta con recursos propios como lo es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros pareciera inmovible. Evidentemente, nuestros utensilios no pasan así no más al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor.

Alguien, escandalizado por la actitud del abuelo, lo calificó de ignorante. Es lo que solemos decir en estos casos. ¿Por qué? Porque es natural que si el conociera o simplemente viera la realidad que lo rodea, forzosamente tendría que comprar la bomba. La cuestión para nosotros estriba en conocer. De ahí entonces que una buena alfabetización llevaría al abuelo a tomar conocimiento de la realidad y, por lo tanto, a comprar la bomba del caso. Pero he aquí sin embargo el abuelo insistirá en a ver la Gloria Misa o la huilancha para propiciar el mejoramiento de su tierra y de su ganado (Kusch, 2000 II, p. 274-277).

Como é observável nessa citação, o sentido da que pergunta do estudante está pensada de uma forma ocidental, regida por uma série de leis quase inamovível das que se pode desprender uma lógica férrea e imutável. O exterior é o lugar que recorremos para resolver nossos problemas, pelo contrário do pensamento do avô da comunidade. É assim como esse “ser” tem problemas para conseguir compreender ou entender essa forma em que o indígena atua e por essa razão o chama de ignorante. A lógica ocidental estabeleceria necessariamente uma ação baseada no saber científico (exterior) para conseguir convalidar uma transformação concreta da realidade. Kusch se refere a isso quando fala da pele de fora, dos indivíduos citadinos e ocidentalizados herdeiros de uma Europa burguesa dos séculos XVI e XVII. Desde o pensamento andino estaríamos falando de um mero “estar” no qual se inseriria em um

nível inferior ao “ser” que originalmente o ocidente vive⁶. O “estar” implica um afastamento do essencialismo que tem buscado o pensamento da Europa e norte-americano.

Essa falta de definições faz muito mais misterioso e, porém, temível:

Es evidente que la aparición de este verbo se debió no sólo a que se quería connotar otra esfera de la realidad, sino en cierta medida a una segregación del accidente, o al menos a la delimitación de una realidad inesencial. Crea la posibilidad de connotar un mundo sin definiciones, en la que campea únicamente la circunstancia [...] (Kusch, 2000 II, p. 528).

No ocidente, grande parte do bem-estar tem se dado através da ideia do ter. Este ser marca a ideia de dominação sobre a natureza, muito pelo contrário do “estar” andino onde o homem é realmente insignificante frente a ela. O que resta é simplesmente enfrentar a realidade com atitude de assombro e habitar um presente vivo, o agora, o aqui, sem mais.

Se tratássemos de conjugar os verbos ser e estar em infinitivo estaríamos frente a ações indeterminadas. O ser implica permanência imutabilidade e uma sorte de tendência para o essencial, o estar” por sua vez estaria expressando o mutável, o que está ligado diretamente a uma circunstância e contingência.

Por eso la cultura quechua era profundamente estática. Sólo con tal, podemos entender ese refugio en el centro germinativo del mándala cósmico, desde donde el indígena contemplaba el acaecer del mundo y veían en éste una fuerza ajena y autónoma. Era un estatismo que abarca todos los aspectos de la cultura quechua, como si toda respondiera a un

⁶ “La diferencia colonial inaugura una dicotomía, que está vigente en toda nuestra historia, por la cual ellos se asumen como civilizados, desarrollados y modernos; mientras nosotros seremos los primitivos, sub-desarrollados y pre-modernos; mientras ellos están en la historia, nosotros en la pre-historia, ellos tienen cultura, nosotros solo folclore, ellos ciencia, nosotros mitos, ellos arte, nosotros artesanía; ellos literatura, nosotros tradición oral; ellos religión, nosotros brujería; ellos tienen medicina, nosotros magia” (Guerrero, 2011, p. 84).

canon uniforme, que giraba em torno al *estar aquí*, aferrado a la parcela cultivada, a la comunidad y a las fuerzas hostiles de la naturaliza... Este *mero estar*... supone un estar “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un estado fuerte y una concepción escéptica del mundo (Kusch, 2000 II, p. 112).

Ou seja, a partir da caracterização do modo indígena da vida como estática, emerge outra característica que é mais fundamental: a do *estar*. “É aqui que começa apontando o estar como uma qualidade fundamental dessa cultura, do que de nenhuma desta forma será depreciativo, mas pelo contrário, servirá como categoria própria, autêntica da América profunda” (Cepeda, 2017, p. 134). A partir dessas ideias que podemos falar do estatismo do estar e o dinamismo do ser: “esta cultura do ser é a cultura de uma tecnosfera, mundo de objetos e técnicas que afastam da comunicação profunda com a realidade. Ambas são respostas ao mesmo medo original” (Von Matuschka, 2016, p. 145). O pensamento andino está determinado por uma passividade incluso na forma de se enfrentar as regras que regem o mundo. Nesse sentido se pode falar de um medo a Pachamama ou a uma “ira divina”. Ocidente tem suprimido este medo por ter construído um mundo alterno e material no que se refugia e que se antepõe a natureza mesma. O “ser”, desde o ponto de vista Kuschiano, aparece então como uma deficiência, pois marca ferozmente o desenvolvimento. Sobretudo, na linguagem, essa acepção dos verbos “ser” e “estar” marcam uma diferença radical tanto em sua gramaticalidade como em seu significado mais profundo. A propósito da dicotomia *es* e *estar* Von Matuschka (2016, p. 154) dirá:

[...] “es” es la fijación del desarraigo en la gramática, ya que permite que alguien pueda “estar” física o éticamente con dependencia de su “ser”, reservando el “ser” para el lugar de origen. Así pues, ese alguien “es” en su España natal y “está” aquí em América. Em cambio, el inglés, el alemán o el francés, por ejemplo, al fundir ambos verbos em uno (piénsese por ejemplo em el Da-sein Heideggeriano) llevan su “ser” con ellos; vayan donde vayan “están” y “son”, llevan consigo su cultura.

Esse estatismo na gramática quíchua, tem um sujeito estático e imóvel, que recebe passivamente as qualidades do mundo. O verbo copulativo *cay* significa ser e estar ao mesmo tempo, mas com um forte significado de estar. A língua quíchua “não possui verbos que designam conceitos abstratos, mas indicam um julgamento temporário de qualidades a uma pessoa tributável” (Kusch, 1999, p. 89). Para o filósofo argentino, esta é a chave para compreender a mentalidade indígena, onde não existem ações racionalmente abstraídas, mas sim sujeitos que se qualificam em suas ações, de modo que o sujeito permaneça como é e só muda de tonalidade. Por que isso? Porque a natureza é dura, difícil de controlar, motivo pelo qual se tinha que descobrir como se manter seguro naquele ambiente. Mas a cultura quíchua não idealizou algo como um meio de superar aquele ambiente natural selvagem, mas de se identificar com ele, e nesses termos também foi uma obra do inconsciente, do qual Kusch deduz aquela qualidade estática no sentido de meramente estar, com seu *ayllu*⁷, sua comunidade, cultivando seu terreno no meio daquele viveiro terrível em que se encontrava. É aqui que ele começa a apontar o estar como uma qualidade fundamental dessa cultura, que de forma alguma será depreciativa, mas, ao contrário, servirá como categoria

⁷ *Ayllu* é uma noção quase mítica na antropologia latino-americana que Marisol reinterpreta de uma forma nova a partir da perspectiva de uma filosofia não eurocêntrica de relacionalidade, baseada em suas conversas com Mariano e Nazario. Ser “en-ayllu”, diz Marisol, vai muito além da propriedade coletiva da terra e de certas tradições religiosas e formas de parentesco, como é geralmente entendido. *Ayllu*, por outro lado, “es el colectivo sacionatural de humanos, los otros-no-humanos, animales y plantas conectados inherentemente de tal forma que nadie ni nada dentro de él escapa a esta relación” (De La Cadena, 2015, p. 44). Essa definição, como diria Marisol, é apenas a nossa tradução incompleta do que é realmente toda uma fenomenologia não antropocêntrica de ser, fazer e habitar que não pode ser reduzido a explicações, porque só existe em sua promulgação contínua. En-ayllu é uma composição contínua onde o *Tirakuna* (algumas lagoas e rios), o *runakuna* (os indígenas), animais, plantas etc. estão envolvidos. Ser en-ayllu implica uma coincidência ininterrupta entre terra, território e lugar; significa inevitavelmente “ser o território”, “ser o lugar”. Não há separação aqui entre humanos, não-humanos e “lugar”. A través de suas práticas en-ayllu, *tirakuna* e *runakuna* “ocorrem” (“tomam-lugar”).

própria e autêntica da *América profunda*; por isso, este esclarecimento que Kusch traz em nota de rodapé é muito valioso:

Empregar o conceito de estar como uma qualidade de uma cultura não deixa de ser uma heresia filosófica. Não consigo encontrar outra forma de qualificar a cultura Quíchua. No entanto, essa denominação não está muito longe da terminologia filosófica que é usada atualmente. O conceito de Dasein de Heidegger, que é sempre traduzido como “ser-aí”, no entanto, tem um sentido de “mero estar”, ou seja, de “dar-se “. Não podemos esquecer de que em alemão não há verbo estar. Por esse motivo, ao fazermos a tradução, acreditamos que esse termo seja erroneamente lido como um composto do verbo ser. Mas a fenomenologia do Dasein de Heidegger indica claramente que ele tomou como seu objeto o “anônimo” (*das Man*) que simplesmente esta, como diremos mais tarde [...]. Também quero destacar que tomo o conceito de estar exclusivamente para romper a continuidade com o ser, de certa forma como quando Duns Scoto se refere à *hecceidad* como uma realidade formal diferente da entidade específica, ou como se o seu vínculo entre o ser-aí e o ser-assim de Hartmann fosse rompido. Melhor, talvez, seria vincular o ser ao conceito budista de *Asidad*, ou seja, o assim-chegado (Kusch, 1999, p. 90).

Dessa nota podemos extrair várias coisas, em primeiro lugar, Kusch sabe que está correndo um risco no discurso filosófico, mas não deixa de apontar que o seu discurso deva ser assim caracterizado. Em segundo lugar, traduzindo-se para o espanhol/português, para Heidegger, *Dasein* é “ser-no-mundo” e “ser-com-os-outros”, é evidente que o acento está colocado no ser. Terceiro, é precisamente porque em alemão eles têm apenas o verbo *sein* que Heidegger fala “indistintamente” de *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Mitsein mit Anderen* e assim por diante; mas em espanhol/português, essas duas determinações bem diferentes do que é e do que esta não podem ser confundidas. Em quarto lugar, o uso de estar tem a mesma intenção de outros filósofos, quando eles tiveram que usar termos semelhantes, mas diferentes para apontar com rigor o que desejam conceituar e, assim, evitar leveza de compreensão. Naturalmente, no contexto do propósito desta pesquisa,

um quinto argumento deve ser observado: o sentido de identidade que o uso desta categoria dará a uma concepção ontológica da América Latina.

A partir dessa caracterização, Kusch encontra um ponto de comparação entre o modo indígena e ocidental de ser: “tudo o que é europeu é oposto a quíchua, porque é dinâmico” (Kusch, 1999, p. 90). A cultura de ser no sentido de *ser alguém*, responde a uma atitude dinâmica que implica uma ação constante no mundo, cria exterior como pura externalidade, é a invasão e a agressão do mundo (Kusch, 1999, p. 91). A atitude estática implica uma maneira de estar no mundo a partir da contemplação, ou seja: está dentro do mundo, é afetada por ela, mas não a modifica, pode tentar distorcer o acaso e obter uma maneira mais harmoniosa sem atacar ou modificar o escopo, mas se identifica com ele. Isso permite que você realize uma caracterização do ser e estar em oposição.

A maneira de enfrentar ou resolver a hostilidade do mundo pode ser estática ou dinâmica, a forma estática corresponde à maneira do ser do Quíchua e dinâmica para o Ocidente. Na realidade: “ambos participam, em segundo plano, do mesmo medo original, mas dão-lhe soluções diferentes, e depois distanciam-se quando conjuram a natureza” (Kusch, 1999, p. 94). O ocidente resolve o medo criando a cidade através da técnica, esconde a natureza e dispensa-a, ou seja, a cidade imita a natureza, mas sempre será uma cópia onde não pode ser dada a ira divina, para que o ocidente sempre obtenha verdades instáveis e relativas.

O quíchua, por outro lado, diante da hostilidade do mundo permanece estática. Isso tem a ver com uma forte identificação com o meio ambiente em busca de harmonia que permita a sobrevivência com ele, como se estivesse cuidando dele (Cepeda, 2017, p. 135), razão pela qual seu movimento é interno, uma forma de contemplação do mundo que não olha para um só sentido, mas para as quatro áreas que o constituem, desde uma posição central e, por isso mesmo *caleidoscópica*.

Ou seja, dialoga com a natureza, conjura-a através de ritos e símbolos e está conjurando o medo original. Por tudo isso suas verdades são estáveis, de modo que ele alcance um equilíbrio entre seu interior e a natureza, entre seu trabalho e a ira divina (Cepeda, 2017 p. 136), ele permanece em uma atitude mágica que está em sintonia com o ritmo da natureza⁸. Perdemos essa experiência emocional e, de certa forma, estamos em uma atitude antagônica (Kusch, 1999, p. 95).

Talvez sejamos como Valverde⁹, que teve uma atitude excessiva com Atahualpa, pois na realidade ele não queria assumir que acreditava em um deus semelhante ao inca “e tinha que disfarçar, porque já fazia a oposição entre *ser* e *estar*” (Kusch, 1999, p. 97). Talvez, para recuperar a experiência emocional perdida, devemos parar de jogar o jogo de Valverde, aquele que contrasta ser com o *estar*, e assim assumir esse fundo original que carregamos profundo, quase tão escondido e reprimido.

⁸ Kusch ao longo de sua obra, está nos dizendo que de alguma forma independente de querer viver sem magia, e assumir essa atitude cavalheiresca em relação à magia do mundo americano, culturalmente também somos magia, esse é um aspecto dessa religiosidade americana que escondemos, mas que está lá e que a qualquer momento nos hospeda naquela América profunda que até nós descartamos. Trata-se de conectar realidades, a do Ocidente que é puramente objetiva e a do ser que desperta nossas subjetividades mais profundas. “[Busca dar con] la expresión simbólica [de nuestra América], [hurgar en] los estratos más ocultos de lo humano... [es una] filosofía que para ser tal ha de arraigarse en un suelo y en una cultura...Kusch postula la actitud espiritual de quién al abrirse a la comprensión del otro desnuda su propia interioridad oculta... todo encuentro con el otro, con otros, arraiga en definitiva en un encuentro con el origen... le interesa a Kusch el otro en cuanto a sujeto en orfandad, sólo sostenido en el marco de una cultura que le provee un aparejo simbólico y ritual...se ve así mismo en su primordial condición humana relación primigenia con la naturaleza, religación con el origen. Sus gestos vitales, su magisterio, rubrican este desnudamiento esencial...una metáfora vegetal recorre la reflexión de Kusch sobre la oticidad americana. Su antropología se centra en el carácter religioso del indígena y el mestizo, insertos en una geocultura que no separa al hombre de su marco cósmico, ni a cada hombre de los otros hombres y de los dioses. Advierte, por contraste, la precariedad de una cultura urbana desvinculada del suelo y de lo sagrado” (Tinoco, 1996, p. 59-60).

⁹ No final deste capítulo Kusch retoma a anedota do confronto entre Padre Valverde e Atahualpa. Ela diz que Valverde dá uma Bíblia para o Inca, e ele a rejeita porque não lhe disse nada, então Valverde manda Atahualpa para a prisão.

4 Considerações finais

É evidente que a proposta filosófica de Kusch tem o objetivo constante de integrar o que ele observa desintegrado na vida cotidiana, na própria vida, e que ele a expressa nos antagonismos de: estar/ser, pensamento culto/pensamento popular, sujeito pensante/sujeito cultural. A categoria estar-sendo surge como uma resposta a essa necessidade de resolver o “rasgo ontológico” ou o “abandono existencial” que se vive na América. Nessa noção, há uma clara prioridade ontológica do estar sobre o ser, essa prioridade está relacionada ao fundamento do estar e às raízes que ele concede, uma vez que é um ser que torna o ser possível, ou seja, um estar para ser; é fundacional porque o estar é o “espaço que concentra a originalidade de um viver não submetido à racionalização prévia, mas imerso na dimensão fundadora do que é dado como tal” (Bordas, 1997, p. 51). Por outro lado, o ser oferece o “de” onde o nosso ser autêntico se fortalece e se define, não se pode ser sem estar, em primeiro lugar é preciso estar, estar implica firmemente estar aqui e agora, ligado ao solo e à comunidade, só assim será possível pensar e expressar um ser autêntico. O estar-sendo harmoniza um ser enraizado no estar. A prioridade ontológica está ligada ao mesmo tempo com o pré-ontico do estar, é anterior ao ser e se expressa como puro acontecimento:

O estar constitui um passo anterior [...] Ocorre diante da necessidade de investigação de essências [...] que o nível pré-ontico aponta para o significado e não para o ser. É por isso que Kusch fala de estar como um pré-invólucro do ser. É uma instância que tem conexão com o acontecimento e o não-acontecimento, ligada à vontade divina. Com esse endosso, passa para o ôntico (Bordas, 1997, p. 53).

Ou seja, a partir da conexão com o fundamento, que o estar encontra negando as coisas e revelando seu significado sagrado ao ser para que ele possa se projetar em seu dinamismo. O estar dá sentido à existência a partir do horizonte simbólico ligado à divindade e ao

sagrado, e somente a partir daí o ser adquire sentido: “o ser é incubado no estar, ali é dado o símbolo para ensaiar o ser” (Bordas,1997, p. 57), isto é, o ser adquire sentido quando está localizado ou instalado no estar. Do enraizamento que o estar dá ao ser, este é dado como potencialidade pura. O ser, ao responder à exigência do estar e não à da entidade, deixa de ser uma definição abstrata e limitante a ser estabelecida no próprio evento como abertura de possibilidades, em sintonia com o solo, a comunidade, os símbolos e a cultura, ou seja, é um ser que responde e corresponde ao estar.

Referências

- BORDAS, N. *Kusch y el miedo en América, en: Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1989
- DE LA CADENA, M. *Earth Beings: Ecology of Practice across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- KUSCH, R. América profunda. In: *Obras completas*. Tomo I. Rosario: Fundación Ross, 1999.
- KUSCH, R. El pensamiento indígena y popular en América. In: *Obras completas*. Tomo II. Rosario: Fundación Ross. 2000.
- KUSCH, R. *La seducción de la barbarie*. Tomo I. Rosario: Fundación Ross, 2000b.
- SÁNCHEZ, I. *Europa y sus bárbaros: El espíritu de la cultura europea*. Madrid: Raip, 2012
- TINOCO, A. *Latinoamérica profunda. Aproximación a una Filosofía de la Cultura*. Maracaibo, LUZ, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Filosofía.1996
- VON MATUSCHKA, D. Exposición y crítica del concepto de estar em Rodolfo G. Kusch, em Cuyo. In: *Anuario de Filosofía Argentina y americana*, v. 2, 1985.

Raça e Gênero no contexto brasileiro: perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis

Ana Paula Martins de Souza¹ & Halina Macedo Leal²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.89.12>

1 Introdução

O racismo, o machismo, o sexismo e o classismo são formas estruturais de opressões que se entrelaçam de maneiras complexas, impactando grupos específicos de pessoas. Essas opressões têm suas raízes nas relações sociais de poder, onde um grupo detém e exerce controle sobre outro, muitas vezes privilegiando seus próprios interesses à custa do grupo oprimido. A continuidade da supremacia branca nas esferas da política institucional contribui para a subalternização de grupos historicamente construídos como “minorias políticas”.

Ao considerar as categorias anteriormente mencionadas de opressões estruturais, é possível analisar como elas se interseccionam e geram diferentes formas de opressão sobre diversos grupos, em diferentes contextos sociais, como é o caso do grupo das mulheres negras.

Quando se aborda especificamente a situação das mulheres negras brasileiras, é essencial iniciar a discussão considerando o período

¹ Graduada em Licenciatura em Filosofia (2017) e Bacharel em Design (2022). Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

E-mail: anapaula.msouza@gmail.com

² Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2005). Professora do Quadro da Universidade Regional de Blumenau (FURB). E-mail: halina.leal@gmail.com

da escravidão, tendo em vista o fato de que tal período reverbera na situação dessas mulheres na contemporaneidade.

Durante essa época, homens, mulheres e crianças foram retirados de seus territórios à força para serem escravizados pelos colonizadores europeus, configurando uma base histórica de opressões que persistem até hoje.

As mulheres negras enfrentaram uma miríade de desafios, opressões e violências específicas que moldaram suas experiências de maneiras singulares. A análise das intersecções das opressões permite, assim, compreender tais experiências na coletividade e individualidades dessas mulheres.

Nesses termos, o presente artigo tem como objetivo realizar uma análise dos conceitos de raça e gênero desde o contexto das mulheres negras brasileiras, a partir das perspectivas interseccionais apresentadas pela filósofa Angela Davis.

Dessa maneira, para estabelecer um diálogo entre as experiências das mulheres negras brasileiras e as análises apresentadas por Davis, o artigo conta com contribuições da pensadora negra brasileira Lélia Gonzalez.

Ao dialogarmos com Angela Davis e Lélia Gonzalez, percebemos a urgência de um feminismo interseccional que possa transcender fronteiras geográficas, unindo as experiências de mulheres negras nos Estados Unidos e no Brasil. Esse diálogo, ancorado na interseccionalidade, propõe um movimento plural que luta contra as opressões estruturais que afetam diversos grupos marginalizados.

2 O legado da escravidão

O racismo, o machismo, o sexismo e o classismo, enquanto opressões estruturais, fundamentam-se em relações sociais de poder as

Raça e Gênero no contexto brasileiro:
perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis

quais um determinado grupo detém e exerce controle sobre o outro, muitas vezes privilegiando seus próprios interesses à custa do grupo oprimido.

A continuidade da supremacia branca, masculina, cis, hétero, rica e cristã nas esferas da política institucional promove a subalternização de grupos historicamente construídos enquanto “minorias políticas” ao não abrir espaço para suas vozes e demandas, ao permitir que esses locais de poder continuem a ser veículo de políticas que promovam a precariedade social e ao dificultar que a política institucional aja em favor desses grupos subalternizados (Espósito, 2021, p. 56).

Ao considerar essas categorias de opressões estruturais, é importante analisar como elementos intrínsecos e sociais geram maneiras distintas de opressões para grupos de diversas condições sociais. Essas opressões têm uma propensão a favorecer os interesses do sistema capitalista, uma vez que se beneficiam da exploração dos sujeitos e da normalização de sistemas exploratórios e opressivos.

Quando abordamos a situação das mulheres negras brasileiras na contemporaneidade, o recorte temporal do período da escravidão evidencia a situação peculiar de tais mulheres, na qual os meios de opressão se entrelaçam e caracterizam suas experiências coletivas e individuais.

A filósofa estadunidense Angela Davis (2016, p. 16) afirma em seu livro “Mulheres, raça e classe” que “durante os anos de 1970, o debate sobre a escravidão ressurgiu com o vigor renovado”, entretanto, mesmo com uma nova onda de estudos, pesquisas e publicações acerca da escravidão, é, segundo a autora, “evidente a ausência de um livro especificamente dedicado à questão das mulheres escravas” (Davis, 2016, p. 16).

Ao aprofundar os estudos sobre as relações e construções políticas das mulheres negras, percebe-se que o estudo vai muito além da busca por uma correção histórica. O estudo dedicado a esse tema não

apenas oferece perspectivas sobre a trajetória histórica, mas lança luz sobre a luta contemporânea das mulheres negras em busca de emancipação. Assim, a análise da manifestação das opressões estruturais na vivência das mulheres negras revela-se crucial para compreender a complexidade de seus desafios e anseios.

Se, e quando, alguém conseguir acabar, do ponto de vista histórico, com os mal-entendidos sobre as experiências das mulheres negras escravizadas, ela (ou ele) terá prestado um serviço inestimável. Não é apenas pela precisão histórica que um estudo desses deve ser realizado; as lições que ele pode reunir sobre a era escravista trarão esclarecimento sobre a luta atual das mulheres negras e de todas as mulheres em busca da emancipação (Davis, 2016, p. 17).

Mesmo Davis sendo uma filósofa e ativista estadunidense, sua análise sobre as experiências sociais das mulheres negras muito se aplica à realidade das mulheres negras do Brasil. Há muito em comum e isso pode conduzir a uma aliança contra os meios de opressões que colocam as mulheres negras na base da pirâmide social hierárquica.

As opressões estruturais que se manifestam a partir do racismo, machismo, sexismo e classismo, podem ser vistas como um legado da escravidão e que têm seus reflexos na vida das mulheres negras até hoje. A partir disso, foi se construindo socialmente “um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão” (Davis, 2016, p. 17).

A escravidão determinou para as mulheres negras um caminho sub-humano, o qual reflete suas relações de identidade. A desumanização sofrida pelas mulheres negras durante o período da escravidão consiste na ideia de que tais mulheres não eram apenas subjugadas economicamente, mas tratadas como objetos sem valor, privadas de direitos básicos e dignidade.

A negação de sua humanidade afetou não só a forma como se perceberam, como foram percebidas pelos outros e como se relacionaram com a sociedade em geral. Sendo assim, mulheres negras ainda lidam

Raça e Gênero no contexto brasileiro:
perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis

com os desafios decorrentes desse legado histórico, influenciando suas identidades e posições na sociedade contemporânea.

Segundo Davis (2016, p. 17), “o sistema escravista definia o povo negro como propriedade” e as mulheres negras desprovidas de gênero, ou seja, ao serem definidas como propriedade, as pessoas negras eram tratadas como objetos, desprovidas de autonomia, pois eram vistas pelos colonizadores como meros recursos a serem explorados. O tratamento das pessoas negras como propriedade é uma maneira como as categorias raciais foram utilizadas para justificar a escravidão, a exploração e a colonização.

Ao serem consideradas desprovidas de gênero, as mulheres negras eram despojadas de uma dimensão fundamental de sua identidade. Isso sugere que, além da desumanização geral, o sistema escravista também distorcia e ignorava completamente as identidades de gênero das mulheres negras.

A negligência de gênero também pode ser vista como uma estratégia para desenvolver a exploração sexual e a vulnerabilidade sistemática dessas mulheres. Ao negar sua identidade de gênero, o sistema escravista buscava abusos legítimos e especificamente específicos para tais mulheres.

Segundo Davis (2016, p. 36), “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros”.

O fato de suas experiências terem sido minimizadas contribuiu para a perpetuação de narrativas distorcidas que não refletem concretamente a violência que enfrentaram e enfrentam. A consequência disso consiste em lacunas e distorções na representação dessas experiências vividas por mulheres negras.

Apesar dos testemunhos de escravas e escravos sobre a alta incidência de estupros e coerção sexual, o tema tem sido mais do que minimizado na literatura tradicional sobre a escravidão. Às vezes, parte-se até mesmo do princípio de que as escravas aceitavam e encorajavam a atenção sexual dos homens brancos acontecia, portanto, não era exploração sexual, mas “miscigenação” (Davis, 2016, p. 37).

A ideia de que as mulheres escravizadas aceitavam ou encorajavam a atenção sexual destaca a presença de estereótipos específicos que perpetuam noções racista e sexistas para com as mulheres negras. Os estereótipos, ao serem usados para fundamentar a opressão de raça e gênero, perpetuam desses preconceitos que não apenas limitam suas oportunidades, mas também contribui para a manutenção de sistemas mais amplos de discriminação.

Dessa maneira, por mais que tenhamos muitas pesquisas e estudos acerca do período da escravidão, é importante que tais estudos e pesquisas sejam feitos a partir de uma perspectiva da pessoa escravizada.

3 Perspectivas brasileiras: um diálogo entre Davis e o feminismo negro brasileiro

O fim da escravatura no Brasil é um marco histórico recente. A Lei Áurea foi assinada há pouco mais de 130 anos (1888) e parece que o fato de o Brasil ter sido o último país a abolir a escravidão caiu no esquecimento geral. O que parece também ter caído no esquecimento foi como esse legado afetou as mulheres negras brasileiras.

As mulheres negras brasileiras enfrentaram uma série de desafios, opressões e violências específicas, moldando suas experiências de maneiras únicas. Elas eram obrigadas a realizar trabalho árduo tanto nas senzalas quanto nas lavouras, desempenhavam papéis diversos, desde tarefas domésticas até trabalhos pesados nos campos, sujeitas a

Raça e Gênero no contexto brasileiro:
perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis

condições desumanas assim como relatou Davis no contexto estadunidense.

Trazendo para o contexto brasileiro, podemos perceber similaridades no tratamento, quando Lélia Gonzalez (2021, p. 52), filósofa e ativista brasileira, relata que “o sistema não suavizou o trabalho dessa mulher. Vamos encontrá-la também nas duas categorias de Freitas: a trabalhadora do eito e a mucama”.

A intersecção de discriminação racial e de gênero criou desafios específicos para as mulheres negras. Dentro dos movimentos feministas, as mulheres negras lutaram para que esses movimentos colocassem em pauta as questões sobre o racismo. Por outro lado, as mulheres negras também tinham dificuldades em fazerem ouvir suas experiências nos movimentos negros.

No que se refere às questões de raça, as mulheres negras também não têm suas situações consideradas. Isto porque os movimentos negros, ao banirem debates e análises de gênero, vêm demonstrando desinteresse em combater o sexismo. Nestes movimentos, as questões raciais estão historicamente ocupando um lugar hierárquico superior às questões de gênero. Em geral, argumenta-se que, se as questões raciais forem resolvidas, automaticamente as dificuldades pelas quais as mulheres negras passam desapareceriam. Assim, negligencia-se o fato de que sobre as mulheres negras não recai somente a opressão racial. Por serem mulheres, recai também sobre elas a opressão de gênero e, de modos distintos e, por vezes, mais violentos do que sobre as mulheres brancas, já que as mulheres brancas não estão sujeitas ao racismo (Leal, 2021, p. 28).

Para que o feminismo contemple a multiplicidade das mulheres, devemos fazer uma análise sob uma ótica interseccional no intuito de não dividir os grupos, mas de construir um diálogo visando a luta em comum contra o racismo, patriarcado e opressões de classe.

Quando estabelecemos esse diálogo com Davis para cruzarmos experiências de mulheres negras dos Estados Unidos e do Brasil, conseguimos fundamentar a necessidade de um feminismo sob o ponto

de vista da interseccionalidade. Dessa maneira, essas experiências colocadas a partir dos locais de fala, possibilitam pensarmos em um movimento plural que lute contra as opressões estruturais que afetam não só as mulheres negras, mas todos os grupos que são oprimidos.

Para Patricia Hill Collins (2021, p. 15-16),

Interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero — entre outras — são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente.

Assim, as identidades se interseccionam, criando uma experiência única que não pode ser totalmente compreendida apenas pela análise de suas partes individuais. Isso significa dizer que ao analisarmos as experiências das mulheres negras, devemos evidenciar sua identidade em sua multiplicidade: mulher / mulher negra / mulher negra brasileira / mulher negra brasileira periférica e assim sucessivamente. Para Leal (2021, p. 28), “o foco é destacar a necessidade de explicar os múltiplos aspectos da identidade, ao considerar como a realidade social é construída”.

Uma análise interseccional permite identificar as vulnerabilidades específicas que surgem da interação dessas identidades. Por exemplo, uma mulher negra pode enfrentar desafios únicos como trabalhadora devido às interseções de gênero e raça. A compreensão da mulher negra a partir da interseccionalidade destaca a necessidade de abordagens holísticas nas políticas públicas, nos movimentos sociais e nas análises acadêmicas.

Por trás desse conceito de interseccionalidade há uma valiosa história de luta. Uma história de diálogos entre ativistas no interior de movimentos, entre intelectuais da academia e entre esses dois setores. Menciono essa genealogia que leva a sério as produções epistemológicas

Raça e Gênero no contexto brasileiro:
perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis

de pessoas cujo trabalho principal é organizar movimentos radicais porque considero importante evitar que o termo ‘interseccionalidade’ apague as histórias cruciais do ativismo. Havia entre nós aquelas pessoas que, não tanto em virtude das análises acadêmicas, mas por causa de nossa experiência, reconheceram que tínhamos que descobrir uma forma de reunir tais questões. Elas não estavam separadas em nosso corpo e também não estavam separadas em termos de luta (Davis, 2018, p. 34).

Em um diálogo com Davis, Lélia afirma que “ser mulher negra no Brasil é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão” (Gonzalez, 2020, p. 58).

A partir dessa complexidade que as mulheres negras vivem socialmente, movimento feminista negro vem para tratar questões específicas enfrentadas por esse grupo. Esse movimento destacou a necessidade de uma abordagem interseccional que considerasse as complexidades de raça e gênero. A partir disso, os feminismos negros buscam combater o racismo e o sexismo simultaneamente, defendendo a igualdade de direitos e oportunidades para as mulheres negras em todas as esferas da sociedade.

Ambas as filósofas, Angela Davis e Lélia Gonzalez, questionaram as estruturas de poder que historicamente silenciaram e marginalizaram as vozes das mulheres negras. A abordagem interseccional surge como um instrumento essencial para desvelar as complexidades das experiências dessas mulheres, promovendo uma compreensão mais holística e inclusiva que transcenda as limitações de análises unidimensionais.

4 Considerações finais

Uma análise das trajetórias das mulheres negras brasileiras, desde os tempos da escravidão até os dias atuais, revela um legado de lutas, desafios e resistência que merece uma atenção especial. No Brasil, a Lei Áurea, embora tenha encerrado formalmente o período escravocrata, não apagou as marcas profundas que esse sistema deixou na identidade e na vivência das mulheres negras.

Ao longo da história, as mulheres negras enfrentaram não apenas a brutalidade do trabalho nas senzalas, mas também a desumanização que as colocava em uma posição subalterna. Essa desumanização, que as categorizava como propriedade e como desprovidas de gênero, influenciou não apenas a forma como eram tratadas economicamente, mas também como se perceberam e foram percebidas pela sociedade.

Os feminismos negros surgem como resposta fundamental para abordar as complexidades dessas experiências. A necessidade de uma abordagem interseccional torna-se evidente, considerando que as mulheres negras não são apenas oprimidas racialmente, mas também enfrentam a opressão de gênero de maneiras distintas em relação às mulheres brancas.

O diálogo entre Angela Davis e Lélia Gonzalez enfatiza a importância de uma visão interseccional, que confirma as múltiplas identidades das mulheres negras. Esse diálogo não apenas transcende fronteiras geográficas, mas destaca a necessidade de uma abordagem global que una esforços na luta contra as opressões estruturais.

Portanto, ao refletirmos sobre a situação das mulheres negras brasileiras, é imperativo considerar a importância de uma abordagem interseccional para compreender e enfrentar as opressões estruturais que persistem. A construção de um movimento plural, que considere a multiplicidade de identidades, é essencial para alcançar uma sociedade mais justa e igualitária.

Raça e Gênero no contexto brasileiro:
perspectivas interseccionais a partir de Angela Davis

Referências

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].

ESPÓSITO, Y. B. Revisão pós-estruturalista da noção de “opressão estrutural”: os dispositivos interseccionais de subjetivação lumpenizante. In: *Revista Periódicus*, v. 2, n. 14, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/35714>. Acesso em: 08 dez. 2023;

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Vol. 3. Editora Schwarcz / Companhia das Letras, 2020.

LEAL, Halina Macedo. A interseccionalidade como base do feminismo negro. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/issue/view/12227/2189>. Acesso em: 08 dez. 2023.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

O objetivo do presente volume é apresentar à comunidade filosófica parte do trabalho realizado nos GTs de Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana e Filosofia e Raça durante o XIX Encontro Nacional da ANPOF (Goiânia, 2022), através de textos apresentados no XIX Encontro Nacional da ANPOF (Goiânia, 2022), ou frutos de discussões e debates realizados nos GTs supracitados. Agradecemos a todos, todas e todes que apresentaram seus trabalhos e/ou participaram ativamente das discussões que deram origem aos textos deste volume, enriquecendo o debate filosófico e conferindo maior visibilidade e destaque a esses tópicos de pesquisa em nossa comunidade.

Os temas abordados e as bases epistemológicas do GT Filosofia da Libertação, Latino-americana e Africana e do GT Filosofia e Raça apresentam vários pontos de contato. Isso justifica esta publicação conjunta, que certamente incentivará a continuidade do diálogo entre os GTs e possibilitará a formação futura de novas agendas de pesquisa. As leitoras e os leitores deste livro têm a oportunidade de conhecer alguns dos trabalhos realizados pelos dois grupos e estão convidadas e convidados a participar das atividades realizadas pelos GTs.

