

Org.

Artur Matuck
Paulo Daniel Farah
Rosane Borges

ANTROPOLOGIA

Proposições Críticas e Processos Criativos

USP

CAPES

Artur Matuck
Paulo Daniel Farah
Rosane Borges
Organizadores

ALTERCIÊNCIA

Proposições Críticas e Processos Criativos

Esta obra é financiada com recursos da



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros

- Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid - Espanha)
Aldair Oliveira de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP – São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica - Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Evandro Luiz Guedin (UFAM – Itaquatiara/AM)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Leticia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (USP/EcA – São paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UNIFESP - Guarulhos/SP)
Miguel Angelo Silva de Melo - (UPE - Recife/PE)
Odenei de Souza Ribeiro (UFAM – Manaus/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garraconi (UFPR – Curitiba/PR)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Roberta Ferreira Coelho de Andrade (UFAM - Manaus/AM)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Artur Matuck
Paulo Daniel Farah
Rosane Borges
Organizadores

ALTERCIÊNCIA

Proposições Críticas e Processos Criativos



ALEXA
Embu das Artes / SP
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz - Université de Versailles
Antônio Cattani - UFRGS
Alfredo Bosi - USP
Arminda Mourão Botelho - Ufam
Spartacus Astolfi - Ufam
Boaventura Sousa Santos - Universidade de Coimbra
Bernard Emery - Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira - UFC
Conceição Almeida - UFRN
Edgard de Assis Carvalho - PUC/SP
Gabriel Conh - USP
Geresa Ferreira - PUC/SP
José Vicente Tavares - UFRGS
José Paulo Netto - UFRJ
Paulo Emílio - FGV/RJ
Élide Rugai Bastos - Unicamp
Renan Freitas Pinto - Ufam
Renato Ortiz - Unicamp
Rosa Ester Rossini - USP
Renato Tribuzy - Ufam

Reitor

Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitora

Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

Editor

Sérgio Augusto Freire de Souza

Registro de financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Fomento

Universidade de São Paulo (USP)

Universidade Federal do Amazonas (Ufam)

Cooperação interinstitucional/UFAM-USP

Faculdade de Informação e Comunicação - Ufam

PPG Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades - USP

Suporte técnico/UFAM-USP

PPG Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades – USP

Grupo Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas

– USP/CNPq

Grupo Diálogos Interculturais – Instituto de Estudos Avançados

– (IEA/USP)

Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda/Ufam)

Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos

– (Nepam/Ufam)

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Carlos Matuck

Fotografias

Artur Matuck

Revisão Técnica

Marlon Asséf e Paulo Daniel Farah

Revisão de língua

Paulo Daniel Farah

Editoração Eletrônica

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A786 Arteciência - proposições críticas e processos criativos / Organizadores: Paulo Daniel Farah, Artur Matuck e Rosane Borges. Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: Edua, 2022.

202 p. : il. ; 14 x 21 cm

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-5467-262-1

1. Criatividade. 2. Arte e Ciência. 3. Filosofia. I. Farah, Paulo Daniel. II. Matuck, Artur. III. Borges, Rosane.

CDD 720.981

Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

Índices para catálogo sistemático:

1. Criatividade
2. Arte e Ciência
3. Filosofia

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores. As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da editora e dos organizadores.

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embu das Artes/SP - CEP: 06844-140
alex@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

Sumário

Alterciência: Proposições Críticas e Processos Criativos para o Conhecimento	13
Artur Matuck, Paulo Daniel Farah e Rosane Borges	
A Alterciência propulsiona a Literotopia	29
Artur Matuck	
“A gente aprende para ter felicidade na vida”: interculturalidade, políticas linguísticas, estudos subalternos, pós-coloniais, decoloniais e subversões epistêmicas	39
Paulo Daniel Farah	
Apresentação do Caderno temático “O conhecimento das sociedades autóctones na perspectiva pós-colonial”	77
Luciana Soares da Silva	
Quem acalanta esta terra?	79
Isabel Mattos Schmidt	
Literatura negra infantojuvenil contemporânea e o conhecimento contra-hegemônico	91
Luciana Soares da Silva	

As práticas discriminatórias nas religiões de matriz africana	99
Elisabete da Silva Montesano	
O toque dos tambores e a dança na liturgia do Candomblé como proposição terapêutica para o bem-estar mental	103
Alessandra Aparecida dos Santos	
Sobrevivência, existência e resistência feminina através da prática da magia	111
Maria Rita Taunay Lorenzo Fernandez	
Da inserção à exaltação: a urgência da reestruturação organizacional	121
Verônica Anunciação Dudiman	
Mediafluxos em contínuas transduções	131
Artur Matuck	
Caderno temático “Alguéns: aos nossos outros corpos”	141
Pablo Regis Andrade, Rosimeire dos Santos, Cibelle Dirce dos Santos e Jefferson de Assis Fléming	
Corpo da Rua, Corpo na Rua: afinal onde se dança a dança de rua?	145
Jefferson de Assis Fléming	
Resiliência e plasticidade humana no contexto social	151
Rosimeire dos Santos	

A Alterciência e uma experiência de quase morte Cibelle Dirce dos Santos	155
Eu-fenômeno: eu como experimentação Pablo Regis Andrade	159
Sobre línguas e línguas: às mulheres que escrevem ou querem escrever Clara Caldeira	171
Apontamentos sobre a Cosmóvisão: uma proposta de cientificidade do simbólico Emanuel Henrique de Sousa Lourêto e Mariana Ferreira Vieira	179
Sobre a/os autora/es	198

Alterciência: Proposições Críticas e Processos Criativos para o Conhecimento

Artur Matuck, Paulo Daniel Farah e Rosane Borges

O conceito de Alterciência indica um novo paradigma que reconhece o ser humano em sua complexidade social, artística e intelectual, envolvendo suas áreas biológica, tecnológica, científica, espiritual e afetiva como sujeito de um novo conhecimento, transcendendo o fisicalismo típico da ciência moderna, mas sem negar fatos científicos. A Alterciência implica uma análise crítica da ciência moderna e contemporânea com base em perspectivas filosóficas diversas: estética, espiritual, moral e física; mas também a partir de teorias emergentes, como a decolonialidade, a ecologia, o feminismo, a negritude, a oralidade, a interculturalidade crítica, o anti-racismo, o anti-especismo, dentre outras.

Esta crítica construtiva re-situa a ciência atual em um processo de reformulação teórica, experimental, filosófica, moral e paradigmática. Seu propósito principal é o de instituir um pensamento singular propondo uma prospectiva crítica, uma ampliação e alteração do paradigma dominante, de modo a estabelecer possíveis pontos em comum entre a ciência e outras tradições filosóficas e espirituais.

O paradigma ainda corrente da ciência institucional percebe animais e plantas, o próprio planeta e mesmo alguns seres humanos, como mecanismos físicos, desprovidos do numinoso, do preternatural, sem direitos à vida, à dignidade, ao respeito, e portanto disponíveis para serem controlados, experimentados, exauridos, sacrificados e mesmo comercializados.

Por outro lado, este campo de pesquisa-ação, intitulado Alterciência, é compreendido como uma ciência que respeita a vida, abrange pensamentos críticos e insurrectos, vanguardas es-

téticas e políticas bem como saberes ancestrais e formas da subjetividade contemporâneas.

Esta desafiadora pesquisa altercientífica acerca da complexidade do conhecimento, da expressão, da natureza dos seres humanos, dos animais, do planeta, do cosmos, e mesmo de seres imateriais ou espirituais, já se conduz, mas apenas nas bordas das instituições consolidadas. Repercutem apenas em meios intelectuais receptivos a transformações e inovações e são, portanto, pouco divulgadas ou debatidas. Além disso, não são conhecidas a partir do termo Alterciência, um termo recente, que este projeto anuncia.

Certas limitações do pensamento científico tradicional, restrito a paradigmas raramente discutidos, impedem que novas propostas sejam absorvidas. A ciência permanece deste modo limitada, ainda que desafiada, por não aceitar observar, investigar, considerar fenômenos além do espectro de seus instrumentos ou que não se enquadrem em sua cultura, princípios ou paradigmas dominantes.

O reconhecimento de fenômenos suprafísicos na forma de epifanias, manifestações psíquicas ou de fenômenos paranormais, espirituais, inquietantes, ou ainda a aceitação de que seres vivos são sagrados e por isso têm direitos inalienáveis, implica uma confrontação dos fundamentos da ciência como a conhecemos, historicamente determinada pelo positivismo e pelo fisicalismo.

Recentemente alguns campos científicos - a exemplo da cosmologia, da neurociência, da física quântica e de estudos decoloniais - começaram a reagir a certas transformações culturais passando a reconhecer e mesmo utilizar paradigmas alternativos de conduta e fundamentação teórica, aproximando-se das proposições de uma Alterciência.

Paradoxos e contradições tornam-se evidentes, quando a própria ciência desenvolve tecnologias para conhecer as dimensões invisíveis, micro ou macroscópicas, virtuais ou computacionais, e no processo se depara com dimensões que se revelam existenciais, poéticas, sagradas, estéticas ou supra sensoriais.

A contestação da ciência estabelecida, na forma de uma Alterciência, deveria conduzir a uma necessária investigação sobre a natureza não revelada ou não compreendida, não aceita ou mesmo negada de fenômenos da vida e do universo quando observados pela ciência positivista. No entanto, não apenas em setores da ciência, mas também – e especialmente - nas artes, na literatura, nas religiões, nas ciências humanas e na filosofia, a cultura se transforma e busca o reconhecimento da sabedoria ancestral, da religiosidade de culturas tradicionais e das formas contemporâneas da espiritualidade, ampliando assim a confrontação com uma ciência inflexível que pretende reafirmar um paradigma imutável.

As discussões promovidas pela disciplina Alterciência nos últimos anos abriram um projeto de pesquisa, teoria, pedagogia e experiência nas universidades bem como na cultura, em diversas instâncias, propondo um processo de longo prazo e alcance. Seus objetivos envolvem a implementação de estratégias de interação, comunicação, práticas e pesquisas individuais e colaborativas visando inaugurar uma reflexão continuada, um movimento sócio-político e uma prática pedagógica e produtiva.

Adotou-se, nesses anos, uma metodologia que responde criativamente à situação pandêmica de isolamento por meio de uma estratégia midiática que visava alcançar um ótimo rendimento informacional aliado a um projeto pedagógico de construção colaborativa do conhecimento e a uma prática exploratória de produção de um possível conhecimento altercientífico. Além de palestras transmitidas online por videoconferências e gravadas para revisão posterior, conteúdos complementares foram disponibilizados por meio de ferramentas digitais de ensino à distância, permitindo formas de aprendizado assíncrono.

A transmissão de conteúdos propõe uma estratégia de ensino que reserva protagonismo ao estudante, conferindo-lhe também a função de comunicador. Os textos listados para leitura são distribuídos para os alunos que manifestam maior ressonância com as/os/es autora/es e temáticas. Entre os principais eixos de ação, citam-se:

1. Transmissão: Uma parte significativa dos conteúdos programados é transmitida por videoconferências e disponibilizada para acesso assíncrono;
2. Arquivo: Trechos selecionados das obras indicadas na bibliografia bem como palestras, podcasts e vídeos são disponibilizados em uma ferramenta digital;
3. Elaboração: Implementação de estratégias para conhecer, rever, coletar, ampliar e elaborar novos conteúdos para a área de Alterciência;
4. Práxis: Prática laboratorial, visando à exploração, à pesquisa e à experimentação de proposições que possam ser apresentadas como exemplos de Alterciência.
5. Disseminação: Criação de um repositório digital e eventualmente físico de documentos, acerca da Alterciência, de modo a disseminar proposições inclusive para outros públicos, incentivando novos projetos de pesquisa e produção.

O curso compreende aulas expositivas, leituras obrigatórias e optativas, bem como exibição de vídeos. Os alunos são avaliados por sua participação em atividades programadas, bem como por uma monografia individual analisando temas presentes na disciplina em consonância com seus projetos de pesquisa ou por uma produção proposta como Alterciência. Estes trabalhos são apresentados para a classe, suscitando debates e aprimoramentos síncronos ou assíncronos. As atividades de natureza mais exploratória através das quais os estudantes buscam instituir exemplos práticos de Alterciência são desenvolvidas numa prática laboratorial que é programada em consonância com a equipe da disciplina e os participantes.

Acerca dos eixos temáticos da disciplina, cabe mencionar:

1. Fundamentos da Ciência Contemporânea Pura e Aplicada;
2. História da Ciência e o Pensamento Ocidental;
3. Alterciência: um paradigma crítico, ético, moral e espiritual;
4. O conhecimento nas sociedades tradicionais e autóctones;
 - 4.1 A produção de conhecimento científico na perspectiva dos estudos subalternos, pós-coloniais e decoloniais;
 - 4.2 A Oralidade como metodologia e ferramenta do conhecimento;
 - 4.3 Produção de saberes africanos, árabes, indianos e sul-americanos;
 - 4.4 Perspectivismo indígena como teoria crítica;
 - 4.5 A tradição religiosa e o conhecimento ancestral;
5. A nova física e a microfísica da consciência;
6. Direito ao conhecimento e à tecnolinguagem;
7. Biologia, ecologia e os movimentos ambientais;
8. Medicina e Farmácia segundo a Ciência e a Alterciência;
9. Física Quântica, Artes Visuais e Estética da Ciência;
10. A Dimensão da Linguagem na construção da Alterciência;
11. O ser humano, a natureza e os animais na Alterciência;
12. Ciências Humanas na perspectiva altercientífica.

Este livro apresenta reflexões de docentes, discentes e pesquisadores acerca da Alterciência com base em discussões promovidas pela disciplina desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo, especialmente por meio de reflexões e textos produzidos ao longo do ano 2020. Esta obra conta com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Referências bibliográficas

ANDERSON, Chris. *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*. Disponível em <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>. Acesso em 12 de junho de 2022.

ARGUELLES, José. *Cosmic History Chronicles, Volume II Book of the Avatar: Harmonic History, Cosmic Science and the Descent of the Divine*. Time and Cosmos: History the Relative Pole, Law of Time Press, 2006.

ARGUELLES, José. *The Transformative Vision: Reflections on the Nature & History of Human Expression*, Shambala, California, EUA, 1975.

ARGUELLES, José. *Manifesto for the Noosphere: The Next Stage in the Evolution of Human Consciousness*, 2011.

BAIRON, Sérgio. *O que é Hipermissão*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 2017.

BAIRON, Sérgio. A comunicação nas esferas, a experiência estética e a hipermissão. *REVISTA USP*, São Paulo, n.86, p. 16-27, junho/agosto 2010, disponível em: <file:///C:/Users/RedeTV/Downloads/13810-Texto%20do%20artigo-16786-1-10-20120517.pdf>

BAIRON, Sérgio. Tendências da linguagem científica contemporânea em expressividade digital. In *Revista Cibertextualidades*, Porto, Portugal: UFP, n. 1, pág. 53-106, maio 2006.

BAIRON, Sérgio e PETRY, Luís Carlos. *Hipermissão, psicanálise e história da cultura*. Caxias do Sul, RS: EducS e São Paulo: Ed. Mackenzie, 2000.

BENNETT, J. *Vibrant Matter: a political ecology of things*. Durham & Londres: Duke University Press, 2010. BENJAMIN, Walter. *The Arcades Project*. Translated by Howard Eiland e Kevin McLaughlin. Harvard UP, 1999. https://monoskop.org/images/e/e4/Benjamin_

Walter_The_Arcades_Project.pdf Acesso em 12 de junho de 2022.

BLACKMAN, L. *Embodying Affect: Voice-hearing, Telepathy, Suggestion and Modelling the Non-conscious*. Body & Society Copyright, Vol. 16: 163-192, 2010.

BORGES, Jorge Luis. A Biblioteca de Babel. In: BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a, p. 69-79.

BORGES, Jorge Luis. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, Jorge Luis. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b, p. 121-6.

BORGES, Rosane. *Mídia, racismos e representações do outro: ligeiras reflexões em torno da imagem da mulher negra*. Petrópolis: DP et alii, 2012.

BORGES, Rosane. *Racismo no Brasil: percepções da discriminação racial no século XXI*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

BOHR, N. *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Ed.: Contraponto, 1995.

BRANCO, Sergio. A lei autoral brasileira como elemento de restrição à eficácia do direito humano à educação. *Sur, Rev. int. direitos human.*, São Paulo , v. 4, n. 6, p. 120-141, 2007 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452007000100007&lng=pt&nrm=isso>. acessos em 31 maio 2021. <https://doi.org/10.1590/S1806-64452007000100007>.

BRUNO, Giordano. *Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos*. São Paulo: Ed. Madras, 2007.

BRYANT, L.; SRNIECEK, N.; HARMAN, G. (Orgs.). *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re. press, 2011.

CANCLINI, Néstor García. *A Sociedade sem relato, antropologia e Estética da Iminência*. São Paulo: EDUSP, 2012.

CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física: Uma exploração dos paralelos entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo, Ed. Cultrix, 1995.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo, Ed. Selo Negro, 2011

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Perspectivismo e multiculturalismo na América Indígena*. In: *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo, Ed. Cosac Naify, 2002, 347 a 399.

COHEN, Margareth. *Profane Illumination: Walter Benjamin & the Paris of Surrealist Revolution*. University of California Press, 1993.

COOLE, D.; FROST, S. (Orgs.). *New Materialisms: ontology, agency, and politics*. Durham&London: Duke University Press, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo, Ed. Unesp, 2016.

DAMÁSIO, A. *A estranha ordem das coisas as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DAVIS, H.; TURPIN, E. *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. Londres: Open Humanities Press, 2015.

DAVAUST, Michel. *Écriture e Société Maya du IIe au Xe siècle*. In: *Histoire de l'Écriture*. Sous la directions de CHRISTIN, Anne-Marie. Paris, Ed. Flammarion, 2012.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. São Paulo, Ed. Companhia das Letras 2017. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é Filosofia*. São Paulo, Ed. 34, 2010. DESPENTES, Virginia. *Teoria King Kong*. São Paulo, Ed. N-1, 2016.

ESHUN, Kodwo. *Further considerations on Afrofuturism. The new*

centennial review, v. 3, n. 2, p. 287-302, 2003.

FARAH, Paulo Daniel. *Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

FARAH, Paulo Daniel. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*. Rio de Janeiro, Argel, Caracas: BibliASPA, Fundação Biblioteca Nacional, Bibliothèque Nationale d'Algérie e Biblioteca Nacional de Caracas, 2007.

FARAH, Paulo Daniel. *Islã: Arte e Civilização*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2011.

FARAH, Paulo Daniel. "Combate à xenofobia, ao racismo e à intolerância" in *Dossiê Interculturalidades, Revista USP*, São Paulo; n. 114, p. 11-30, julho-set/2017.

FARAH, Paulo Daniel (ed.) *Diálogos e Resistências: a África no Brasil e o Brasil na África*. São Paulo: Edições BibliASPA e NAP Brasil África/USP, 2021.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Ed. Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. *O Ponto Zero da Revolução. Trabalho doméstico, reprodução e luta feminina*. São Paulo, Ed. Elefante, 2018.

FEDERICI, Silvia. *Caça às Bruxas*. São Paulo, Ed. Boitempo, 2019.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2002.

GALEANO, Eduardo. *Memória do Fogo*, 3 Volumes, L&PM, 2013.

GALLOWAY, Alexander. *Laruelle Against the Digital*. Minneapolis / London: University of Minnesota Press, 2014.

GOSWAMI, Amit. *O universo autoconsciente: Como a consciência cria o mundo material*, São Paulo, Ed. Aleph, 2007.

GRAU, Oliver. (Org.). *MediaArtHistories*. Massachusetts: The MIT Press / Leonardo, 2010.

GREINER, C. *Fabulações do Corpo Japonês: e seus microativismos*. São Paulo: N-1 edições, 2017.

GRUSIN, R. (Org.). *The Nonhuman Turn*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2015.

GUATTARI, F. *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus, 2001.

HARAWAY, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" In: *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991

HARAWAY, Donna J. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX, In: TADEU, Tomaz. *Antropologia do Ciborgue: As vertigens do pós-humano*, Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2009, 2a ed.).

HARAWAY, Donna J. *Primate Visions: gender, race, and nature in the world of modern science*. New York and London, Routledge, 1990.

HARAWAY, Donna J. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1991.

HARAWAY, Donna J. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. Cadernos Pagu (5), 1995, p. 7-41.

HAVELOCK, Eric A. *A Revolução da escrita na Grécia e suas consequências culturais*. São Paulo: Editora da UNESP/ Paz e Terra, 1996.

HEISENBERG, W. *A parte e o todo: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política*. Rio de Janeiro, Ed.: Contraponto, 1996.

HENDERSON, Linda Dalrymple. *Duchamp in Context: Science and Technology in the Large Glass and Related Works*. Princeton; Princeton University Press, 1998.

- HERBERT, Nick. *Elemental Mind: Human Consciousness and the New Physics*. Dutton Adult: 1993.
- HOOKS, Bell. *Ensinando a Transgredir: A Educação como prática da Liberdade*. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2020.
- KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África: entrevista com René Holenstein / Joseph Ki-Zerbo*; tradução Carlos Aboim de Brito. Rj: Ed. Pallas, 2009.
- KIRCHNER, R. Trabalho das passagens, de Walter Benjamin. In: *Viso: Cadernos de estética aplicada*, v.I, n.3 (set-dez/2007), pp.33-46.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2017.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2020.
- KOPENAWA, Davi. *A Queda do Céu*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2015.
- KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- KURZWEIL, Ray. *A Era das Máquinas Espirituais*. São Paulo: Ed. Aleph, 2007.
- LAGROU, Els. Nisun: A Vingança do Povo Morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo Coronavírus. <https://jornalistaslivres.org/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-...> LAPOUJADE, D. *As Existências Mínimas*. São Paulo: N-1 edições, 2017. Acesso em 11 de junho de 2022.
- LATOUR, Bruno. *Cogitamus: Seis cartas sobre as humanidades científicas*, Ed. 34, 2016.
- LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press. 2017.
- LEM, Stanislaw. *Nova Cosmogonia e Outros Ensaios*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 2019.
- LINTZ, Rubens Gouvêa. *História da matemática*. Tomo 1. Campinas:

UnicampCLE2007.<http://j1diario.com.br/do-eremita-que-ensinou-cientista-da-unesp-de-rio-claro/>. Acesso em 3 de junho de 2022.

LLORED, Patrick. O outro feminismo (a inventar) de Derrida: As implicações éticas e políticas do carnofalocentrismo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, v.9 nº 2, p. 61-76, 2016. In: <http://tragica.org/artigos/v9n2/llored.pdf>

LLORED, Patrick. A Philosophy of Touching Between the Human and the Animal: The Animal Ethics of Jacques Derrida In: *A Companion to Derrida*, Editor(s): Zeynep Direk & Leonard Lawlor, John Wiley & Sons, 2014.

AL-MALLAH, Bachár Akram Jamíl. *تاريخ الإسلام في إفريقيا*. Amman: Dár al-Fikr, 2014.

MASSUMI, Brian. O que os animais nos ensinam sobre política, Editora N-1, São Paulo, 2017.

MATUCK, Artur. Um Manifesto pela Re-Informação. *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa, Portugal, 2012.

MATUCK, Artur. *Eletroescritura e Direitos*. Pptx (inédito).

MATUCK, Artur. *Ataris Vort no Planeta Megga*. Editora Escuta, São Paulo, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Olho e o Espírito*. São Paulo, Ed. CosacNaify, 2013.

MILLER, Arthur I. *Imagery in Scientific Thought: Creating 20th-Century Physics*. The MIT Press; Paperback, 1986.

MOORE, J. W. (Org.). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo, Ed. Cortês, 2018.

PELBART, Peter Pál. Devir Negro, Devir Índio, Devir-Transfeminino. In: Ensaio do Assombro. São Paulo, Ed. N-1, 2019, pgs. 133 a 137.

PENROSE, R. A nova mente do rei. Tradução de W. Dutra. Rio de Janeiro, Ed.: Campus, 1994.

PIGEAUD, Jackie. Metáfora e Melancolia: ensaios médicos filosóficos. Rio de Janeiro, Ed. PUC Rio, Contraponto, 2009.

PRECIADO, Paul B. Manifesto Contrasexual: Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo, Ed. N-1, 217.

ROLNIK, Suely, Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada. São Paulo, ED. n-1, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos sobre a desigualdade entre os homens. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTAELLA, Lúcia. *Semiótica aplicada*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

SANTAELLA, Lúcia. *Matrizes da linguagem e pensamento: sonora, visual e verbal*. São Paulo, Ed. Iluminuras, 2001.

SAFATLE, Vladimir. *O Circuito dos Afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo, Ed. Autêntica, 2016.

SCHÄFER, Lothar. A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica. Cadernos IHU Ideias Ano 3 – Nº 45 – 2005. <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/045cadernosih...>

SCHÄFER, Lothar. *Infinite Potential. How Quantum Physics reveals about how we should live*. New York: Random House, Inc., 2013.

SELLERI, Franco. *Paradoxos e realidade: ensaios sobre os fundamentos da microfísica*. Trad. De A. Vox. e L. Pankovic, Ed. Fragmentos: Lisboa, 1990.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Filosofia da Técnica: Arte como conquista de um novo campo de ação lúdico (Spieraum) em Benjamin e Flusser*. In: *Artesofia, Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFOP*, 2019. <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/3942/3042>

SETZER W. Valdemar. *Ciência, Religião e Espiritualidade*. <https://www.ime.usp.br/~vwsetzer/ciencia-religiao-espiritualidade.html>

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes: A metafísica da Modernidade*. São Paulo, Ed. Moderna, 1993. SLOTERDIJK, P. *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis/Londres: University of Minnesota Press, 2001. SODRÉ, MUNIZ. *Pensar Nagô*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STEINER, George. *A Viagem crepuscular de Walter Benjamin*. Folha de São Paulo, Caderno +Mais, 04 de fevereiro de 2001. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0402200103.htm>

STIEGLER, B. *The Neganthropocene*. Londres: Open Humanities Press, 2018.

STENGERS, Isabelle. *Reativar o animismo*, CADERNO DE LEITURAS N.62, Chão x Feira, Belo Horizonte, 2017.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

THOMPSON, Robert Farris. Flash of the spirit: arte e filosofia africana e afro-americana. Sp: Museu Afro Brasil, 2011.

VATTIMO, Gianni. O Fim da Modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1º Edição italiana de 1985].

WECHSLER, Judith (org). La estética de la ciencia. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 [1º edição MIT Press, Cambridge, 1978].

WEIBEL, Peter. Vírus, viralidade, virtualidade: como está emergindo a primeira sociedade à distância na história da humanidade.

YATES, Frances Amelia. Giordano Bruno e a Tradição Hermética, São Paulo, Ed. Círculo do Livro, 1991

YATES, Frances Amelia. The occult Philosophy in the Elizabethan Age. New York, ed. Routledge, 2008.

WOODMANSEE, Martha. "On the 'Author Effect': Recovering Collectivity", in The construction of authorship: textual appropriation in law and literature. Durham: Duke University Press, 1993. p. 15-29.

WOODMANSEE, Martha e JASZI, Peter. Introduction in The construction of authorship: textual appropriation in law and literature. Durham: Duke University Press, 1993. p. 1-15.

ZUKERFELD, Mariano. Knowledge in the Age of Digital Capitalism: An Introduction to Cognitive Materialism. University of Westminster Press www.uwestminsterpress.co.uk

A Alterciência propulsiona a Literotopia

Artur Matuck

Em San Diego, entre 1978 e 1981, habitando próximo ao litoral, um fluxo textual imaginativo, de inclinação esotérica e fantástica, floresceu, inclusive em consequência desta licença para atuar criativamente, outorgada pelo Mestrado em Artes Visuais da Universidade da Califórnia, e por uma propensão em buscar uma sintonia com o psiquismo, com a dinâmica do inconsciente.

Uma contínua fascinação por Alpha Centauri, a estrela mais próxima do Sol, gerou uma densa narrativa de ficção científica, que por sua vez deu origem a uma performance e a um vídeo. Ataris Vort, o herói que atravessa barreiras para enfrentar as forças que oprimem homens, animais e máquinas, tornou-se um alter-ego, uma figura mítica de um futuro iminente.

A narrativa descreve a trajetória de Ataris Vort no Planeta Megga em direção à cidadela de Atavak, onde o Conselho Supremo decide acerca da legalidade da experimentação científica sobre sujeitos humanos, animais e maquínicos. Presencia-se uma jornada psíquica de um xamã preparando-se para enfrentar o poder tecnocrático.

A sociedade imaginária de Megga representa uma metáfora da sociedade terrena, na qual animais e homens são física e mentalmente controlados, na qual o conhecimento é controlado por uma elite que domina o conceito de racionalidade e nossa identidade como seres humanos.

A ideologia prevalente, ao fazer com que atos antiéticos de matança e tortura pareçam sacrifícios necessários para a continuação de um sistema político ou para o avanço da ciência, busca

controlar e fixar limites para o sentido racional humano. Quanto mais aumentamos nossa consciência biológica e histórica, mais percebemos disfarces e incongruências deste controle e tornamo-nos conscientes de seu poder. Poderíamos, então, resistir a esta ameaça a nosso equilíbrio mental se expandirmos nossos limites mentais.

A existência real de Alpha Centauri, estrela binária visível apenas no hemisfério Sul, proporciona este ponto focal. A narrativa sugere que para habitarmos imaginalmente este sistema duostelar temos que expandir nossa consciência além do sistema solar.

Este movimento de expansão mental permitiria que experimentássemos nossa polaridade interna e, conseqüentemente, nos capacitaria para a regeneração/evolução. Ataris Vort sintetiza seu despertar para a Alterciência: “Conheci o sistema bissolar / experimentei minha polaridade interna”.

Tal evolução dialética traria uma superação das práticas científicas pseudo-rationais e conduziria o planeta para a dimensão preternatural. A correlação entre um evento cósmico e uma introversão pessoal, a analogia entre o macro e o microcosmos, estão no centro do significado deste projeto altercientífico, destas frequências tele-visivas vindas de irradiações macroescalares.

Na elaboração da mensagem advinda de Alpha Centauri, chamada Reverberação Bissolar, o texto construiu-se naturalmente numa multiplicidade de línguas, inglês, latim, sânscrito, tupi-guarani intermediadas com neologismos que surgiam livremente enquanto auscultava internamente suas sonoridades.

Meu professor e também poeta Jerome Rothenberg sugeriu que a mensagem deveria vir em duas vozes. A sugestão auxiliou muito o texto que se tornou duplicado, combinando uma voz masculina e uma feminina, sugerindo verbalmente os processos de interação entre dois núcleos estelares.

No mediaverso ficcional meggânico, a Reverberação Bissolar informa a existência de um sistema dual nas proximidades de Megga. O conhecimento do Sol Duplo pode ter efeitos liberadores porque Meggaans podem perceber a intrapolaridade

e serem capazes de regeneração dialética. O contato com emissões vindas do sistema binário pode aumentar a consciência dos habitantes de Megga, prepará-los para a luta, a revolta, a violação das instituições tecnocráticas.

Através das frequências de acesso limitado, Ataris vem a saber que experimentos com seres humanos estão sendo conduzidos nos laboratórios de Megga. O personagem aproxima-se então dos muros da fortaleza de Atavak para altibradar:

Superei domínios de dissolução para atingir as muralhas de Atavak. Experimentei os estados de aniquilação, confrontação, descentração. Alcançei Atavak para denunciar que é maljusto considerar humanos como seres sem direito a vida, é maljusto projetar criaturas sem sistemas de respiração, é maljusto e contriméggano considerar animais como seres sem alma. Exijo que a experimentação científica em Megga seja imediatamente interrompida que todos os experimentos com seres sencientes sejam permanentemente de-terminados.

Ataris Vort exige que um Moratorium seja imposto sobre a experimentação científica em Megga. O Megalo Konsilium refere-se a ele como um invasor e ordena que retorne:

A ciência absoluta do planeta megga é fundamentada nas prerrogativas da megga-lógica e da razão megga-matemática e não pode ser contestada. A finalidade última de nossos esforços está além da compreensão humana. Proposições que afirmam que animacriaturas têm direitos e devem estar isentas da experimentação megga-física estão eliminadas. Inteligência integrativa determina que a ciência de Megga tenha acesso a todos os meios necessários para o progresso ilimitado e a expansão infinita. Megalo Konsilium decidindo através das prerrogativas da razão megga-matemática confirma a supra-lógica da experimentação megga-física com humanos animais e máquinas.

Uma ciência sem limites, uma megga-ciência impedia uma outra alterciência de eclodir ainda que apenas através de uma moratória:

Megga-ciência atingiu os limites extremos do conhecimento dos estados normais dos seres humanos. A pesquisa de estados induzidos de denormalidade é o próximo passo da Ciência Meggânica. Megalo Konsilium confirma a perpetuação dos experimentos nos quais seres humanos estão expostos a condições de extremo estresse. Experimentos megga-físicos atualmente sendo realizados incluem: Degradação, Especicídio, Compactuação, Impactuação, Organicídio, Depredação

A criação literária imaginativa e exorbitante permanecia aliada a um comprometimento político-social-ambiental-ecológico. Ao mesmo tempo, a estrutura narrativa, a produção poética conjugava-se à experimentação performática e videográfica criando surpreendentes efeitos intermediais de linguagem.

Viver e produzir num ambiente tão vibrante, estimulante e desreprimido foi importante não apenas para meu desenvolvimento artístico e intelectual, mas também para minha maturação psíquica, identitária, social e profissional.

Em 1981, retornei a São Paulo e ao convívio com minha família, pai, mãe, irmãos Ciro, Rubens e Carlos. Pouco depois, Walter Zanini, então curador da 17ª. Bienal Internacional de São Paulo, convidou-me para participar da exposição que seria realizada no Parque Ibirapuera, de 14 de outubro a 18 de dezembro de 1983.

Durante meses, liderei mais de vinte pessoas na concepção e realização da videoinstalação Alpha Centauri Stelo Binara e da performance Ataris Vort no Planet Megga baseada nas narrativas de ficção científica originariamente escritas em inglês em San Diego em 1980. Desde então meu texto vinha experimentando uma dimensão interlinguística, ainda que eu tenha reconhecido plenamente este fenômeno apenas em 2014.

Em São Paulo, a mensagem iniciatória enviada de Alpha Centauri, recebida pelo personagem Ataris Vort, resultou de um processo tradutório parcial do inglês para o português. Os termos em latim, sânscrito, tupi-guarani e também todos os neologismos foram mantidos ou reinventados.

Além disso, na reescritura em português, surgiu espontaneamente a necessidade de uma outra língua atuar como contraponto e me iniciei no esperanto. Voluntários da Associação Paulista de Esperanto traduziram vários de meus textos estimulando um processo criativo multilíngue. A experimentação envolveu a inserção do esperanto nos textos em português bem como cenas totalmente faladas em esperanto nas performances encenadas e videogravadas no Parque Ibirapuera.

Neste processo colaborativo, envolvendo artistas diversos, músicos, fotógrafos, video-makers, o cruzamento interlinguístico se estendia também para o intermedial, uma miscigenação entre linguagens artísticas: texto, vídeo, performance, música, áudio, poesia, design, arquitetura e para um diálogo criativo com amigos-artistas, o renomado músico Carlos Kater, o fotógrafo Kenji Ota, o artista plástico Sérgio de Moraes, a produtora Lavignia Cardim, o arquiteto Guilherme Wendell de Magalhães e muitos outros.

Textos poéticos, narrativas, performances, fotografias, vídeos, formaram um complexo de trabalhos combinando o lúdico da criação textual e visual com o comprometimento de ideais sócio-políticos.

A performance narrativa *Ataris Vort in the Planet Megga* colocava em cena forças antagônicas que se digladiavam acerca de questões tão fundamentais como o domínio dos homens sobre os animais que, no futuro imaginado, se estendia aos próprios homens e também às máquinas. Por sentir que ao criticar energias tão densas relacionadas à tortura, ao sofrimento, à escravidão, imaginei e encenei uma “Cerimônia final” na qual convidava a todos “... a participar da cerimônia de evanescência dedicada aos Tulpas, concentrando-se e imaginando um caminho luminoso para orientá-los de volta ao vazio.” Havia aprendido que os Tulpas, na mitologia do budismo tibetano, eram entidades que se materializam quando humanos criam personagens ficcionais.

Minha intenção era que a encenação, mesmo transmitindo uma forte mensagem política de resistência diante de forças

opressoras, não deixasse vestígios no ambiente físico ou no etéreo. As representações dessas forças eram, então, convidadas a se desmaterializarem.

“Agradecemos e reverenciamos
aos Tulpas que se materializaram.

Liberamos e evanesecemos
suas energias momentaneamente criadas.

Nós os tornamos evanescentes
pelo poder de nossa vontade, de nossa voz, de nossa luz.

Desejamos que seu retorno possa ser realizado
sem a experiência do pânico,
que retornem para o oceano de luz.

Desejamos que suas presenças momentâneas
criadas pelo poder de nossas mentes
possam operar um efeito luminoso azul
na dimensão que nós habitamos.

Aos Tulpas, espíritos reflexos de nossa mente,
um retorno pelo caminho da luz.”

Ao reler estas linhas, escritas há tantos anos, sinto-me impressionado com o entrelaçamento da poesia e política numa obra literária e performática. Ressinto-me, no entanto, do silêncio da crítica, da resposta inexistente da mídia, do descaso dos historiadores de arte brasileiros e da distância que a maioria dos curadores manteve desta obra. Apesar de encenada na Bienal de São Paulo, a performance não foi capaz de suscitar “reverberação” significativa.

Trinta anos após a participação na 17ª. Bienal Internacional de São Paulo, empenhei-me na publicação dos vários textos de ficção científica, que haviam sido apresentados como vídeos ou performances desde 1978, quando iniciei meus estudos de Artes na Universidade da Califórnia.

Tive a oportunidade de concorrer ao Edital de 2012 para publicação de uma coleção de primeiras obras, patrocinado pela Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo. A proposta foi agraciada e possibilitou a publicação, em 2014, pela Editora Escuta de São Paulo, da Coleção “Stelo Binara”, composta de três livros de Ficção Científica, Poética e Interlinguística: *Kadmonvort: Habitante do Terceiro Planeta*; *Ataris Vort no Planeta Megga: Jornada para Alpha Centauri*; *Iompostioma: Eksperimento de Criogenia*. Os três livros da série desafiam gêneros tradicionais e reclamam rumos inéditos para a criação literária ao compor elementos da poética, política e interlinguística em um discurso de ficção científica

As narrativas em português vão sendo gradualmente impregnadas por títulos e frases do esperanto. Para mim, este idioma artificial, mas presente em quase todo o mundo, possui um fascinante poder evocatório. Na minha percepção, sua potência de conjuração ativa a sensação de um espaço-tempo futuro vislumbrado e recriado. Considero ainda que as formas gráficas e sonoras especialmente dos neologismos, são parte de um processo experimental interlinguístico que nos remete às recriações de palavras das literaturas de Guimarães Rosa e James Joyce.

A prática escritural interlinguística surgiu gradualmente em minha produção literária, mas adquiriu evidência e surgiu como um tema de interesse e investigação apenas após a publicação em 2014 da Coleção “Stelo Binara”.

Uma primeira constatação indica que a criação literária multi- ou interlinguística implica um reconhecimento, pelo sujeito escritor, das possibilidades e recursos, mas, especialmente, das limitações expressivas de sua língua nativa. Esta conscientização seria naturalmente seguida por um período de experimentação, na qual o texto resultante torna-se um campo expandido agregan-

do expressões, palavras, frases ou mesmo parágrafos e citações de outras línguas.

O fenômeno da interlinguística instaura-se num contexto contemporâneo e reflete um processo contínuo de ruptura das fronteiras geopolíticas através das interconexões digitais que formam o ciberespaço, através dos contínuos fluxos de palavras, textos e sons que conectam indivíduos de todas as regiões do planeta. O chamado *netpanto* – uma espécie de multilinguagem específica das redes, surgida na Europa na década de 1990 - seria um exemplo concreto desta tendência de se superar o monolinguismo. O multilinguismo se manifestava especialmente em grupos de discussão que envolvem cidadãos de diversas nacionalidades.

Deste modo, pode-se dizer que a interlinguística torna-se um instrumento expressivo importante para a experiência transversal do sujeito contemporâneo, cada vez mais nômade, confrontado com culturas, códigos e línguas que não lhe parecem naturais, e para os quais tem de responder rapidamente; um indivíduo multi- e interlínque, enfrentando discursos, mensagens, nos lugares que vive ou visita, em línguas que desconhece ou que pouco conhece, mas que é impelido pelas circunstâncias a prover um sentido, ainda que preliminar. Um sujeito crescentemente conectado, reticular, imerso em interações ecrânicas que transbordam o espaço-tempo imediato circundante, atravessam sua situação, seu corpo e sua problemática pessoal, exigindo uma constante decodificação, multidisciplinaridade, constante aprendizado e capacidade de resposta imediata.

No campo pouco conhecido do misticismo, do esoterismo, das visões reveladas e mesmo da insanidade, parece-me que experiências interdimensionais que emergem na consciência, através de contatos da mente e da psique humanas com outras realidades, podem ser melhor expressas através de línguas estrangeiras ou de sua junção. Considerando-se que nestas situações a realidade revelada escapa do senso comum e revela-se de uma maneira sutil, imprecisa ou fugidia, o processo tradutório, no ímpeto de transformar a experiência num discurso palpável, recorre

a uma multiplicidade de códigos disponíveis ao sujeito, línguas e mídias diversas, palavras, sons, registros gráficos, desenhos, pinturas, mesmo fotografias.

Além disso, a interlinguística pode ser vista como (ou tornar-se um símbolo emergente para) um processo cultural de reconciliação entre opostos que se disputam no teatro da política, do terror e da guerra contemporâneos.

A interação, o diálogo e a conjugação de várias línguas num único texto apontam para uma dinâmica possível de reintegração de opostos, para uma *literotopia* na qual energias incomensuráveis, como duas línguas que (a princípio) se excluem como detentoras de um primado de significação, possam finalmente coexistir num mesmo espaço de textos e palavras.

Esta *litero* ou *semiotopia* indicaria que sistemas de signos aparentemente incomensuráveis podem, convenientemente, serem trazidos para uma arena comum, e se encontrarem como elementos de recriação de sentido para a poesia, a performance, o texto e, eventualmente, para o pensamento, a cultura, a política e mesmo a ciência, a Alterciência.

Arte Visionária

“A arte visionária reverbera contra nossos princípios e estabilidades, desafia nossas fronteiras no tempo e no espaço, sugerindo novos poderes da mente intuicional e novas possibilidades evolutivas.

São estes processos alquímicos, perpassando a luz do espírito, a energia do fazer e a matéria receptora, que permitem que o futuro mítico flua de seu universo intangível do sonho e da imaginação para o universo sensível da arte.

Um ser de uma dimensão desconhecida permanece atento e visível. Continuamente ilumina, observa, investiga o espaço que ocupamos diante dele.

Portador de uma luz dévica, mensageiro das distâncias cósmicas, ele irradia círculos concêntricos de energia revelando ao humano o futuro iminente do contato:

Aproximação !

Alproksimigo !

Um personagem se revela, torna-se visível, aparição consequente a uma vontade, a uma força supraconsciente atuante na mente coletiva. Sua presença etérica desencadeia um novo processo no campo do possível. A consciência é convocada a um despertar.

A contemplação desta imagem síntese induz a mente para a memória de um futuro, iminente. A arte visionária desempenha deste modo uma função primordial. Elevar a consciência para o fluir do tempo evolucionário, despertando o homem para os eventos fundamentais da transmutação cósmica.”

“A gente aprende para ter felicidade na vida”: interculturalidade, políticas linguísticas, estudos subalternos, pós-coloniais, decolo- niais e subversões epistêmicas

Paulo Daniel Farah

“A gente não aprende por aprender, mas para ter felicidade na vida.” A frase, de Izaque João, especialista em cosmologia, música e rituais religiosos kaiowá e professor em escolas indígenas do Mato Grosso do Sul, recorda-nos que o conhecimento deve promover benefícios a todas, todos e todes e convida a repensar abordagens e métodos de ensino considerando as diferentes motivações e maneiras de aprender.

Cabe, portanto, questionar: Como produzir e promover saberes para ficar bem e bem viver? Como gerar e difundir conhecimentos científicos de modos distintos daqueles dominantes, hegemônicos, por meio de outras epistemologias, não-eurocêntricas (ou ocidocêntricas, segundo o termo adotado pela pensadora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí) e que não sejam ideologicamente monolíngues nem regidas pela colonialidade? Como assegurar o desenvolvimento de pesquisas transdisciplinares?

Izaque João participou do debate “Ñande Arandu, Saberes indígenas” no âmbito do Projeto “Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis”¹ - apoiado pela Pró-Reitoria de Cultura e Extensão Universitária da USP, em parceria com a ONU -, que busca promover um mapeamento da relação entre espaços educativos e a sociedade, combater *fake news* e desenvolver estratégias para contrapor o alterocídio² e o epistemicídio que atingem es-

1 <https://saberesociedade.com.br> e <https://www.youtube.com/@saberesociedade/streams>.

2 Em *Crítica da Razão Negra*, o pensador camaronês Achille Mbembe critica o alterocídio, a constituição do outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objeto intrinsecamente ameaçador (MBEMBE, 2014, p. 26).

pecialmente grupos em situação de vulnerabilidade como negras e negros, indígenas, apátridas, refugiados e imigrantes, pessoas com deficiência e pessoas LGBTQIA+.

O sábio kaiowá, graduado em pedagogia, mestre em história e doutorando em antropologia social, defende outras possibilidades de relação com o conhecimento, em consonância com a proposta do Bem Viver (e em divergência com o modelo produtivista e consumista vigente), e ressalta a importância da diversidade linguística, na medida em que “a língua perpassa tudo isso”. Complementa Izaque: “Seria ótimo escrever dissertações e teses em guarani-kaiowá”³, uma das mais de 150 línguas indígenas (STORTO, 2019) faladas atualmente no Brasil e que resistiram ao massacre linguístico, epistêmico e físico promovido há séculos e à política de monolinguismo no país. Como se sabe, são urgentes políticas públicas - linguísticas e educativas - de reconhecimento das línguas indígenas e de sua utilização permanente e maciça em escolas e universidades, entre outros espaços educativos.

Faz-se necessário questionar a hierarquização das línguas e a ideologia monolíngue preponderante no Brasil, inclusive em espaços acadêmicos. Como se sabe, apesar de haver uma política de Estado marcada por ideais e práticas de monolinguismo e que, como consequência, projeta uma imagem monolíngue do Brasil, a realidade se mostra bastante distinta: há uma grande diversidade de línguas indígenas faladas pelas populações originárias, de línguas africanas inicialmente aportadas pelas pessoas escravizadas e trazidas à força ao Brasil, e de línguas de migração provenientes de localidades variadas como a África, a Ásia, a Europa e o continente americano.

Por certo, o fluxo crescente de deslocados no planeta nos últimos anos, que atingiu o número recorde de 100 milhões de seres humanos em maio de 2022 (de acordo com dados do

3 Uma experiência importante de reconhecimento de línguas indígenas como produtoras de conhecimento e de valorização da diversidade linguística (incluindo línguas não-indo-europeias), entre outras ações afirmativas, é a do Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL/FFLCH/USP), que estabeleceu parcerias com movimentos da sociedade civil desde seu início e alterou seu regulamento em 2020 para promover mais decolonização.

Acnur, a agência da ONU para refugiados) e acarretou a vinda de mais refugiados para o país, resultou na ampliação do número de línguas de migração no Brasil; são línguas sobretudo do Sul Global que acompanham a intensificação do deslocamento de pessoas do e para o Sul Global⁴. São línguas não-indo-europeias em muitos casos, africanas, indígenas e asiáticas, que demandam políticas linguísticas efetivas e pautadas pelo reconhecimento, pela valorização e pela incorporação da diversidade linguística. Por vezes, seus sistemas de escrita não utilizam o alfabeto latino, o que demanda compreender que não dominar a escrita latina não implica analfabetismo, mas indica alfabetização em línguas que utilizam outro sistema de registro. Trata-se este de um tema que importa particularmente aos estudos subalternos e aos estudos Sul-Sul; conseqüentemente, aos estudos contra-hegemônicos em geral.

De acordo com a intelectual indiana Gayatri Chakravorty Spivak, que afirma que a/e/os subalternizada/e/os são silenciada/e/os a todo momento, o subalterno só poderá falar quando puder se expressar na sua própria língua, com seu próprio sistema explicativo, com sua própria cultura. Se, para serem ouvidos, os subalternos tiverem de se utilizar de outros elementos, nunca serão ouvidos, jamais serão levados a sério (SPIVAK, 2010).

Nesse contexto, é fundamental que a universidade assumam um papel de protagonismo, no cenário nacional e internacional, em defesa do plurilinguismo. E cabe reconhecer as línguas como constitutivas do tripé ensino, pesquisa e extensão e propulsoras do fortalecimento da internacionalização e da gestão da universidade.

No *I Seminário sobre Políticas Linguísticas na USP*, realizado nos dias 10 e 11 de outubro de 2022 (na sala do Conselho Universitário) e de cuja organização participei, no âmbito do GT PoLínguas USP, discutimos na segunda mesa “O papel das línguas

⁴ O fato de que a circulação entre o Sul e o Norte Global é controlada, restrita e punível contribui para gerar assimetrias, desigualdades e injustiças diversas, incluindo as epistêmicas. Com efeito, na maioria dos casos uma pessoa nascida no Norte Global pode ir para o Sul Global sem nenhuma dificuldade; o contrário não se verifica.

na construção e difusão de conhecimento”. Também participaram da mesa o professor indígena João Machado, a professora da Faculdade de Medicina, Veterinária e Zootecnia (FMVZ/USP) Lillian Gregory e o estudante de pós-graduação de Guiné Bissau Ivo Alude Ié, que ressaltaram o fato de que não existe uma língua única que permita promover investigações científicas e estabelecer comunicação plena na sociedade (seja ela indígena, africana, sul-americana, asiática ou europeia); ao contrário, deve-se valorizar a diversidade linguística. Nesse sentido, faz-se essencial estimular o ensino de línguas relacionadas a estudantes de origens diversas a fim de promover a inclusão, o reconhecimento e a incorporação de suas línguas maternas em diversas instâncias de sua formação. E cabe propiciar acessibilidade linguística em suas várias modalidades, incluindo Libras.

Nos Grupos de Trabalho do *I Seminário sobre Políticas Linguísticas na USP*, aos quais se integraram representantes de 20 unidades da USP (na medida em que as políticas linguísticas não dizem respeito a uma área ou disciplina específica, mas afetam todos os campos do conhecimento), porém, foi possível confirmar que muitos programas de pós-graduação da USP adotam uma única língua exigida na proficiência: o inglês; há poucas disciplinas ministradas em outras línguas além do português; e não há mapeamento de dados das línguas que docentes e discentes estrangeiros conhecem. Na coleta de dados desse público na USP, descreve-se a língua da/o docente/discente com base no idioma oficial do país de origem, em vez de considerar a situação de pesquisadora/es que falam várias línguas e/ou não falam a língua adotada como oficial, comumente por critérios de colonialidade e rebaixamento de certos saberes e expressões. Recomendou-se, portanto, aperfeiçoar os sistemas da USP quanto à coleta de dados e ao registro de estrangeiros a fim de que se permita conhecer o plurilinguismo que caracteriza uma parte considerável desses investigadores, sejam docentes ou discentes. Pesquisadores de Angola e Guiné-Bissau citaram a situação linguística em seus países como exemplo, nos quais, além do português, há considerá-

vel diversidade de línguas. Segundo uma pesquisa divulgada pela Unesco em 2020, por ocasião do Dia Internacional da Língua Materna (criado em 1999 para promover a conscientização sobre o plurilinguismo e a diversidade cultural), a diversidade linguística está sob ameaça com o crescente desaparecimento de línguas no mundo; de acordo com a Unesco, 40% da população mundial não tem acesso à educação no idioma que fala ou entende.

É basilar promover a curricularização da formação linguística em uma perspectiva integradora do currículo, o revigorecimento da formação de professores e pesquisadores em línguas e em abordagens interculturais críticas, e a constante valorização e incorporação do plurilinguismo e da translinguagem.

Como disse o pensador kaiowá Izaque João, no debate “Ñande Arandu, Saberes indígenas”, em junho de 2022, “a língua é a seiva da cultura. Sem ela, não haveria razão de o povo existir. [...] A língua nativa vem no ato da formação da criança, de algum patamar celeste. O cacique diz que lá está o local das línguas”⁵.

Como um campo em construção, a Alterciência alia teoria e prática, conforme ensinam, entre outros, Paulo Freire e bell hooks, e incorpora plurilinguismo, translinguagem, interculturalidade crítica, transdisciplinaridade, saberes orais e escritos, aprendizados dos estudos subalternos, pós-coloniais e decoloniais, além de epistemologias do Sul, das frestas e das encruzilhadas.

Interculturalidade

Abdeljalil Akkari ressalta em alguns de seus textos, com destaque para “Educação intercultural no Brasil: entre o conservadorismo e transformações radicais”, que os projetos nacionais normalmente não contemplam nem abarcam a diversidade cultural (e, por conseguinte, a linguística). Com efeito, na afirmação da identidade nacional brasileira, na maioria das vezes pouco se

⁵ Disponível no Canal do projeto “Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis” (também conhecido como Saber e Sociedade) no Youtube: <https://www.youtube.com/@saberesociedade/streams>.

consideram os elementos indígenas e africanos e não se incluem os elementos árabes e muçulmanos; a ideia da europeidade aparece como oposta à da arabidade. Nos currículos de história, o modelo mais comum é o de história nacional, assim se observa dificuldade na tentativa de introduzir uma história multicultural.

Para Canen, a introdução da herança afro-brasileira (que deveria englobar os africanos e, no interior desse grupo, também os africanos muçulmanos escravizados e trazidos à força ao Brasil, sobre os quais pouco se estuda) no sistema educacional implica repensar a identidade nacional brasileira e problematizá-la de forma diferente (CANEN, 2000).

Akkari afirma que é necessário “compreender a educação intercultural no contexto mais amplo da cidadania crítica e democrática, e não meramente fazer uma apreciação contemplativa das riquezas de vários grupos étnicos” (AKKARI, 2015, p. 177).

De acordo com Fleuri (apud PIMENTEL, 2017, p. 206), a educação intercultural se preocupa com as relações entre seres culturalmente diferentes; não apenas na busca de apreender o caráter de várias culturas mas também para compreender os sentidos que suas ações assumem.

Com o intuito de valorizar e promover distintas formas de produção de saberes, faz-se necessário, com urgência, adotar abordagens de interculturalidade crítica (WALSH, 2009; AKKARI, 2015, 2003, CANEN, 1995), multiculturalismo (SILVA, 2010, CANEN, 2000, McLAREN, 1997), cidadania global (Unesco), epistemologias do Sul, ecologia de saberes. Em alinhamento com a relevância de uma educação intercultural no Brasil (AKKARI, 2015; FARAH, 2007).

Outro sábio kaiowá que participou do debate acima citado sobre saberes indígenas, no projeto “Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis”, no dia a dia conhecido como Saber e Sociedade, João Machado chamou a atenção para a “necessidade de uma educação intercultural, mais indígena”.

A interculturalidade é central na (re)construção de um pensamento crítico de/desde outro modo, precisamente por três razões principais: primeiro, porque está concebida e pensada desde a experiência vivida pela colonialidade, quer dizer, desde o movimento indígena; segundo, porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade; e terceiro, porque tem sua origem no sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem seu centro no norte global (Walsh, 2005, p. 25).

O conceito de interculturalidade, como explica Catherine Walsh no artigo “Interculturalidad y colonialidad del poder”, foi desenvolvido nas reivindicações sociais, por grupos subalternizados, como os movimentos indígenas e afrodescendentes.

Conhecer mais sobre indígenas e africanos, entre outras populações, no continente e no Brasil ajuda a promover a construção de relações que valorizam a interculturalidade, entendida como proposta de sociedade, como projeto político, social, epistêmico e ético voltado para a transformação estrutural e histórico-social.

A diversidade, representada entre outros por grupos indígenas, de populações negras, refugiadas e imigrantes, pessoas com deficiência e LGBTQIA+, traz inovação de paradigmas, com pluralidade de saberes, evidenciando-se a busca de bases epistêmicas necessárias ao desenvolvimento intercultural em perspectivas interculturais reconhecendo saberes historicamente silenciados. O conhecimento está em todos os lugares onde existem diferentes sociedades e culturas; assim são múltiplas as epistemes. A diversidade epistêmica comporta o patrimônio acerca da vida.

Para Acosta,

A visão de mundo dos marginalizados pela história, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na Natureza. (ACOSTA, 2016, p. 24-25)

Desde o século XV, a colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2000; Walsh, 2005) vem se consolidando, infiltrando-se no cotidiano de pessoas e instituições e estabelecendo classificações e zonas de não-ser e de ser, de subalternização e desumanização dos colonizados. Além disso, a colonialidade força uma divisão binária entre natureza e sociedade humana, rejeitando a diversidade. Nesse contexto, a decolonialidade como estratégia, ação e meta é assumida por algumas propostas e insurgências epistemológicas, entre as quais a interculturalidade.

De acordo com o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos,

ao estudar grupos sociais subalternos – em especial os que são vítimas de exclusões abissais –, a ciência moderna sempre foi uma ciência produzida por alguém de fora sobre alguém de dentro (a velha distinção entre *outsiders* e *insiders*), sendo este último concebido como objeto de investigação e provável fornecedor de informação, mas nunca de conhecimento (SANTOS, 2019, p. 220).

Nesse enquadramento, os europeus desejavam conhecer as populações de outras regiões, suas línguas e suas culturas com o intuito de representá-las e de evidenciar seu caráter “primitivo” e a conseqüente necessidade de civilizá-las e dominá-las. A conquista das culturas e das mentes das populações visadas mostra-se essencial para a missão colonial, como afirma Cheikh Hamidou Kane (1971)⁶. Mantém-se intensa na contemporaneidade a

6 *A aventura ambígua*, obra que aporta no título referência à experiência colonial, retrata “a África Ocidental Saheliana até o período de transição entre a dissolução final dos Estados islâmicos pré-coloniais na região e o pleno estabelecimento da administração colonial francesa como ponto de partida da narrativa. Além disso, Kane designa seu romance como um *récit* (ao invés de *roman*) presumivelmente para enfatizar sua base no fato histórico, ao passo que Hampâté Bâ apresenta sua obra como um relato verdadeiro de eventos vivenciados por um indivíduo autêntico” (IRELE, 2001, p. 87). Ainda a respeito da experiência colonial, desse encontro com o colonizador europeu, Abiola Irele afirma: “Pode-se dizer que a literatura africana obtém um interesse imediato pelo testemunho que oferece da preocupação de nossos escritores com os conflitos e dilemas envolvidos na dialética tradição/modernidade. Essa observação se baseia na simples premissa de que, como em muitas outras sociedades e culturas do chamado Terceiro Mundo, o impacto da civilização ocidental na África ocasionou uma descontinuidade nas formas de vida em todo o continente. Remete à observação de que a experiência africana de modernidade associada a um paradigma ocidental está repleta de tensões em todos os níveis da existência comunal e da apreensão individual” (IRELE, 2001, p. ix).

colonização epistêmica, como pesquisada por Edward Said, Franz Fanon, Achile Mbembe, Oyèrónké Oyěwùmí, Ngugi wa Thiong’o, Gayatri Spivak e Sueli Carneiro⁷, entre outra/e/os pensadora/es pós-coloniais, dos estudos subalternos e dos estudos decoloniais.

Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe afirma que

Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade. Sendo o bairro mais civilizado do mundo, só o Ocidente inventou um «direito das gentes». Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos. (MBEMBE, 2014, p. 27-28)

Essa visão ocidocêntrica ainda domina boa parte do Norte Global e também do Sul Global, incluindo universidades brasileiras, mesmo em áreas onde se esperaria menos dependência e submissão à colonialidade, como em segmentos dos estudos africanos e árabes.

Nesse contexto, e sempre, é fundamental olhar para a agência africana, afrodescendente, negra, indígena, árabe, indiana, sul-americana, de pessoas quilombolas, refugiadas, ribeirinhas, adeptas de religiões de matriz africana como candomblé, umbanda e quimbanda, LGBTQIA+, pessoas com deficiência, em situação de rua/calçada, entre outros grupos historicamente marginalizados. Não há dúvidas de que é preciso decolonizar o poder, o saber, o ser, a sexualidade, a biblioteca colonial, e promover outras epistemologias e reflexões críticas, incluindo mas não apenas aquelas vinculadas às populações citadas.

7 SAID, Edward W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 1990 [1978]; *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2011. FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Editora Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 1968 [1961]. MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014. OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004. THIONG’O, Ngugi wa. *Decolonizing the Mind. The Struggle for Cultural Freedoms*. Londres: James Currey, 1993. CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdades no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

É comum que as pessoas se confundam a respeito dos estudos anti-coloniais, subalternos, pós-coloniais e decoloniais. Por causa disso, cabem algumas explicações a respeito desses movimentos.

Os estudos anti-coloniais destacam a violência física, simbólica e epistêmica do colonialismo. Nesse contexto, promovem resistência e apoiam-se em pensadores como Franz Fanon (*Os Condenados da Terra; Pele Negra, Máscaras Brancas; L'An V de la Revolution Algerienne*) e Aimé Césaire (*Discurso sobre o Colonialismo*), que produzem obras emblemáticas antes que outros movimentos de subversão epistêmica tenham se formado e sido nomeados. Em comum com os estudos pós-coloniais e decoloniais, ressaltam-se as críticas ao colonialismo e à colonialidade (ainda que o termo/conceito não tivesse sido formalmente cunhado).

O teórico, psiquiatra e ensaísta Fanon e o poeta e teórico Césaire, ambos nascidos na Martinica, exercem um papel significativo nas reflexões pós-coloniais e decoloniais, de modo que a produção desses intelectuais serve de referência e inspira processos de desconstrução e revisão epistêmica em diversos campos do conhecimento.

Fanon (1925-1961), suas críticas ao colonialismo e ao eurocentrismo e suas afirmações sobre a necessidade de uma nova humanidade, de um pensamento novo, permeiam assim muitos debates posteriores, inclusive contemporâneos.

E não por acaso o pensador camaronês Achille Mbembe cita a obra *Discurso sobre o Colonialismo*, de Aimé Césaire⁸ (1912-2008), na epígrafe de seu livro *Crítica da Razão Negra*:

Não nos livraremos facilmente dessas cabeças
de homens, dessas orelhas cortadas, dessas
casas queimadas, dessas invasões góticas, deste
sangue fumegante, dessas cidades que se
evaporam pelo fio da espada.

⁸ Com o escritor e político senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Césaire foi ideólogo do conceito de Negritude.

Os estudos pós-coloniais

A teoria pós-colonial surgiu como um projeto de intervenção ética contra o domínio da visão eurocêntrica e como um novo campo de estudos, especialmente nos estudos literários e nos estudos culturais. Gerou reflexões relevantes produzidas por crítica/os e teórica/os literária/os, feministas, teóricos das artes, cientistas políticos e reformistas sociais.

Um dos principais nomes dos estudos pós-coloniais, por alguns considerado como seu fundador, o pensador palestino Edward Said é autor de *Orientalismo* (obra basilar publicada em 1978), *Cultura e Imperialismo* (que aprofunda o debate desenvolvido em *Orientalismo*), *Covering Islam* (que analisa discursos midiáticos que promovem estereótipos e incitam ao ódio contra árabes e muçulmanos), *The Question of Palestine* (acerca da ocupação da Palestina e dos mitos e abordagens orientalistas que ajudaram a “legitimar” violações sistemáticas de direitos humanos) e *Fora do Lugar* (sua autobiografia), entre outras obras.

Na obra *Orientalismo*, Said afirma que o Oriente foi uma construção teórica ocidental baseada em uma série de estereótipos reducionistas (sensual, vicioso, violento, tirânico, retrógrado, preguiçoso, irracional etc.) com o objetivo de construir uma cultura homogênea para melhor dominá-la, em nome de um Ocidente também idealizado. A desconexão com a realidade e a construção da imagem de um Oriente pelo Ocidente são corroboradas pelo subtítulo de diversas edições de *Orientalismo*, incluindo a brasileira: *o Oriente como invenção do Ocidente* e a francesa: *L'Orient créé par l'Occident*.

Said elabora uma síntese historiográfica das escolas europeias do orientalismo, em geral implantadas e financiadas com base em interesses coloniais e imperialistas – especialmente no caso do Reino Unido e da França, principais polos de produção orientalista até o fim da Segunda Guerra Mundial - e cujo objetivo não era o de aprender sobre a cultura, as sociedades, a economia e a política de populações não-ocidentais de maneira horizontal,

mas o de promover dominação e subordinação com o apoio de epistemologias europeias racistas e eugenistas sobretudo a partir do século XVIII. A própria distinção abstrata e pouco informativa entre Oriente e Ocidente, como o teórico palestino afirma em sua obra, já faz parte desse dispositivo que, a partir do século XX, será adaptado aos moldes acadêmicos estadunidenses.

O crítico literário e ensaísta destaca a resistência e a agência das populações sob jugo europeu e argumenta que “o que viam, de modo depreciativo e desqualificador, como ‘treva’ não europeia era de fato um mundo não europeu resistindo ao imperialismo, para algum dia reconquistar a soberania e a independência, e não, como diz Conrad⁹ de maneira reducionista, para restaurar as trevas” (SAID, 2006, p. 52-53).

Edward Said e Michel Foucault compartilham a compreensão de que o colonialismo não prevaleceu somente por meio do domínio físico e econômico, mas também por meio de aspectos discursivos e culturais; assim, a colonização não incide apenas em territórios físicos mas também em territórios simbólicos, mentes, culturas, saberes e poderes (o que, posteriormente, seria denominado colonialidade). Said afirma *em Cultura e Imperialismo* que

Em nossa época, o colonialismo direto se extinguiu em boa medida; o imperialismo, como veremos, sobrevive onde sempre existiu, numa espécie de esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais.

Nem o imperialismo, nem o colonialismo, é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como ‘raças servis’ ou ‘inferiores’, ‘povos subordinados’, ‘dependência’, ‘expansão’ e ‘autoridade’. E as ideias sobre a cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais (SAID, 2011, p. 43).

9 Joseph Conrad Autor do romance *Coração das Trevas*.

A consolidação e a expansão dos estudos pós-coloniais incluem a literatura afro-americana, a teoria e crítica literária em geral, a antropologia e os estudos culturais.

Os estudos subalternos

Inspirados no marxismo e no pós-estruturalismo, os estudos subalternos tornam-se um ramo da crítica pós-colonial. Sobretudo nas duas últimas décadas do séc. XX, os estudos subalternos (e os estudos pós-coloniais como um todo) se fortalecem, especialmente no então chamado Terceiro Mundo e no contexto da globalização.

A ideia de subalterno remete ao teórico italiano Antonio Francesco Gramsci, em seu artigo “Anotações sobre a história italiana”, publicado depois como parte do livro *Cadernos do Cárcere* (escrito entre 1929-35). Gramsci formula o conceito de subalterno apoiado nas teorias marxistas, utilizando-o para se referir aos setores marginalizados, às classes vistas como inferiores e aos grupos excluídos da sociedade, por fatores como cor, etnia, classe social, gênero, orientação sexual, religião etc.

Gramsci reflete sobre tensões de subordinação e autonomia das classes operárias, em seus processos de subjetivação política, e afirma que a única saída seria a subversão da hegemonia. A difusão do uso do termo subalterno ocorre tanto no discurso acadêmico quanto no político, e verifica-se um esforço teórico para elaborar sua conceituação.

Fundado por pensadores da Índia, mormente historiadores formados no Reino Unido nos anos 1980, o Grupo de Estudos Subalternos desenvolve o conceito de subalternidade tomando por base o estudo de populações e sociedades com processo histórico marcado pela colonização europeia, buscando problematizar e avaliar os impactos da experiência colonial nas subjetividades e identidades dos sujeitos.

Em interlocução com os estudos culturais e pós-coloniais, as pesquisas promovem uma crítica aos centros hegemôni-

cos de poder e às interpretações culturais etnocêntricas, que tomam como parâmetro a civilização ocidental. A partir da década de 1990, algumas de suas principais obras foram traduzidas para várias línguas e se converteram em fonte de inspiração e interlocução com outras correntes afins.

São nomes importantes dos Estudos Subalternos Gayatri Chakravarty Spivak, Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Tauraj Atabaki, Shahid Amin, Sumit Sarkar e Partha Chatterjee.

Historiador da Índia que editou vários textos do Grupo de Estudos Subalternos, Ranajit Guha migrou da Índia para o Reino Unido em 1959, onde atuou como *reader*. Seu objetivo central era escutar classes que não costumavam ser consideradas e minimizar o impacto da historiografia produzida pela ou sobre as elites, além de se desvencilhar do enfoque imperialista em vigor.

Pioneiro do movimento, no Prefácio de *Estudos Subalternos I*, em 1982, defende a necessidade de um estudo sistemático sobre a dominação e a subordinação na história e sociedades do Sudeste asiático. Nesse Prefácio de *Estudos Subalternos I*, descreve o subalterno como “a diferença demográfica entre a toda a população indiana e todos os que descrevemos como a elite” (GUHA, 1982, p. 4).

Outro historiador indiano que fez contribuições significativas para a história e a crítica pós-colonial e subalterna, Dipesh Chakrabarty é autor de *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (2000), obra que explora a relação entre história e teoria pós-colonial; *Habitations of Modernity: essays in the wake of subaltern studies* (2002); e “Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”, no qual questiona métodos da historiografia europeia e indiana e destaca os vínculos dos estudos subalternos com os pós-coloniais. Chakrabarty afirma que, no discurso histórico tradicional, a Europa seria a soberana de “todas as histórias” – incluindo a história da Índia ou de qualquer outra sociedade não-europeia. Todas essas histórias nacionais seriam variações de uma narrativa mestra, a narrativa da história da Europa, que reservaria a cada uma dessas histórias nacionais uma posição de subalternidade (CHAKRABARTY, 2000, p. 27).

Esse historiador indiano pondera que

Only “Europe”, the argument would appear to be, is theoretically (that is, at the level of the fundamental categories that shape historical thinking) knowable; all other histories are matters of empirical research that fleshes out a theoretical skeleton that is substantially “Europe” (Chakrabarty, 2000, p. 29).

Como se observa, somente a experiência europeia ou ocidental poderia ser pensada teoricamente. As outras, nesse raciocínio eurocêntrico, poderiam ser narradas como “estudos de caso”, variações de um modelo ou exemplos de fracassos históricos, segundo uma teoria centrada na ideia de “transição” para a modernidade (descrita sob o signo da completude, contraposta a diversas formas de incompletude). O cientista social indiano Arjun Appadurai (nascido na cidade cosmopolita de Mumbai) analisa a “ansiedade da incompletude” e a “angústia da incompletude” no livro *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva* (publicado originalmente em 2006), no qual argumenta que “as minorias num mundo globalizante são uma lembrança constante da incompletude da pureza nacional” (APPADURAI, 2009, p. 67) e alega que “a violência pode criar uma forma macabra de certeza” (APPADURAI, 2009, p. 16) quanto maior for a incerteza social. Nesse ensaio, descreve ainda o ideocídio como um fenômeno “em que povos, países e modos de vida inteiros são considerados perniciosos e estranhos à esfera da humanidade além de alvos adequados para o que Orlando Patterson chamou de ‘morte social’ (1982) em sua discussão sobre a escravatura” (APPADURAI, 2009, p. 88). Em suas obras, discorre sobre a modernidade (tema central para os estudos pós-coloniais e decoloniais) e a globalização; no ensaio *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (1996) recebeu críticas por pouco abordar aspectos da globalização como a violência, a exclusão social e a desigualdade.

Uma pensadora fundamental para os estudos pós-coloniais é Gayatri Chakravarty Spivak. Nascida em 1942 em Calcutá

(Índia), onde realizou seus estudos de graduação, em inglês, na Universidade de Calcutá, Spivak fez Mestrado e Doutorado em literatura comparada na Universidade Cornell (EUA).

Crítica e teórica literária e feminista, cofundadora do Instituto de Literatura Comparada e Sociedade e autora de *Pode o subalterno falar?*, Spivak, como integrante dos Estudos Subalternos, questiona o próprio grupo sobre a possibilidade de fala do subalterno nesse ensaio basilar. A pensadora adota o termo subalterno para se referir àqueles que foram excluídos do mercado global e capitalista e que não dispõem de uma representação política e legal que assegure seus direitos ante as classes dominantes.

Essa forma de opressão alicerça uma série de impeditivos para que os saberes produzidos por esses sujeitos sejam de fato manifestados e escutados, forçando-os a se manterem como referentes locais, tidos apenas como dotados de valor particular e não-universal, sendo úteis somente para aqueles que os produziram e, por isso, não aceitos no Norte Global.

Ao utilizar o verbo *can* na questão-motriz que intitula o livro (*Can the Subaltern Speak?*), prevalece a ambiguidade relacionada ao uso: a teórica indiana pergunta se o subalterno pode (no sentido de ter permissão para) falar? Ou questiona se esse subalterno pode no sentido de saber, conseguir, ser capaz de falar? Nos processos de inviabilização, apagamento e ocultamento de saberes, a capacidade biológica e o desejo de expressão não asseguram a possibilidade de escuta, e é função do intelectual ajudar a promover um mundo em que o subalterno, o oprimido, seja escutado, segundo Spivak (2010).

Os estudos decoloniais

Vinculados especialmente ao Grupo Modernidade/Colonialidade, a partir do final dos anos 1990, os estudos decoloniais estão associados, no primeiro momento, a uma rede transdisciplinar de teóricos latino-americanos que acreditam, como o nome do grupo indica, que não existe modernidade sem colonialidade.

Como se observará, a teoria decolonial propõe uma discussão crítica sobre as relações de poder que se estabeleceram no continente americano desde 1492, com o início da colonização europeia na região, que estaria na base da modernidade europeia.

Como marcos da formação desse movimento, normalmente se indicam dois eventos organizados em 1998: um debate acadêmico organizado pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander, na Universidade Central da Venezuela, para o qual convidou o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, o semiólogo argentino Walter Mignolo e os antropólogos Arturo Escobar, colombiano, e Fernando Coronil, venezuelano; e o *Congreso Internacional Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un diálogo postdisciplinario*, organizado em Binghamton (EUA) pelos costarriquenhos Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes, que haviam se aproximado do *Coloniality Working Group*, integrado por estudantes e professores vinculados à teoria do sistema-mundo. Entre outros, o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, Quijano, Dussel e Mignolo participaram desse Colóquio.

Um intelectual central neste debate é o sociólogo peruano Aníbal Quijano, que cunhou o neologismo “colonialidade” (do poder) para conceituar a realidade do padrão de poder em ex-colônias europeias na América Latina, que se mantinha basicamente o mesmo após a independência desses países colonizados.

No ensaio “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, Quijano sintetiza os eixos de sua prógona reflexão sobre a “colonialidade”:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo

su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. (QUIJANO, 2000, p. 281)

Como se nota, a colonialidade é descrita como mais estável e duradoura do que o colonialismo, em cuja matriz se estabeleceu. Neste e em outros ensaios, Quijano tece críticas ao poder mundial capitalista, colonial/moderno e eurocentrado com base na classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, biologicamente imaginada para categorizar e naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores.

A colonialidade do poder, assim, indicaria a maneira como se estrutura a dominação do centro sobre as periferias (do opressor sobre o oprimido, do colonizador sobre o colonizado, de acordo com a linha teórica adotada) com base em relações de raça (segundo a ideia descrita acima), de gênero e de classe. Nesse cenário, essa estrutura de hierarquia racial também é utilizada para estabelecer hierarquizações entre os saberes.

O giro decolonial expressa um conjunto de embates epistemológicos que vão de encontro com o modelo analítico racional eurocentrado e descrito como moderno.

Ainda que a rede de intelectuais decoloniais tenha se centrado inicialmente na América Latina, da mesma maneira que o movimento de pensadores pós-coloniais pesquisou mormente a Ásia e a África, na medida em que foi formado a princípio sobretudo por pensadora/es provenientes das antigas colônias britânicas ou francesas da Ásia, da Oceania e do chamado “Oriente Médio” - termo impreciso e questionável que preferimos substituir por OANA (Oeste da Ásia e Norte da África) -, esses grupos expandiram suas áreas de atuação, campos de conhecimento, objetos de pesquisa e integrantes ao longo dos anos.

A pensadora argentina María Lugones acrescentou o conceito de colonialidade de gênero às formas de colonialidade

do ser, do poder e do saber. Ao congregar reflexões teóricas da teoria feminista interseccional e da teoria da colonialidade do poder, Lugones propôs debates e estratégias para facear o que denominou sistema colonial moderno de gênero; em 2006, entrou para o Grupo Modernidade/Colonialidade.

Em *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel alertam para o perigo de a decolonialidade se tornar mais um modismo acadêmico do que um projeto real de mudança:

O descolamento do projeto decolonial da luta política das populações negras, caso se concretizasse, seria uma traição à própria decolonialidade. Esse é um risco que visualizamos quando diversos acadêmicos brasileiros começam a utilizar o título de decolonialidade nos seus trabalhos acadêmicos e, no entanto, não citam qualquer autor negro ou indígena, ou sequer têm qualquer relação com os movimentos sociais, limitando-se a dialogar com os membros da rede de investigação modernidade/colonialidade e com outros teóricos latino-americanos que falam a partir de uma perspectiva da população branca. Em outras palavras, a decolonialidade se torna mais uma moda acadêmica e menos um projeto de intervenção sobre a realidade (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOQUEL, 2019, p. 10)

Pensadora/o/es negra/o/es, africana/o/es, afrodiaspórica/os e indígenas na América do Sul, na África e em outras regiões têm promovido subversões epistêmicas e ampliado significativamente o debate por meio de conceitos, teorias, práticas, experiências e escrevivências. Conceição Evaristo, Sueli Carneiro, Petronilha Gonçalves, Lélia Gonzalez, Maria Beatriz Nascimento, Nilma Lino Gomes... Tentativas de apresentar uma lista não fariam jus ao dinamismo e à potencialidade desse movimento de renovação e transformação. No Brasil, e no mundo como um todo, é necessário promover o giro antirracista.

A construção de uma sociedade democrática num país como o Brasil exige esforços conjuntos das instituições a fim de que seja possível superar barreiras sociais e garantir que grupos

historicamente excluídos tenham força nos debates e nas tomadas de decisões. No âmbito educacional, os esforços recentes de inclusão de grupos sociais cujas histórias e saberes sempre estiveram à margem do conhecimento formalizado pelas instituições de ensino – como daqueles autodeclarados pretos, pardos e indígenas (PPI), entre outros grupos – trouxeram grandes desafios aos formuladores dos currículos, às práticas de ensino, ao modelo de gestão das instituições e aos programas de permanência estudantil. Como se sabe, essa geração que passa a ter acesso ao ensino – em muitos casos, como primeiro representante familiar em determinados níveis educacionais, como o ensino superior – é produtora de cultura e saber, e, por isso, propicia potencialidades que devem ser aproveitadas se a diversidade humana for - como deve ser - entendida como amplificadora de ideias e ações inovadoras em prol de uma sociedade mais justa, sustentável e democrática.

No que tange aos indígenas, a violência e a tentativa de invisibilização assolam a grande maioria desses grupos étnicos brasileiros cuja diversidade e riqueza cultural têm sido singularizadas na categoria genérica “índio”, que permeia o imaginário brasileiro, evocando a ideia de pessoas que vivem nuas em matas e/ou de pessoas que perderam a identidade em decorrência do contato com não-“índios”. A primeira imagem é reproduzida nas escolas, ganhando destaque no Dia do Índio, quando crianças são pintadas e ornamentadas com penas, com frequência caricaturando e reduzindo a diversidade indígena. Por outro lado, a imagem de indígenas que perderam a identidade tem sido construída com base no modo de ser de grupos que vivem nos interstícios de culturas não-indígenas, das quais assimilam bens materiais e simbólicos. O fato de usarem componentes eletrônicos, utensílios domésticos e automóveis, por exemplo, tem sido considerado equivocadamente como perda de identidade. Dessa forma, diferentes maneiras de ser, de pensar e de representar são desprezadas e inferiorizadas, inclusive na presença de indígenas em escolas de todo o país.

Acerca de indígenas, importa ainda ponderar que a invasão de terras tradicionais, o não-reconhecimento de terras

identificadas, os ataques a populações indígenas, o assassinato de lideranças e a elaboração de uma narrativa que constrói a imagem de indígenas como pessoas sem história, sem presente nem futuro, têm se constituído como estratégias discursivas muito frequentes nos últimos anos, notadamente (mas não apenas) entre 2019 e 2022, em meio a cortes de verbas destinadas à pesquisa, à cultura e aos direitos humanos (entre outras áreas fundamentais) e das tentativas do governo federal de desmonte da educação.

No que diz respeito às pessoas com deficiência, há uma tradição de segregação dessa população em instituições especializadas, com regime de internato, que geralmente possuíam escolas especiais anexas, o que perdurou no Brasil até a segunda metade do século XX. Segundo as máximas eugenistas, as pessoas ditas “anormais” necessitavam de acompanhamento educacional continuado, diário e sem intervalo de férias, possibilitando o devido treinamento de suas habilidades (LOBO, 2008) em direção à construção de um corpo produtivo. Nesse contexto, o acesso à educação deveria ser negado a todas as pessoas consideradas incapazes de serem treinadas. A própria ideia de uma “anormalidade” dos corpos com deficiência produz relações desumanizantes (COURTINE, 2013), que põem em xeque a capacidade de pessoas com deficiência produzirem conhecimento ou possuírem saberes válidos, o que justifica a permanência das escolas enquanto espaços de controle, disciplinarização e correção de corpos, aos moldes da análise foucaultiana, no século XXI (ROCHA, 2018). No Brasil, segundo a Pesquisa Nacional de Saúde de 2019, estima-se que 8,4% (17,3 milhões) das pessoas maiores de 2 anos de idade tenham ao menos um tipo de deficiência; em sua maioria, são mulheres, pessoas pretas e pardas (IBGE, 2019). Enfrentam dificuldades para acessar serviços de saúde, educação, cultura, assistência social, para se empregarem e participar socialmente (FIORATI e ELUI, 2015), o que coloca as pessoas com deficiência entre as mais empobrecidas dentre as populações pobres (BELZUNEGUI-ERASO et al., 2018; PEREIRA et al., 2021).

Como se verifica, historicamente, o direito das pessoas com deficiência à educação foi negado, e a trajetória desse setor

da sociedade brasileira tem sido, sistematicamente, obstruída. A ausência e o tratamento inadequado das pessoas com deficiência nas escolas e nas universidades têm duas consequências: em primeiro lugar, lesiona o direito dessas pessoas a uma formação educacional adequada e, em segundo, impossibilita a presença na escola e na universidade de toda a diversidade presente na sociedade brasileira.

Nas escolas de São Paulo, populações brancas e não-brancas recebem atendimentos escolares distintos, de acordo com uma pesquisa que chama atenção para a urgência no atendimento e acolhimento a estudantes brancos e não-brancos. Dados coletados em julho de 2020 pelo IBGE revelam um cenário preocupante de exclusão de populações não-brancas. No estado de São Paulo, durante os primeiros meses da pandemia, de 703.325 alunos não-brancos matriculados, 101.400 não tiveram nenhuma atividade escolar durante a pandemia (o que equivale a quase 15%). Ao passo que os dados apontam um atendimento escolar melhor para alunos brancos. No quadro de 955.094 estudantes brancos matriculados, um total de 76.074 estudantes (em torno de 8%) não receberam atividades escolares. Nos estados do norte do país o quadro se agrava.

Há marcos importantes na luta pela superação desses cenários: Os artigos 215 e 216 da atual Constituição Brasileira (1988) reconhecem a contribuição dos grupos indígenas e afro-brasileiros como fundamental à formação do país. Com base nisso e na demanda de movimentos negros, movimentos indígenas, sociais e de estudantes, as Leis Federais 10.639/03 e 11645/08 determinam a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena de modo que estabelecem diretrizes para a prática de uma educação antirracista com um alcance para além do espaço escolar. Esse dispositivo jurídico propõe uma reorientação pedagógica no conteúdo e na metodologia, com base no ensino de história e cultura(s) africana(s) e afro-brasileira(s) no sistema educacional do país.

Na USP, o Núcleo de Apoio à Pesquisa (NAP) Brasil África promove, desde 2013, o curso “Diálogos e Resistências: a

África no Brasil e o Brasil na África” (ampliado, revisado e publicado em um livro homônimo), voltado sobretudo a educadora/es. Com uma abordagem interdisciplinar, trata de questões ligadas à história da África; da produção literária e artística de africanos (incluindo literaturas africanas em árabe e em *‘ajamī*), assim como daquela realizada por brasileiros ligados às matrizes culturais africanas; da arte africana; de aspectos do tráfico de escravizados que estão na base da formação da sociedade brasileira; dos relatos de viagem sobre o continente africano; da oralidade e da escrita; de propostas de relação com regiões do continente africano elaboradas no presente; das relações entre Brasil e África; de abordagens interculturais na educação e de sequências didáticas e suas potencialidades no ensino sobre África e Brasil, entre outros temas.

Como afirmou a professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (Ufscar), relatora do parecer do Conselho Nacional de Educação (CNE) a respeito da lei 10.639 e primeira mulher negra a integrar o CNE, na mesa-redonda “Dez anos da Lei 10.639/03: balanços e perspectivas”, promovida em 16 de setembro de 2013 pelo NAP Brasil África (e disponível no canal desse NAP no YouTube):

A história dos negros e a história dos povos indígenas são centrais na construção do Brasil. Mas o que a gente tem como centro ensinado ainda hoje? É a história a partir do Ocidente, que exclui e considera menor essa história (...) A lei 10.639 corrige uma distorção histórica. Existe uma história central na construção deste país, que é a dos africanos, que foram trazidos obrigados para cá, e a dos brasileiros. Todos os brasileiros têm que conhecer todas as histórias. Então, já que não conhecem (...) precisa de uma política pública (...) A história e a cultura afro-brasileira e africana quer novos significados sobre a história do Brasil, sobre a história das pessoas negras, sobre o significado da cultura na vida das pessoas. (GONÇALVES E SILVA, 2013)

A demanda por acesso e conhecimento da dinâmica e da complexidade do patrimônio intelectual, cultural, material

e imaterial africano, afro-brasileiro e indígena se insere em um rol de políticas públicas contemporâneas que visam à subversão epistêmica, ao combate ao racismo e à redução da violência¹⁰ (em suas múltiplas formas, incluindo a epistêmica) contra a população negra e indígena no Brasil.

A universidade tem papel fundamental nesse processo, não só na proposição de ideias que possibilitem essa mudança, como também na pesquisa acerca do modo como o processo tem sido feito. Nesse mesmo contexto, cabe destacar as políticas de ações afirmativas, que vêm se expandindo na graduação e na pós-graduação, ainda que vagarosamente e apesar de alguns grupos negacionistas. Nesse cenário, destaca-se, entre outros, o Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da USP, que destinou, em 2022, 80% das vagas para candidatas(os) autodeclaradas(os) negras(os), pessoas com deficiência, pessoas trans, indígenas e pessoas em situação de refúgio, apátridas e portadoras de visto humanitário. A cada ano, alternadamente, há reservas de 80% ou 50% das vagas. O PPGHDL tem adotado ainda outras ações afirmativas, em parceria com a sociedade civil, incluindo mas não apenas alterações no regulamento, ações voltadas a grupos historicamente excluídos e organização de palestras, debates e seminários sobre o tema.

No campo das políticas educacionais voltadas às pessoas com deficiência, uma série de normas legais e infralegais foram implementadas no país buscando construir uma educação mais diversa e para todos. A Constituição de 1988 (BRASIL, 1988) e a Lei nº 8.069 de 1990 (BRASIL, 1990), que institui o Estatuto da Criança e do Adolescente, reiteram a ideia de uma educação para todos, sem qualquer tipo de discriminação, tendo especial impacto no cotidiano de pessoas com deficiência e de suas famílias, que encontram substrato legal que lhes permitia sair das instituições de educação especiais ou asilares e lutar pelo direito de frequentar as escolas regulares de forma equânime. A Lei nº 8.742 de 1993

10 Nos últimos anos, cresceu também a intolerância religiosa no país, principalmente aquela contra religiões de matriz africana. Como afirma Sidnei Nogueira na obra *Intolerância religiosa*, “o racismo religioso tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã” (NOGUEIRA, 2020, p. 30).

(BRASIL, 1993) compromete estados e união com a matrícula de estudantes com deficiência em escolas regulares e institui o Benefício de Prestação Continuada como uma medida de apoio à permanência estudantil.

A temática das migrações internacionais como questão política, social, cultural e de direitos humanos traz para o centro das discussões inúmeros desafios e potencialidades para as sociedades e para os espaços educativos. Na última década, os fluxos de refugiado(a)s¹¹, deslocado(a)s¹², migrantes¹³ e apátridas¹⁴ têm aumentado significativamente. Ao final de 2021, o número de pessoas deslocadas por guerras, violência, perseguições e abusos de direitos humanos chegou a 89,3 milhões (um crescimento de 8% em relação ao ano anterior e bem mais que o dobro verificado há dez anos), segundo o relatório “Tendências Globais”, uma publicação estatística anual da agência da ONU para refugiados.

Há urgência na produção de um esforço educacional que promova rupturas no que se refere a como, com quem, para quem e com qual finalidade a educação é pensada.

11 São pessoas que se encontram fora do seu país por causa de fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, opinião política ou participação em grupos sociais, e que não podem (ou não querem) voltar para casa, de acordo com a Convenção das Nações Unidas de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados. Posteriormente, definições mais amplas passaram a considerar como refugiados as pessoas obrigadas a deixar seu país devido a conflitos armados, violência generalizada e violação maciça dos direitos humanos. Disponível em: <https://bibliasp.org/informacoes-sobre-refugiados/>. Acesso em 15 jun.2022.

12 São indivíduos que podem fugir de casa por razões similares às dos refugiados (conflitos armados ou perseguições, violações de direitos humanos), mas dentro de seu próprio país; portanto, continuam, legalmente, sob a proteção de seus próprios governos, mesmo que esse governo seja, muitas vezes, a causa de sua fuga. Disponível em: <https://www.msf.org/br/o-que-fazemos/atuacao/refugiados-e-deslocados-internos>. Acesso em: 15 jun. 2022.

13 São indivíduos que escolhem se deslocar não por causa de uma ameaça direta de perseguição ou morte, mas principalmente para melhorar sua vida em busca de trabalho ou educação, por reunião familiar ou por outras razões. À diferença dos refugiados, que não podem voltar ao seu país, os imigrantes podem continuar a receber a proteção do seu governo. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/2015/10/01/refugiado-ou-migrante-o-acnur-incentiva-a-usar-o-termo-correto/>. Acesso em: 15 jun. 2022.

14 São pessoas que não têm sua nacionalidade reconhecida por nenhum país. A apatridia ocorre por várias razões, como discriminação contra minorias na legislação nacional, falha em reconhecer todos os residentes do país como cidadãos quando este país se torna independente (secessão de Estados) e conflitos de leis entre países. A apatridia, às vezes, é considerada um problema invisível, porque as pessoas apátridas muitas vezes permanecem invisíveis e desconhecidas. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/quem-ajudamos/apatridas/>. Acesso em 16 jun.2022.

Nesse âmbito, faz-se fundamental refletir sobre a oralidade e a ancestralidade como formas de produção e transmissão de conhecimento (FARAH, 2021, 2007, 2001). Releva não menosprezar ou subestimar a importância da oralidade em sociedades sul-americanas, árabes e africanas¹⁵, conforme apontaram sábios como o malinês Amadou Hampâté Bâ e o guineano Djibril Tamsir Niane, que participaram da redação da obra basilar *História Geral da África*, publicada a partir de 1980 sob os auspícios da UNESCO e com a organização do historiador burkinês Joseph Ki-Zerbo.

A autobiografia do pensador Hampâté Bâ (1900-1991), intitulada *Amkoullel, o Menino Fula*, revela a trajetória desse mestre da transmissão oral e reitera a força da “oralidade deitada no papel” (FARAH, 2021, p. 113). A obra aborda a realidade das sociedades africanas a partir de uma visão interna, de conhecimento endógeno, que vai de dentro para fora dos fenômenos e revela a África-sujeito, a África portadora de propostas em valores diferenciais e modelo para um devir. Hampâté Bâ é autor da frase “Na África, quando morre um ancião, é toda uma biblioteca que se queima”, que expressa a importância da transmissão oral de conhecimentos no continente e a sensação de ouvir um sábio africano relatar suas experiências: é como se vários livros se abrissem, com uma profusão de detalhes, para ampliar a voz de histórias, de tradições e da ancestralidade.

Em um mundo que vive sob a égide da modernidade (e, portanto, da colonialidade) europeia (e do Norte Global como um todo), é fundamental que haja produção de conhecimentos no Sul Global.

Concebidas “como um campo de desafios epistêmicos que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo”

15 No ano de 2018, realizei um pós-doutorado no Egito que incluiu uma viagem ao Sudão com o objetivo de recolher narrativas orais, pesquisar acervos e observar confrarias sufis. Na ocasião, foi possível constatar mais uma vez que não há paradoxo algum em considerar narrativas orais e escritas na produção e na transmissão de conhecimento; em contextos africanos e árabes, e num movimento crescente de novos paradigmas também em outros espaços, as fontes orais e escritas não são vistas como excludentes, mas como complementares.

(SOUSA SANTOS e MENEZES, 2009, p.12), as epistemologias do Sul denunciam a supressão de saberes.

As epistemologias do Sul, com base numa ecologia de saberes que não concede privilégios discursivos a nenhuma forma de saber, buscam superar a hegemonia epistemológica do Norte Global. O Sul Global pode e deve oferecer resistência contra o sofrimento humano sistemático, a exploração e a marginalização dos sujeitos subalternizados, o colonialismo e o capitalismo, já que “a produção intelectual ocidental é de muitas maneiras cúmplice dos interesses econômicos internacionais do ocidente” (SPIVAK, 1985, p. 20).

Jean Comaroff e John L. Comaroff afirmam na obra *Theory from the South or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*, que

O pensamento iluminista ocidental, desde o início, se posicionou como a fonte do aprendizado universal, da Ciência e da Filosofia, em maiúsculas; concomitantemente, considerou o não-ocidente – de modo variado conhecido como o mundo antigo, o oriente, o mundo primitivo, o terceiro mundo, o mundo subdesenvolvido, o mundo em desenvolvimento e agora o Sul global – primordialmente como um lugar de sabedoria paroquial, de tradições antiquárias, de maneiras e meios exóticos. Acima de tudo, de dados não processados. Esses outros mundos, em suma, são tratados menos como fontes de conhecimento refinado do que como reservatórios de fatos brutos: das minúcias históricas, naturais e etnográficas a partir das quais a euromodernidade poderia moldar suas teorias testáveis e verdades transcendentais, seus axiomas e certezas, suas premissas, postulados e princípios. Assim como capitalizou as “matérias-primas” não-ocidentais – materiais ao mesmo tempo humanos e físicos, morais e médicos, minerais e feitos pelo homem, culturais e agrícolas – ostensivamente agregando valor e refinamento a eles. Em alguma medida, isso continua a ser o caso. Mas e se, e aqui está a ideia em forma interrogativa, invertermos essa ordem das coisas? E se subvertermos o andaime epistêmico sobre o qual ele está erguido? E se postularmos que, no momento presente, é o Sul global que oferece uma visão privilegiada do funcionamento do mundo em geral? Que é daqui que nossa compreensão empírica de seus lineamentos, e nosso trabalho teórico para explicá-los, é e deve vir, pelo menos em parte

significativa? Que, ao sondar o que está em jogo nele, podemos ir além do binário Norte-Sul, para desnudar os processos dialéticos mais amplos que o produziram e sustentam. (COMAROFF; COMAROFF, 2012, pp. 1-2)

No Brasil, a abordagem multicultural adotada frequentemente é a assimilacionista, que promove a integração na sociedade pela incorporação à cultura hegemônica e pela deslegitimação de saberes e línguas de grupos historicamente subalternizados. “Não se mexe na matriz da sociedade, procura-se assimilar os grupos marginalizados e discriminados aos valores, mentalidades, conhecimentos socialmente valorizados pela cultura hegemônica. No caso da educação, promove-se uma política de universalização da escolarização, todos são chamados a participar do sistema escolar, mas sem que se coloque em questão o caráter monocultural presente na sua dinâmica” (CANDAU, 2008, p. 50). Vera Candau identifica um “projeto de construir uma cultura comum e, em nome dele, deslegitimar dialetos, saberes, línguas, crenças, valores ‘diferentes’, pertencentes aos grupos subordinados, considerados inferiores explícita ou implicitamente” (CANDAU, 2008, p. 50).

Segundo Michel Foucault, os domínios de saber se formaram pelas práticas políticas, e sua crítica se configura a partir do que denomina os “saberes sujeitados”: “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais”; “toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores” (FOUCAULT, 1999, p. 11-12). A insurreição dos saberes sujeitados evidencia os discursos englobadores, a hierarquia neles contida, as estratégias do poder e a possibilidade tática de sua utilização como forma de resistência.

A percepção de que o conhecimento produzido em escolas, universidades e outros centros não responde a problemas enfrentados por grupos vulneráveis e historicamente marginalizados, como negras e negros, indígenas, refugiados e imigrantes, pessoas com deficiência, entre outros, conforme demonstra o

projeto “Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis” (parceria USP/ONU), contribui para a desvalorização da educação entre esses grupos; observa-se uma visão de que a educação não traria respostas efetivas a temáticas de relevo para esses grupos. Trata-se de um desafio importante: o de sensibilizar as pessoas (estudantes, sobretudo, mas também professores) sobre as potencialidades que o conhecimento pode aportar. Ao mesmo tempo, é necessário abrir as portas para outros modos de elaborar conhecimento e suas linguagens, bem como incluir as diferentes possibilidades de pensar e representar nos processos de formação de pesquisadores e professores.

Transdisciplinaridade

A Alterciência defende a importância de, com base em uma perspectiva transdisciplinar/interdisciplinar, elaborar estratégias éticas para que populações afrodescendentes, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, imigrantes, refugiadas, apátridas, africanas e outras possam ser escutadas e para que suas narrativas e saberes sejam incorporados pela e na universidade em todos os níveis.

A interdisciplinaridade (discutida na Unesco desde 1981) e a transdisciplinaridade emergem como modo de ruptura das linhas demarcatórias das disciplinas, com seus métodos e orientações próprios, que devem ser rompidos e reconstruídos ou até mesmo superados. Nesse campo fronteiro entre áreas distintas do conhecimento é possível construir novas formas de ser e de agir. E nesse momento se delinea uma nova episteme, um conhecimento transdisciplinar decolonial, como sugere Maldonado-Torres.

Por certo, a produção de saberes na contemporaneidade demanda uma forma radical de interdisciplinaridade, como aponta o historiador de Burkina Faso Joseph Ki-Zerbo. Em *História Geral da África*, Ki-Zerbo afirma que a interdisciplinaridade

deveria conduzir a um projeto interdisciplinar, e nenhuma disciplina se beneficia de uma abordagem individual da realidade densa e emaranhada do continente africano. Segundo o autor, as fontes da história da África, por exemplo, são nitidamente complementares; cada uma delas, isolada, transmite apenas uma imagem imprecisa do real, que a intervenção de outras fontes pode ajudar a definir. Nessa lógica, com uma orientação decolonial e interseccional, criamos no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL), vinculado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), a disciplina “Práticas e pesquisas interdisciplinares”.

Reflexões pandêmicas sobre a ciência

A partir de 2020, a pandemia de Covid-19 evidenciou uma crise na relação da sociedade com o conhecimento científico, mas também enfatizou a relevância da ciência para combater *fake news* e preocupações fantasiosas. A ciência como um todo e a universidade pública passaram a sofrer ataques de toda sorte com motivação política. A atuação destacada das universidades, com reconhecimento da sociedade, fez com que os esforços em desprestigiar a ciência e a universidade pública tivessem de se conter.

Não obstante a universidade ter reagido, empreendendo esforços e ocupando um lugar de destaque na produção de conhecimento diretamente ligado à pandemia, ainda há muito o que fazer para melhorar a relação da sociedade com o conhecimento científico.

Um conceito importante nesta reflexão é o de letramento científico, utilizado para avaliar o nível de compreensão do discurso científico por parte da população em geral ou por grupos sociais específicos e seu uso instrumental no cotidiano, ou seja, a utilização do pensamento e dos conhecimentos científicos na tomada de decisões pessoais e coletivas. Um sujeito cientificamente letrado é capaz de (i) explicar fenômenos cientificamente,

(ii) avaliar e planejar investigações científicas e (iii) interpretar dados e evidências científicas, de acordo com as três competências utilizadas no PISA para mensurar o letramento científico dos estudantes.

Como se verificou a partir de 2020, outra pandemia foi vivenciada: a da onda de desinformação que envolveu a Covid-19 e a ciência. A desinformação sobre a doença e sobre as vacinas e a proliferação de *fake news* se espalharam entre grupos historicamente marginalizados na sociedade brasileira, como refugiada/o/es¹⁶ e imigrantes, negra/o/es e indígenas. Em vários casos, as *fake news* - impulsionadas pelo governo federal - atrapalharam ou inviabilizaram a imunização, o que se tornou uma das principais ameaças às campanhas de vacinação. Além disso, as incertezas trazidas pela pandemia agudizaram questões candentes sobre desigualdades sociais, racismo, xenofobia e sexismo.

Iniciamos o texto com alguns questionamentos que balizaram esta reflexão. Sabemos que se trata este de um debate permanente, assim registramos inquietações que devem mobilizar os fazeres científicos nesta construção coletiva com a sociedade: O que se aprendeu com a pandemia? Como reduzir os processos de desumanização, indiferenças e opressões com base nas experiências vivenciadas durante a pandemia? Como assegurar cada vez mais o estreitamento das relações entre a universidade e a sociedade, especialmente os grupos vulnerabilizados?

Nessa busca do conhecimento, que as palavras do professor e pesquisador kaiowá possam ecoar e reiterar que “a gente não aprende por aprender, mas para ter felicidade na vida”. E que prevaleçam os princípios de Bem Viver, *‘assabiya* (العصبية) e *Ubuntu*.

16 No trabalho de orientação voltado a refugiada/o/es, imigrantes, apátridas e população em situação de rua/calçada no centro de pesquisa, cultura e ações sociais Bibli-ASP, que atua em parceria com a USP, foi possível observar vários relatos – em línguas como crioulo haitiano, árabe, espanhol, wolof, francês e inglês, além do português – de pessoas que tinham inquietações com efeitos fantasiosos da vacinação, por causa da disseminação de *fake news*. Nesse contexto, os grupos de orientação contribuíram significativamente para controlar e até mesmo reverter esse processo.

Referências

ABU-LUGHOD, JANET L. *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *No seu pescoço*. Editora Companhia das Letras, 2017.

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

AKKARI, Abdeljalil; & SAMPAIO, S. Ethnicité et éducation interculturelle au Brésil [Ethnicity and intercultural education in Brazil]. In A. Gohard-Radenkovic, D. Mujuwamariya, & S. Perez (Eds.), *Intégration des “minorités” et nouveaux espaces interculturels* (pp. 153–170). Paris: L’Harmattan, 2003.

AKKARI, A., & PAYET, J.-P. *Transformations des systèmes éducatifs dans les pays du Sud. Entre globalisation et diversification*. Bruxelles: De Boeck, 2010.

AKKARI, Abdeljalil. Educação intercultural no Brasil: entre o conservadorismo e transformações radicais. *cadernoscenpec*, v.5, n.1, São Paulo, p.159-182, jan./jun. 2015.

AL-MALLAH, Bachár Akram Jamíl. *تاريخ الإسلام في إفريقيا*. Amman: Dár al-Fikr, 2014.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

BÂ, Amadou Hampâte. *Aspects de La civilisation africaine*. Paris: Presence africaine, 1972.

BÂ, Amadou Hampâte. *Sur les traces d’ankoullél l’enfant peul*. Paris: Actes Sud, 1998.

BELZUNEGUI-ERASO, A.; PASTOR-GOSÁLBEZ, I.; PUIG-ANDREU, X.; VALLS-FONAYET, F. Risk of exclusion in people with disabilities in Spain: determinants of health and poverty. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, v. 15, n. 10, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.3390/ijerph15102129>>. Acesso em: 20 fev. 2022.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

BHABHA, Homi. *The location of culture*. Londres e NY: Routledge, 1994

BRASIL, Lei nº 8.742. Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS). Brasília: DF, 1993.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. 292 p.

BRASIL. Decreto nº 10.502, de 30/09/ 2020. Institui a Política Nacional de Educação Especial: Equitativa, Inclusiva e com Aprendizado ao Longo da Vida. Brasília: MEC; 2020. <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/decreto-n-10.502-de-30-de-setembro-de-2020-280529948>.

BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente no Brasil. Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília, 1990.

BRASIL. Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva. Brasília: Ministério da Educação; 2008. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/politicaeducuespecial.pdf>.

CANAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*. v. 13 n. 37 jan./abr. 2008.

CANEN, A. Educação multicultural, identidade nacional e pluralidade cultural: tensões e implicações curriculares. *Cadernos de Pesquisa*, n. 111, p. 135-149, 2000.

CANEN, A. Teacher education and competence in an intercultural perspective: a parallel between Brazil and the UK. *Compare*, v. 25, n. 3, p. 227-37, 1995.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdades no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Habitations of Modernity: essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Theory from the South or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. Londres e Nova York: Routledge, 2012.

COURTINE, J. J. *Decifrar o corpo: pensar em Foucault*. Petrópolis: Vozes, 2013.

DIAGNE, Souleymane Bachir; JEPPIE, Shamil (org.). *The Meanings of Timbuktu*. Cape Town and Dakar: HSRC e CODESRIA, 2008.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres (contos)*. Nandyala, 2011.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: Edufba, 2008 [1952].

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [1961].

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Diálogos e resistências: a África no Brasil e o Brasil na África*. São Paulo: Edições Bibli-ASP, Publicações NAP Brasil África/USP, 2021.

FARAH, Paulo Daniel Elias. Combates à xenofobia, ao racismo e à intolerância. *Revista USP*, [S. l.], São Paulo, n. 114, p. 11-30, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/142365>. Acesso em: 2 jun. 2022.

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Islã: Arte e Civilização*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil, 2011.

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo o que*

é espantoso e maravilhoso: estudo de um relato de viagem bagdali. Rio de Janeiro, Argel, Caracas: BibliASPA, Fundação Biblioteca Nacional, Bibliothèque Nationale d'Algérie e Biblioteca Nacional de Caracas, 2007.

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Islã*. São Paulo: Publifolha, 2001.

FIORATI, R. C.; ELUI, V. M. Social determinants of health, inequality and social inclusion among people with disabilities. *Rev Lat Am Enfermagem*, v. 23, n.2, p.329-336, fev. 2015.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1968,

História Geral da África. 2.ed. rev. 8 volumes. Brasília: UNESCO, 2010.

GUHA, Ranajit (ed.). *Subaltern Studies I: Writing on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HUMAN RIGHTS WATCH. “Eles ficam até morrer”: Uma vida de isolamento e negligência em instituições para pessoas com deficiência no Brasil. [S.l.], 2018. 87 p. Disponível em: <https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/brazil0518port.pdf>. Acesso em 18 jun.2022.

IBN BATTUTA. *Rihla: Obra-prima das Contemplações sobre as Curiosidades das Civilizações e as Maravilhas das Peregrinações*. Tradução de Paulo Daniel Farah. São Paulo: Edições BibliASPA, 2009.

IRELE, F. Abiola. *The African Imagination: Literature in Africa & the Black Diaspora*. New York, NY: Oxford UP, 2001.

JANNUZZI, G. Algumas concepções da educação do deficiente. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Campinas, v. 25, n.3, p.9-25, 2004. <<http://www.revista.cbce.org.br/index.php/RBCE/article/view/235/237>>.

KI-ZERBO, J. *História Geral da África I - Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

LOBO, L. F. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MARTINS, Paulo Henrique. Norte e Sul como referências para uma Ciência Social Global: Transdisciplinar, Antiutilitarista e Pós-Colonial. *Revista TOMO*, n. 31 (2017): jul./dez.

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

McLAREN, P. *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

OIT; ONU et al. Youth and COVID-19: Impacts on Jobs, Education, Rights and Mental Well-being. Global Survey Report, 2020. Disponível em: https://www.ilo.org/global/topics/youth-employment/publications/WCMS_753026/lang--en/index.htm, acesso em 10 mai.2022.

ONU Brasil. Pandemia interrompe educação de mais de 70% dos jovens no mundo. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/pandemia-interrompe-educacao-de-mais-de-70-dos-jovens-no-mundo/>>, acesso em 17.set.2022.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. CODESRIA Gender Series. Volume 1. Dakar: CODESRIA, 2004.

PEREIRA, S.O.; OLIVEIRA, J.T.; VASCONCELLOS, M.S.; Santos, D.N. Deficiência e transferência de renda diante da síndrome congênita do Zika vírus. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, v. 25, p. e200144, 2021.

QUIJANO, ANÍBAL e IMMANUEL WALLERSTEIN. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Vol. XLIV, núm. 4, 1992: 583-591.

QUIJANO, ANÍBAL. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*. VI, no. 2, Fall/Winter, Special Issue. 2000a: 342-386.
QUIJANO, ANÍBAL. ¿Bien vivir?: entre el 'desarrollo' y la Des/Colonialidad del poder. *Ecuador Debate*. No. 48, 2011: 77-87.

QUIJANO, ANÍBAL. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Quito: Editorial El Conejo, 1990.
QUIJANO, ANÍBAL. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. Edgardo Lander (ed). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: FACES/UCV UNESCO, 2000: 281-348.

ROCHA, E.F. Terapia Ocupacional e Educação: questões atuais e perspectivas futuras. In: ROCHA, E.F.; BRUNELLO, M.I.B.; SOUZA, C.C.B.X. Escola para todos e as pessoas com deficiência: contribuições da terapia ocupacional. São Paulo: Hucitec, 2018, p.16-27.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978].

SAID, Edward. *The question of Palestine*. Nova York: Times Books, 1979.

SAID, Edward. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Nova York: Vintage Books, 1981.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward. *Fora do Lugar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Almedina. SA, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart de Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STORTO, L. *Línguas indígenas: tradição, universais e diversidade*. Campinas: Mercado de Letras, 2019.

THIONG'O, Ngugi wa. *Decolonizing the Mind. The Struggle for Cultural Freedoms*. Londres: James Currey, 1993.

UNESCO. *Educação para cidadania global: preparando alunos para os desafios do século XXI*. Brasília: Unesco, 2015.

UNICEF, Division of Data, Analytics, Planning and Monitoring. *Nova York: UNICEF, 2021*. Disponível em: <<https://data.unicef.org/resources/children-with-disabilities-report-2021/>>, acesso em 18 maio 2022.

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND (UNICEF). *The State of the World's Children 2013: Children with disabilities*. Nova York: UNICEF, 2013. Disponível em: <<https://www.unicef.org/reports/state-worlds-children-2013>>, acesso em 18. Mai.2022.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. In: *Seminario Interculturalidad y Educación Intercultural*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. La Paz, 9-11 de marzo de 2009.

Apresentação do Caderno temático sobre “O conhecimento das sociedades autóctones na perspectiva pós-colonial”

Luciana Soares da Silva

Há muito tempo estruturamos nossa sociedade com base em uma história única, refletindo crenças e pontos de vista que não dão conta do todo. Mais do que isso: deturpando e apagando, muitas vezes voluntária e conscientemente, saberes, vivências, culturas e costumes de quem é considerado “o outro”, para quem sobram os estereótipos e a desvalorização.

Nesse sentido, a sociedade brasileira tem como pilar uma estrutura colonial fincada nos privilégios da branquitude, privilégios que tentam sempre determinar a música que é boa, a espiritualidade que é a correta, os modos e costumes adequados, quem vai dar aula na universidade ou não, quem vai comandar o ataque e quem vai ser atacado... Quem vai existir e quem vai apenas sobreviver.

Diante desse cenário, identificamos indígenas e negros como esses “outros”, cujos saberes são, no mínimo, desconsiderados e, frequentemente, censurados.

Que tipo de acalanto costumávamos ouvir em nossa infância? Que influências tinham, do que falavam? Que imaginários e que subjetividades ajudaram a construir? Mais: com que livros e contações de histórias somos educados? Sobre quais cosmovisões lemos neste nosso mundo letrado?

Digam: negros e indígenas que chegam a ser adultos têm quais direitos trabalhistas? Que direitos acadêmicos? Não apenas em teoria, mas na prática, digam! Que direitos à felicidade e ao

sono tranquilo? Que direitos a construir uma família? O que têm, por certo, é a necessidade de desenvolver mecanismos de sobrevivência: às piadas, às rejeições, às dificuldades de inserção nos ambientes de trabalho e em outros grupos. Têm o exercício constante de resistir à exaustão e à vontade de desistir.

Neste ponto, é importante mencionar que justamente os saberes e as vivências descartados pelas formas hegemônicas de conhecimento são os que significam resistência para negros e indígenas. O candomblé, o conhecimento das ervas, os tambores, o feminino que se aquilomba, que educa, que habilmente luta contra diferentes autoritarismos. Sim, a resistência dos saberes negros e indígenas, apesar da colonização, é a responsável pela construção, em grande parte, do bem-estar, da saúde e da resistência desses diferentes grupos, que se movimentam às margens, contrapondo-se, em uma perspectiva altercientífica, ao padrão patriarcal, branco, colonial e capitalista. E é justamente desses saberes que o caderno temático “O conhecimento das sociedades autóctones na perspectiva pós-colonial” vai tratar nos textos “Quem acalanta esta terra?”, “Literatura negra infantojuvenil contemporânea e o conhecimento contra-hegemônico”, “As práticas discriminatórias nas religiões de matriz africana”, “O toque dos tambores e a dança na liturgia do Candomblé como proposição terapêutica para o bem-estar mental”, “Sobrevivência, existência e resistência feminina através da prática da magia”, e “Da inserção à exaltação: a urgência da reestruturação organizacional”

Quem acalanta esta terra?

Isabel Mattos Schmidt

“Uma criança no escuro tomada de medo tranquiliza-se cantarolando [...] Esta é como o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos”
(DELEUZE & GUATTARI, Mil Platôs 4) ¹

Somos significados pelos outros, por uma língua; desde antes de nascermos, no ventre materno, já identificamos os sons de fora, do exterior.

O Acalanto, esse ninar que embala, cria imagens e fantasias que amenizam ou dão vazão aos medos, não tem respostas ao enigma que é viver, é uma linguagem que te leva ao submundo dos sonhos, pensada para adormecer e aquietar a alma. Segurança e insegurança.

Opostos que se atraem entre o estar acordado e adormecido, consciente e inconsciente; amor e ódio, coragem e medo, luz e escuridão... Passado e presente, criança e adulto; ao cantar para a criança, o adulto canta para si mesmo as cantigas que escutava quando pequeno. Linguagem de escuta, de contato, de afeto; leva a um tempo não linear e a pensar o acalanto em sua subjetividade, que agora, com as leituras decoloniais que me atravessam, constroem a ideia de: *Quem acalanta essa Terra?* - mãe.

Ritmos que param o tempo, que voltam no tempo, que se perdem e se encontram, perseguem um passado alimentando um presente-futuro. Identidade constituída por vozes que te fizeram sonhar, dormir para acordar. Recordar. Singular e plural; é

¹ Disponível em: <<https://razaoinadequada.com/2017/03/12/deleuze-ritornelo-e-o-jazz/>>. Acesso em: 7 ago. 2022.

uno e é geral. Códigos. Labirintos de *incertidumbres*. Vai o som do acalanto deixando marcas que a palavra não consegue evocar plenamente, torna-se necessário o contato de corpo e alma; no instante pleno em que o acalanto faz adormecer os medos da mãe, que torna forte sua criança. Uma tradução da escuta; ouvir para calar, a-cala-nto; um canto qualquer. “...*nuestros pueblos se echaron a dormir durante un siglo y mientras dormían le robaron y ahora andan en andrajos*” (PAZ, 1991, p.3).

Cantando, ninando, acalantando; los ninguneados² desafiam a mortalidade do tempo; é princípio e fim. Evitam a contaminação e a degeneração, alerta sereno para manter suas raízes, da Terra conhecida, amada, agora assim dominada.

Colonizam, resistem, insistem? Cantam histórias, perpetuam tradições, preservam saberes, memórias; de uma terra sofrida, em suas entranhas mexida, tocada, ferida; de povos invisibilizados, colonizados, escravizados, subjugados, negados em sua realidade social, linguística e cultural. Cantar perpetua sua existência, solta a voz calada, conecta tempos, invade mentes e corações.

A enunciação da palavra ganha em si mesma valor de ato simbólico: graças à voz ela é exibição e dom, agressão, conquistista, e esperança de consumação do outro; inferioridade manifesta, livre da necessidade de invadir fisicamente o objeto de seu desejo, o som vocalizado vai de interior a interior e liga, sem outra mediação, duas existências (ZUMTHOR, 1997, p. 14-15).

Tradução. Tradição. O mito que está em mim e que vejo no outro e no outro. Espelhos.

Tempo Outro...

Perfeita América, assim construída, inventada, colonizada, onde nasce a modernidade, em 1492 com o Des-cobrimen-to. Assim nomeada, transfigurada, silenciada, explorada, perdida em si mesma, encontra-se esta terra, território, América diversamente latina, tantos rostos Encobertos.

2 Disponível em: <<https://guata.com.br/los-nadies/>>. Acesso em: 7 ago. 2022.

Mãe Pátria, Pátria Mãe; Mãe Terra, Pátria é Terra, território. Então mãe é terra ou território?

Grosfoguel (2010, p. 16) nos apresenta o sistema mundo, capitalista, colonial, moderno, ocidental, cristão, patriarcal; que explora terra, homem e natureza; que inventa o racismo para poder melhor explorar aos homens não brancos, usa do racismo para dominar índios, negros, mestiços... mulheres. Mulheres e Terra, tornando-as território, propriedade. A incerteza do moderno, a cultura do esquecimento do que era antigo e imóvel, rechaçado pela ideia do novo. Sem respeitar o próprio passado se vê como ser superior, avançado em relação a outras formas de vida consideradas inferiores, imaturas, subdesenvolvidas.

E todos esses não seres passam a pertencer, assim, a uma mesma categoria, minimizando a liberdade de imaginação e expressão própria de todo ser. Terra conquistada, território demarcado, terra invadida, deflorada Abya Yala³.

Quem acalanta esta Terra?

Depois dos mares e terras agora a conquista de plantas, animais e corpos. E é então o negro trazido escravo para esta América, latina. A invisibilidade da crueldade, barbárie, a violência irracional da escravidão como instituição aceita e justificada; “mito sacrificial” (DUSSEL, 1993, p.153).

Coisificados, mercadorias, membros de raça alguma. O mapa da América se tingem de negro. Trans-terradados, resistem, criam uma nova cultura, sincrética. Guardam em uma “caixinha” o cordão umbilical dos filhos nesta nova terra nascidos, com a esperança de um dia retornar a sua Terra mãe África para ali enterrá-lo; pois acreditam que é a Terra a mãe que nutre, mas a sua terra natal, não a estranha, estrangeira (DUSSEL, 1993, p.155). Terra e Mãe; união pelo cordão umbilical, ligação por meio de sons, experiência, formas diversas de sentir, que irão direcionan-

3 Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento. Disponível em: <<https://iela.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>>. Acesso em: 5 set. 2022.

do o ritmo da vida nesse caminhar juntos, homem e natureza; cordão agora “cortado”.

Ressignificando-se, misturando costumes dos colonizadores com personagens do folclore africano, assim introduzidos e perpetuando a cultura vão criando vínculos por meio da “mãe negra”, a ama de leite, que sustenta e faz adormecer aos filhos da casa grande com vozes da senzala. Personagens esses que passam a fazer parte das canções de ninar trazidas de suas terras pelos portugueses; saci pererê, tutu marambá, boi da cara preta, acalantos agora afro-brasileiros.

Então a mulher negra escravizada, explorada, muitas vezes violada; de corpo e alma cansada, embalava ao som da cantiga de ninar a sua vida desolada, afeto protetor, força da terra mãe distante lembrada, adormecia assim a criança.

Tutu Marambá
Não venha mais cá
Que a mãe do menino
Te manda matar
*(Domínio Público)*⁴

A contenda interior resulta em insegurança e indecisão... Como outros/as que vivem em mais de uma cultura, recebemos mensagens múltiplas, muitas vezes contrárias. O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural... Ela pode ser jogada para fora da ambivalência por um acontecimento emocional intenso e, geralmente, doloroso, que inverte ou resolve a ambivalência. Não estou certa exatamente como. É uma atividade que acontece subconscientemente. É uma atividade feita pela alma (ANZALDÚA, 2005, pp. 705-706).

Dussel nos mostra no epílogo do livro 1492 “los rostros múltiples del pueblo uno”, desvenda los “muchos rostros”, la “otra-cara” da modernidade. Entre eles a dos mestiços, filhos e filhas

⁴ Revista *África e Africanidades*, ano 2, n. 8, fev. 2010. Disponível em: <www.africaeaficanidades.com.br>. Acesso em: 11 jun. 2022.

de la Malinche, mãe índia e pai espanhol, nem indígena, nem europeu; sem identidade. “*El mestizo no quiere ser indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega... pero no nos indica cuáles fueron las causas de esa separación y negación de la Madre, ni cuándo se realizó la ruptura*” (PAZ, *apud* Dussel, 1993, p. 156). Esse Outro, porém, ao mesmo tempo a maioria de nós mesmos, latinos mestiços, em torno de quem vai se construindo o que chamamos América Latina, luso-hispânica; vive em seu corpo a figura contraditória da modernidade; sendo a raça majoritária, não será sobre ele, o mestiço, que se contará a história. Não sofreu como o índio e o escravo africano, mas é igualmente oprimido, eurocentrado, dividido entre dois mundos, oprimido e opressor; moderno com imaginário ancestral.

... La herida colonial, y al hecho de que la herida colonial es escalar - las consecuencias de la colonialidad, del ser y del saber, han sido diferentes para las poblaciones provenientes de África que para las provenientes de Europa y las ya existentes en Abya Yala en el momento en que llegaron europeos voluntarios y forzados africanos - Puntualizaba yo en el diálogo que la herida colonial afecta no sólo a africanos e indígenas, sino también a la población “blanca”, en criterios locales del sur (MIGNOLO, 2009, p. 18).

Segundo Grosfoguel (2010, p. 36), o conceito de colonialidade não é outra coisa que identificar as relações de poder em escala global que nascem da expansão do colonialismo e se internalizam na subjetividade dos indivíduos, em seus corpos, estruturas sociais, instituições e, mesmo, eliminando-se o controle administrativo múltiplo e hierárquico, a colonialidade do poder não desaparece, se mantém intacta.

*Frère Jacques, frère Jacques,
Dormez-vous? Dormez-vous?
Sonnez les matines! Sonnez les matines!
Din, dan, don. Din, dan, don.*

Independência criolla, dos filhos dos conquistadores, nascidos na colônia, educados na metrópole; pés e coração no sul, olhos e mente no norte, entre emoção e razão, sem descolonização. Colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza. E segue a Terra – Mãe dominada, abusada, violada e sempre explorada sob a mira do poder de quem detém nas mãos o direito constituído de ser o patrão, proprietário, governante, mandatário, capitalista, burguês... continua assim oprimindo, silenciando, subjugando o camponês, marginal, favelado; qualquer cor, mesma raça; natureza, animal. *Quem, quem acalanta esta Terra, mãe?* Mediadores da nova ordem neocolonial, capitalismo industrial; dependência global, levam “rio abaixo” os sonhos do projeto emancipador. Independência ou maior dependência? “... *la lengua de la conquista fue también la de la contra conquista, y sin la lengua de la colonia no existiría la lengua de la independencia*” (FUENTES, 1993, p. 31).

Na canção de ninar a dualidade do amor maternal, carinho e ameaça, realidade e fantasia, céu e terra; vida e morte... ao mesmo tempo mostra-se amorosa e dominadora, suave e docemente avisa: não se rebele, te olho, te cuido. Vem a cantiga atravessada de religiosidade... Mãezinha do céu:

*Mãezinha do céu, eu não sei rezar;
Eu só sei dizer: «Quero te amar»
Azul é teu manto, branco é teu véu
Mãezinha, eu quero te ver lá no céu (2x)
Mãezinha do céu, em tua proteção
Oh, guarda meus pais e a todos os meus irmãos!*

*Azul é teu manto, branco é teu véu
Mãezinha, eu quero te ver lá no céu (2x)*

Busco por outras cosmovisões, sei que o tempo e a roda da vida não andam para trás, mas penso podermos reverenciar

formas de vida que foram ao longo dos anos apagadas, invisibilizadas, vistas e contidas como não próprias para o desenvolvimento e o progresso (necessários) para seguir o projeto civilizatório que deixava para trás “Nuestra América”, Abya Yala. Pindorama.

Penso: e se Colombo aqui não tivesse chegado?

Seríamos atrasados e sem educação, sem regras ou leis, sem juízo ou religião?

Bárbaros, nada modernos, atrasados, selvagens, será?

Reflito: palavras de vidro? São transparentes, frágeis? Refletem. Barbaridade pode ser algo incrivelmente bom em um contexto e terrivelmente mau em outro. Pode ser muito bem visto em um e mal visto em outro. Está bom, barbaridade! Frase que escutava referente a um doce, uma comida, um momento especial; expressão comum quando era criança lá nos pampas. Mas barbaridade pode ser um ato violento cometido por alguém, bárbaro, que, nesse caso, se diz: que barbaridade! Uma acusação, uma barbaridade; é um bárbaro.

Por ejemplo, para acabar con “la barbarie” y asegurar el avance de “la civilización”, sucesivos gobiernos (administraciones de esos estados) continuaron el avance sobre los territorios de pueblos indígenas, distribuyeron sus tierras entre los grupos de poder político y económico de los que formaban parte, y encargaron a la Iglesia Católica la “salvación de las almas” de los sobrevivientes de esos pueblos despojados de territorios; a los que también se les prohibió hablar sus lenguas, practicar sus formas de espiritualidad y sostener sus sistemas de alimentación y salud (MATO, Daniel, 2020.)

Bárbaros quem? Bárbaro seria aquilo que nos diz Daniel Mato (2020) sobre a quebra das estruturas que se transformassem em “palavras floresta”, que vingassem a semente do antirracismo e deixassem de ser apenas frágeis ideias nos currículos; não basta que povos indígenas e negros sejam lembrados e estudados apenas nos dias a eles dedicados, dia do índio, dia da consciência negra...

Boi, boi, boi
Boi da cara preta
Pega essa menina que tem medo de careta...

Bicho-papão, Cuca, Boi da cara preta, bárbaros que estão nas cantigas que embalam as crianças... que crescem e descobrem que sim eles existem na vida real; estão por toda parte se manifestando por meio de práticas nem sempre explícitas, nos “ismos” sociais, nas formas de escravidão moderna, na falta de respeito aos direitos humanos, em tantas mazelas que assolam a vida moderna... que afrontam o próprio tempo da infância.

Acabam assim por desvendar o mistério e desvelar a cara destes “bichos-monstros” das cantigas...

Y si negro no se duerme
Viene diablo blanco
Y sale comen la patita
Yakapumba Yakapumba
Apumba Yakapumba Yakapumba Yakapumba

Parece mais fácil acreditar em bicho-papão do que na escravidão. Hoje em pleno séc. XXI presenciamos o comércio e o tráfico de pessoas, prostituição e pedofilia, pobreza, miséria, fome, feminicídios, matança por terras e corpos, devastação da natureza, tragédias ambientais, intolerância. A naturalização de uma realidade que não é vista, melhor encontrar o alento no que não é óbvio e que, apesar de sabermos não existir, assusta mais que a incontestável e absurda cena diária que nos é apresentada pela mídia, som e imagem que, apesar de estar ali, já não comove, virou trivial, normal; estamos “adormecidos” como quando para nós cantarolavam: Bicho-papão, sai de cima do telhado... Quem são os monstros de hoje?

Desde la Antigüedad, el monstruo es un ser que forma parte de la naturaleza con el mismo derecho que cualquier otro, si bien contradice el orden habitual, llama la atención sobre su propia forma o función para cumplir un mandato divino. La palabra monstruo procede del verbo latino moneo, -ere, que significa ‘avisar’, ‘mostrar’, ‘hacer pensar’. Para eso precisamente existen los monstruos, se creía hasta bien entrada la Edad Moderna (CRIADO, 2019, p. 5).

Bárbaro seria ver as transformações da universidade em busca de um currículo novo, enegrecido, indianizado, comunitário, subalterno, ladino, latino... de fazer prático, de pesquisa que traga resultados não de mais pontos no Lattes, mas mudança nos pontos violados das comunidades, pessoas, natureza; que levem a um ponto de equilíbrio, equidade, igualdade; barbaridade!

Ele (Daniel Mato) fala de mudança universitária, eu (Isabel Mattos) penso transformação na base, lá no jardim de infância; os extremos, os telhados de vidro; frágeis, professores(as), educadores(as) aqueles que, quando usam do discurso transparente, tornam as palavras um reflexo; iluminam.

Vai-te papão

Vai-te embora do telhado

Deixa o menino

Dormir sossegado

É tempo de acordar a criança, é tempo de levantar, é tempo de voltar o olhar para a escuta atenta, pensar quem são estes que ficam “em cima” dos telhados, desfazer medos, enfrentar subjetividades, acelerar as mudanças nestas estruturas que já não comportam os muitos que estão saindo desse tempo adormecido. É tempo de outros cantarem, tempo de cura, de acalanto; chega desse pranto, em tempo, somos diversos, pluridiversos, pluriculturais, somos movimento, corpos que bailam ao som dos tambores, ao som da batida do pé no chão, somos roda, rizomáticos, o que faço atinge ao outro, e ao outro... rede de conexões, uma só

comunidade: pertencemos a esta TERRA, a mãe-natureza. Gaia! Pachamama! Em um UNI-VERSO, sem fim!!!

SEM FIM... E sem começo.

Sigo perguntando: Quem acalanta esta Terra?

E você, qual acalanto cantaria para tua Terra-mãe?

Nota autobiográfica: Sou educadora infantil, formada no magistério, denominado normal, nada científico, em 1976 e depois de algumas tentativas de burlar meu desejo interno passando por cursos variados, cheguei na pedagogia da UFRGS onde me formei em 1984; trabalhei desde sempre com os pequenos, na pré-escola, por os muitos lugares onde andei até que em 1993 com um filho pequeno e longe de qualquer familiar me vi sem trabalho, inventei uma escola e as pessoas acreditaram nela, e com ela sonhei educação quase nada tradicional, até 2013, quando se fecharam as portas. Moro em Foz do Iguaçu e tive aqui a oportunidade de fazer uma segunda graduação na UNILA e voltei aos bancos escolares nesta que dizem ser a melhor idade. Vivo em eterna desconstrução!

Sou Isabel e tenho muitos sonhos.

Referências bibliográficas

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(3): 320, set.-dez. 2005.

CRIADO, Arturo Martín. Monstruos que guardan la casa. In: *Revista de Folklore Fundación Joaquín Díaz*, n. 447, p. 4-19, maio 2019.

DUSSEL, Enrique. *1492 – O Encobrimento do Outro – a origem do mito da Modernidade*. Conferências de Frankfurt. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FUENTES, Carlos. *Tres discursos para dos aldeas*. Fondo de Cultura Económica – Colección Popular, México, 1993.

GROSFOGUEL, Ramon. La descolonização de la economía política. *Cuaderno de Investigación*. Universidade Libre de Colombia. Bogotá: Editorial Kimpres, 2010.

MATO, Daniel. *El Caso George Floyd y el Racismo en los sistemas e instituciones de educación superior*. Unesco, junho, 2020. Disponível em: <<http://www.iesalc.unesco.org/2020/06/24/el-caso-george-floyd-y-el-racismo-en-los-sistemas-e-instituciones-de-educacion-superior/>>. Acesso em: 4 jun. 2022.

MIGNOLO, Walter. *La idea de America Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial* *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276, primer semestre 2009.

PAZ, Octavio. *Posdata*. 24ª ed., México: Siglo Veintiuno, 1991

//////

Literatura negra infantojuvenil contemporânea e o conhecimento contra-hegemônico

//////

Luciana Soares da Silva

*Enquanto os leões não contarem as suas histórias, os contos de
caça seguirão glorificando os caçadores.*
(Provérbio hauçá)

A história do negro começou em África antes da escravidão. Bem antes. Éramos professores, contadores, engenheiros, arquitetos, conhecedores de ervas, desenhistas, artistas, médicos, griôs. Entendíamos do plantio e dos alimentos, das estações do ano e do movimento dos astros, de criar os filhos, os sobrinhos e os filhos dos vizinhos, como comunidade. Tínhamos valores civilizatórios, culturas, línguas, dezenas e dezenas de línguas. Sabíamos sobre sonhos e sobre prosperidade, mas não da prosperidade que se iguala a dinheiro e rapidamente resvala para a dicotomia bem e mal. Almejávamos mais, buscávamos a prosperidade que se entende como harmonia, boa saúde, amigos, família, poder criativo.

Então o Ocidente determinou que a cor da nossa pele era motivo de má distinção: falta de inteligência, de caráter, de dor, de sentimentos, de alma. Tudo para nos explorar. Extermi-naram muitos dos nossos, sugaram os nossos conhecimentos e o nosso trabalho, esforçaram-se bastante em propagar ciências eugenistas, políticas de aniquilação e de branqueamento. Criminalizaram nossa resistência, uma a uma. Suicidou-se? Covarde! Quando na verdade o suicídio fazia parte da batalha... Fez música? Vagabundo! Cultivou a fé em seus ancestrais? Pedras! Jogou capoeira? Cadeia!

Esses são os conceitos naturalizados em nossa sociedade, porque tudo aquilo que servia e serve para nos manter unidos e com consciência de nossa negritude só é bom para o Ocidente quando é o não negro que faz. Esse é o conhecimento arraigado e demonstrado nas piadas, nas (não) contratações de pessoas negras em empregos formais, na não promoção para cargos de poder, nas histórias contadas nas novelas, na dificuldade dos relacionamentos, na dureza dos (não) atendimentos médicos, na publicidade, na produção de brinquedos, nos saldos das contas bancárias, na divisão centro-periferia. E nos livros.

Nossa produção de livros tem forte viés eurocêntrico, em todas as suas etapas. Funciona assim: brancos são donos dos meios de produção, brancos escolhem autores brancos, ilustradores e fotógrafos brancos para se retratarem, brancos elegem temas que agradam aos brancos para publicar. Brancos também definiram o início da grade curricular das escolas como um Caminho Suave para branco passar, determinando uma produção de livros didáticos em que essa fórmula se repete à exaustão. O que foge disso que se contente com o lugar de curiosidade, o lugar do exótico, no boxe do canto inferior da página.

Temos, portanto, toda uma história escrita por mãos brancas. Acontece que a desvalorização das histórias e culturas negras tem sérias e negativas consequências para a presença do negro na sociedade até hoje, por mais avanços que ensaiemos. Foram quase quatro séculos de escravização e desvalorização de nossos traços, de nossos saberes, de tudo o que é negro, um estrago que ainda não foi possível reverter.

É assim em todos os âmbitos – somos seguidos e assassinados no supermercado, vistos com desconfiança e barrados na porta giratória do banco, “confundidos” e entendidos como prestadores de serviços gerais a caminho da nossa aula de medicina, considerados sujos por nosso cabelo e “ordenados” a cortá-lo –, mas vou me atentar aqui ao caso dos livros.

Em nossa sociedade letrada, isso aparece nos livros, por exemplo, pela ausência das histórias e culturas negras, sobretudo

anterior à escravização, fazendo crer que o negro nasceu escravo, que nossa história começou ali. Também está nos livros pela ausência de personagens negras ou pela presença de personagens negras estereotipadas, em histórias muito mal contadas – tanto no texto quanto nas imagens, com o negro como preguiçoso, desonesto, pouco inteligente, feio, mal-agradecido etc.

E tudo isso tem a ver com a construção do imaginário que naturaliza a condição de subalternidade dos corpos negros em nossa sociedade, com o imaginário que ordena o nosso genocídio.

Neste ponto, cabe delinear algumas escolhas. Sou descendente de meu pai negro com minha mãe que vem dos tupis-guaranis, mas falo aqui de negros porque foi minha pele negra, meu cabelo crespo e meu nariz grande que primeiro me fizeram entender a necessidade de racializar as discussões, mesmo quando eu ainda não usava esses termos. E falo de livros, porque tenho toda uma vida em meio a livros, desde quando, criança, me encantava com certos imaginários, me esforçava para adaptar outros em minha cabeça ou simplesmente não conseguia ler Monteiro Lobatos, mesmo sem elaborar bem o porquê. Falo de livros e de negros porque trabalho há vinte anos no mercado editorial, mas que negros vi nos livros que ajudei a produzir? Escrevendo, ilustrando, editando, pesquisando imagens, revisando? Sinto que não chegou a 1%, o que tornava, e ainda torna, meu trabalho sempre mais árduo e árido e solitário.

Eis que, em 2003, foi promulgada a Lei 10.639, após muita luta do Movimento Negro brasileiro. Essa lei estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileiras nos ensinos fundamental e médio. Ela foi atualizada pela Lei 11.645, de 2008, que incluiu o ensino da história e da cultura dos povos indígenas brasileiros.

Diante da existência de um número limitado de obras que tratavam desses tópicos, editoras de todo o país, a grande maioria sem nenhum autor negro ou livros de temáticas negras com histórias bem contadas em seus catálogos, partiram em uma

corrida para publicar novos títulos que pudessem embasar o cumprimento da referida lei, num primeiro momento publicando traduções de autores estrangeiros e, mais recentemente, acolhendo alguns intelectuais negros.

Ponto agora mais um pouco da minha trajetória, a decisão de começar a contar histórias e, mais ainda, de contar apenas histórias negras com protagonismo negro positivo. Adoto o adjetivo “positivo” pela necessidade de ainda separar o joio do trigo, neste início dos anos 2020, sendo o joio as obras que até colocam personagens negras na capa e em suas histórias mas de maneira estereotipada, pejorativa.

Decorrem daí duas problemática principais: (1) a lei criou uma demanda por histórias negras dos mais variados tipos, mas não foram os negros escolhidos pelas grandes editoras para escrever sobre suas próprias histórias e (2) estereótipos continuaram sendo reproduzidos e construídos. O que me levou a mais uma escolha: contar histórias, preferencialmente, de livros com protagonismo negro positivo de autoria negra. O público, por sua vez, é diverso: crianças e adultos negros e não negros do centro e da periferia, de centros culturais e de SESC, de escolas públicas e privadas. Pois todos precisamos aprender, urgentemente, sobre a nossa história.

Após pouco mais de dois anos pesquisando, estudando e contando essas histórias, as duas problemáticas indicadas acima se mostraram resistentes e, como não poderia deixar de ser, bastante alinhadas ao racismo que estrutura nossa sociedade. Assim veio uma nova decisão: em 2019 abri a *Aziza Editora*, decidida a usar minha expertise conquistada em duas décadas de mercado editorial para publicar apenas autores e ilustradores negros, selecionados e editados por pessoas negras. Porque tudo isso me levou a perceber que, mais do que escrever nossas próprias histórias, também é importante termos editoras negras, a fim de pautarmos o que é publicado, o que vamos ler, e não apenas sermos pautados. E porque urge que contemos, nós mesmos, nossas histórias, sob o nosso ponto de vista, por meio dos nossos saberes

e nossas maneiras de entender o mundo, porque somos muitos e diversos. Um projeto de vida que articula altercância e literatura negra, a fim de produzir um conhecimento contra-hegemônico, que, acredito, seja capaz de evitar o perigo da história única e construir novos imaginários.

Isso não significa, por óbvio, que eu tenha abandonado os demais livros. Eu continuo a estudá-los, até porque não é possível falar em construção de novos imaginários sem tratar também dos imaginários que essa nova literatura pretende substituir. E não significa que todo o resto seja ruim. Mas estou atenta aos atravessamentos do racismo estrutural especificamente no mercado editorial e busco identificar os marcadores de opressão reproduzidos por décadas a fio, os quais a literatura negra infantojuvenil contemporânea tenta desconstruir, para então entender quais as características desses novos livros, como se dá sua difusão e qual a sua aceitação em nossa sociedade.

Nessa caminhada, fui estudar intelectuais como Adichie, Cavalleiro, Cuti, Gomes, hooks e Trindade, para citar apenas alguns, cuja marca da raça se faz importante para uma análise crítica da complexidade do negro em nossa sociedade, bem como para uma revisão da presença negra na literatura brasileira.

Passos de formiga, talvez, mas que, felizmente, já demonstram o potencial de criar novos imaginários e comportamentos. Demonstro isso trazendo, agora, dois relatos de contações de histórias com protagonismo negro positivo, de autoria negra, que realizei em duas escolas públicas, uma na cidade de São Paulo e outra na cidade do Rio de Janeiro.

Era uma história de princesas negras, guerreiras e inteligentes. Ao mostrar a ilustração linda, de página dupla, de uma garota que, ao longo da história, entende também ser princesa graças à sua ancestralidade, Rodrigo, um garoto negro retinto, estudante do 2º ano do Ensino Fundamental do bairro de Itaquera, extremo da zona leste da cidade de São Paulo, disse: “Mas isso não é uma princesa, não parece princesa”. Eu estava vestida como a garota do livro, impecável. Rodrigo olhou para mim, para a ilustração, para mim outra vez e

ficou pensativo. Ao final, as crianças foram me abraçar, dizer que eu era linda e falar coisas como “minha mãe fala que eu também sou uma princesa”. Conversei um tempo com a professora, enquanto Rodrigo me observava. Quando peguei minha bolsa e já estava de saída, ele correu e me abraçou pela cintura. Falou baixinho, fazendo com que eu me curvasse, e perguntou com os olhos verdadeiramente brilhando: “Tia, então eu também posso ser um príncipe, não posso?”

Novembro de 2018 – Itaquera, São Paulo/SP.

O currículo escolar eurocentrado, somado às histórias de príncipes e princesas que costumamos consumir em larga escala por aqui, faz com que o negro não seja reconhecido nesse lugar. Nosso currículo não permite saber dos reis e rainhas africanos de agora e de outrora, de antes da escravização. Esse é o currículo que nos coloca no lugar de descendentes de escravos que não resistiram à escravização de seus corpos e nos faz pensar que somos sortudos por vivermos em um período no qual isso não existe mais. Nesse sentido, o encontro com Rodrigo indica a urgência da construção de novas narrativas e novos imaginários.

Uma das contações de história em Santa Cruz, bairro localizado no extremo da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro, tinha como personagem principal um tambor djembê. Levei um djembê para a sala de aula e o usei com um toque básico para acompanhar trechos da contação. Ao começar a tocar, um menino gritou: “é macumba”. A história não falava de religião nem de nenhuma divindade. Tratava, sim, do aspecto cultural e do valor ancestral representados pelo djembê para a população da Ilha de Goré, no Senegal. A história prosseguiu. Pude perceber que a professora pediu silêncio para o aluno que fez esse comentário. Mas o que me chamou mais a atenção foi um garoto negro ao lado desse primeiro, ambos no fundo da sala. Vítor é o nome do garoto negro. Ele não tirava os olhos do tambor. Ao final da história, várias crianças foram interagir comigo e com o instrumento musical, dando tapinhas nele. Vítor foi o último. Ele pediu educadamente para tocar o djembê, ao que consenti. E tocou lindamente! Comentei que ele tocava muito bem, melhor que eu. E ele, em um misto de felicidade e surpresa, perguntou: “É mesmo, tia?”. Vítor provavelmente toca há anos. Então seus colegas passaram a elogiá-lo e foram todos ao redor dele para saber

mais. Inclusive o garoto que havia falado “macumba”, o qual ainda comentou: “Mas eu nem sabia que você toca tambor!”.

Maio de 2019 – Santa Cruz, Rio de Janeiro/RJ.

Esse relato demonstra com bastante nitidez como a sociedade, de modo geral, está acostumada a lidar com tudo o que tem a ver com o negro: desqualificando, entendendo como negativo, mesmo que não saiba do que se trata. Esse comportamento influencia também as crianças.

Demonstra também um fato aterrorizante: uma criança do 5º ano do Ensino Fundamental não pode compartilhar suas habilidades com os coleguinhas de turma. Vítor visivelmente gosta muito de tocar djembê, sabe fazê-lo muito bem, ficou evidente que isso faz parte de sua vida, mas ninguém ali sabia disso, por certo por toda a problemática que isso poderia trazer para o convívio com os outros. Ainda assim, foi positivo ver como os demais colegas de turma, inclusive o garoto que exclamou “macumba”, acolheram Vítor após ouvir aquela história tão positiva sobre um instrumento musical e ancestral africano, o djembê.

Espalhar essas histórias negras para as crianças tem tido um impacto bastante positivo. De um lado, as crianças negras têm sua autoestima melhorada e elas passam a se sentir mais seguras para falar da cor da própria pele ou sobre o próprio cabelo, por exemplo. Por outro, as crianças não negras começam a olhar para os colegas negros de um jeito diferente, com uma nova percepção sobre o que é ser negro.

No entanto, posso afirmar que isso é só o começo, porque a Lei 10.639 está muito longe de ser corretamente implantada nas escolas e ainda não atinge um número significativo de instituições de ensino, cujo trabalho se restringe, ainda, ao 20 de novembro. Trata-se de uma conquista muito importante, a lei, mas falta exigir sua correta aplicação.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Trad. Julia Romeo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar – Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

CUTI. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, v. 12, n. 1, 2012, p. 98-109.

HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. Trad. de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. *Revista*

Valores afro-brasileiros na educação. Disponível em : <<http://www.diversidadeducainfantil.org.br/PDF/Valores%20civilizat%C3%B3rios%20afrobrasileiros%20na%20educa%C3%A7%C3%A3o%20infantil%20-%20Azoilda%20Trindade.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2022.

Mediagrafia

Escrevivência e narrativas de si: resistências da negritude. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cJko2yanHus>>. Acesso em: 2 maio 2022.

Flup Digital – Painel on-line “*Ninguém vai falar por mim*”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3pB2-V5Iy7s>>. Acesso em: 2 maio 2022.

As práticas discriminatórias nas religiões de matriz africana

Elisabete Montesano

Os negros africanos, embora subjugados e escravizados, nunca desistiram de suas tradições. Era preciso resistir nas senzalas, inclusive ao ser levado ao pelourinho. Um povo só é de fato escravizado se sua cultura o for.

Então eles continuaram a cultuar seus orixás, posto que eram suas crenças religiosas. Só que havia forte oposição da Igreja Católica, uma vez que ela classificava esses cultos como pagãos.

E foi assim que os escravizados criaram uma maneira de disfarçar o motivo das festas religiosas que promoviam.

Aos santos católicos foi dado o nome do orixá correspondente. E foi assim que Exu se tornou Santo Antônio, Ogum passou a ser São Jorge e Oxossi, São Sebastião.

Segundo o Ministério dos Direitos Humanos, o número de reclamações de preconceito religioso, por meio do Disque 100, vem se multiplicando desde 2011.

Nos últimos anos vemos diuturnamente nos noticiários relatos de casos de ataques aos terreiros de umbanda e candomblé.

Claro que os ataques vêm ocorrendo desde o Brasil Colônia e o Império, pela Igreja Católica; na República, pelo Estado; e nos últimos 30 anos, por grupos neopentecostais e, mais recentemente, por traficantes evangelizados.

As religiões de Matriz Africana sofrem preconceito de forma disseminada pela sociedade; virou um comportamento social baseado, fundamentalmente, no racismo.

Infelizmente percebemos que esse pensamento se reflete também nas manifestações culturais de identidade africana tais como: o samba, a capoeira, a congada.

Manifestações culturais de identidade africana são frequentemente relacionadas ao demônio ou atos impuros e até mesmo imorais. Ainda que a lei permita cultos de todas as fés desde 1824, as celebrações seguem sendo feitas com discricção. O racismo jamais deu trégua, turbinando o preconceito contra os credos e ritos de África.

A cultura, no âmbito religioso, é de extrema importância, pois uma religião não subsiste sem cultura, pois a cultura é uma base forte que sustenta a religião e a mantém viva por anos, milênios.

Dessa forma, podemos afirmar que a cultura e a religião estão intimamente interligadas. Isso significa que dificilmente poderão ser dissociadas levando em conta uma possível explicação sobre qualquer uma das duas. A religião está para a cultura, tanto como a cultura está para a religião. A religião desenvolve também as características de um povo, pois por meio dela é possível que um povo apresente sua fé, sua crença e seus costumes.

Constitucionalmente o país é laico, mas faltam condições para que as diferentes correntes religiosas possam conviver em harmonia.

Nos últimos anos vemos um número crescente de ataques aos templos de religiões de matriz africana, mas quais as medidas práticas e legais que vêm sendo tomadas pelo Estado para que não haja mais ataques, agressões e afronta a leis que garantem ao cidadão o direito de culto independentemente da denominação religiosa?

Referências bibliográficas

AFONSO, Frederico. *Direitos humanos e direitos humanos fundamentais*. 4ª ed. São Paulo: Método, 2015.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número*. São Paulo: Iluminuras, 2009.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. 1. Disponível em:

<http://lelivros.love/book/baixar-livro-escravidao-vol-1-laurentino-gomes-em-pdf-epub-mobi-ou-ler-online/#tab-additional_information>. Acesso em: 11 jul. 2022.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*. 10ª ed. São Paulo: Ática, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MORAES, Alexandre de. *Direitos humanos fundamentais*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

MORAES, Alexandre de. *Constituição do Brasil Interpretada e legislação constitucional*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

NUNES, Riazato. *O princípio constitucional da dignidade da pessoa humana: doutrina e jurisprudência*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

PERDIGÃO, Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil*. Vol. I. Rio de Janeiro: Malheiro, 2008

PORFÍRIO, Francisco. Cultura de massa, *Brasil Escola*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/cultura-de-massa.htm>>. Acesso em: 26 out. de 2022.

BRASIL tem uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas. *Veja*. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/brasil/brasil-tem-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-ho>

ras>. Acesso em: 11 jun. 2022.

A INTOLERÂNCIA religiosa não vai calar os nossos tambores. *Carta Capital*. Disponível em:<<https://www.cartacapital.com.br/diversidade/a-intolerancia-religiosa-nao-vai-calar-os-nossos-tambores>>. Acesso em: 11 junl. 2022.

O toque dos tambores e a dança na liturgia do Candomblé como proposição terapêutica para o bem-estar mental

Alessandra Aparecida dos Santos

“Vai buscar quem mora longe tambor,
Vai buscar quem mora longe,
Vai buscar, vai buscar, vai buscar.
Quando eu chego no terreiro
Se estou numa pior
Ouço o som do atabaque Eu me sinto bem melhor
Sinto o cheiro da esperança
O prazer me satisfaz
No sorriso das crianças eu encontro a minha paz”
(Tambor, Beth Carvalho, 2011)

O presente artigo propõe uma reflexão com base em observações, vivências e gosto pessoal considerando a conexão dos elementos que constituem o bem-estar para uma práxis apoiada na perspectiva de uma cosmovisão afrocêntrica, que vislumbra não só o corpo físico, mas sua relação com as subjetividades a partir de como o toque dos tambores (atabaques) e a dança, em sua expressão da corporalidade na liturgia do candomblé, contribuem com a saúde integrativa, promovendo estímulos da consciência como catalisadores de diferentes sensações de bem-estar, euforia, calma, harmonia e até mesmo tristeza, num contraponto à episteme eurocêntrica que adere às verdades universais, silenciando intersecções entre o físico, a natureza e o espírito e reprimindo outros modos de pensar, novas condições sociais, políticas e culturais, abrindo, numa perspectiva altercientífica, caminhos

alternativos aos fundamentos neurocientíficos brutos e propondo uma reconstrução do ser, do poder e do saber.

Essa reflexão debruça-se não só nas possibilidades de uma prática complementar associada ao bem-estar, mas também na importância de compreender um pouco da cultura negra no Brasil e a contribuição do Candomblé para a construção da nossa sociedade.

Introdução

Dedicamos grande parte do tempo de nossas vidas a atividades que nem sempre são prazerosas ou satisfatórias e que, a depender de nossa habilidade em manejar de forma positiva as adversidades e os conflitos, e o reconhecimento e o respeito dos nossos limites e deficiências, podem influenciar negativamente nossa saúde e nosso bem-estar mental.

Se por estado de bem-estar entendem-se as correlações entre as diversas maneiras como o ser responde às subjetividades cotidianas, as interpretações das emoções podem representar-se como um catalisador para surgimentos de transtornos mentais.

As raízes do Candomblé

O Candomblé é uma religião rica em simbolismos, nascida no Brasil e trazida pelos africanos escravizados de diversos grupos étnicos e nações, resultado de milênios de herança cultural, filosófica e religiosa, reorganizada de forma a reencontrar sua identidade, preservar seus costumes, crenças e sua ancestralidade. O Axé é a força invisível que transmite uma energia divina e intocável que se movimenta em todas as direções e se distribui entre as pessoas, nos objetos, alimentos, folhas etc. Na cultura africana, diferentemente do contexto ocidental, não há separação entre a comunicação física e a divina e nos rituais, como exemplo, o xirê – palavra que pode ser traduzida como “fazer festa, brincar” – é a

ocasião em que o som de tambores, o canto e a dança convidam os Orixás – deuses constituídos nas diversas configurações elementais da natureza e transportados para o plano da representação ancestral, espiritual e religiosa – para que venham à festa que seu povo lhes oferece. As cantigas do xirê mostram aspectos mais contundentes dos orixás, indicam também poder, temperamento e a personalidade de cada orixá. Quando se realiza um xirê, produzem-se renovação, força e o poder dos orixás, permitindo que o axé se espalhe e se multiplique. Compreende-se melhor a partir das falas de Dona Neuza e Milena:

“Desde a tenra idade sou praticante do candomblé. No começo ia com meu pai e minha tia, depois meu irmão. Posso dizer que sou muito feliz em frequentar o terreiro, me sinto plena quando ouço os atabaques, é uma alegria no coração, um pulsar diferente e só de dizer essas palavras, já sinto o coração palpitando. Enfim, para mim, o candomblé é tudo sobre alegria, gratidão e agradecimento aos meus antepassados” (Neuza, 79 anos).

“A sensação mais forte que tenho é uma emoção muito grande dentro de mim quando ouço os atabaques, uma emoção boa que às vezes me dá vontade de chorar. Mas é sempre bom, sempre uma sensação gostosa, aquele calorzinho dentro e emoção, uma emoção muito boa” (Milena).

Corporalidade

O corpo, no candomblé, guarda parte da ancestralidade dos negros da diáspora africana que contribuíram para a formação do povo brasileiro, sendo fundamental e supervalorizado, pois representa uma espécie de livro pertencente aos povos tradicionais. Esse corpo se manifesta nos cultos por meio de sua voz – em seus louvores e cantos –; participa dos rituais por meio das mãos ao tocar os atabaques, quinando e ervando as águas no preparo dos banhos; reverencia os orixás por meio de seus pés durante a dança e estabelece conexão com o sagrado, fortalecendo-se para guiar e cuidar do outro, alimentar as sombras que nos acompanham e,

a partir da dança e da gestualidade, assegurar a transmissão do patrimônio cultural imaterial dessas práticas religiosas ancestrais. Melissa, praticante da religião, reforça:

“Com o som dos atabaques eu sinto um calor no peito, uma sensação de alegria realmente. Na roda de xirê, quando eu me concentro parece que meu corpo tem vontade própria. Eu sei que quando olho ao redor normalmente meu ritmo de dança é mais lento que o de algumas pessoas, mas, mesmo assim, me sinto pertencendo àquele lugar” (Melissa).

O corpo, no candomblé, supera a ideia de uma supremacia da racionalidade, da lógica e da ciência como característica única de construção de conhecimento, típica do pensamento ocidental, e convida a repensar essa construção com base em uma sensibilidade corporal por onde reverbera o axé, propondo a associação entre racionalidade e sensibilidade.

Eu organizo com o meu corpo uma compreensão de mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele hábito as coisas (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 122).

Bem-estar

Embora não haja consenso para uma definição oficial, tem-se saúde mental como: «um estado de bem-estar no qual um indivíduo percebe suas próprias habilidades, pode lidar com os estresses cotidianos, pode trabalhar produtivamente e é capaz de contribuir para sua comunidade».

Esse bem-estar intersecciona o físico e o meio a partir de percepções de mente, corpo e emoções, integralizando a saúde e promovendo concórdia entre os pilares multifatoriais. A maneira como se olha para as emoções pode facilitar o surgimento dos transtornos mentais. A maneira como interagimos com essas emoções-práticas corpo-alma (conexão com nossa ancestralida-

de, espiritualidade, contato com a natureza, autoconhecimento) nos harmoniza.

Sobre os sons e as emoções, diz Aline:

“São sons que sempre me chamaram. Apesar de não frequentar terreiro, faço aula de ritmos afro-brasileiros desde 2020, e os sons se conectam de forma muito intensa aos meus humores. Parece um tipo preciso de modulação e massagem nos sentidos. Toca dentro das vísceras, cada órgão parece ser acionado. Mesmo adorando músicas, danças, em seus diversos ritmos, nada me toca quanto os atabaques. Em minhas vivências (no terreiro), os toques são mais intensos, me lembro que, em minha última experiência, fui acometida de uma tristeza profunda, era ponto de Preto Velho. Só depois de muito tempo racionalizei a letra, entrei profundamente em conexão com os toques. Eles ainda me tocam, é doído, mas ao mesmo tempo me traz uma sensação de força, potência. Nem sempre os atabaques me conectam a sensações festivas, mas sempre são intensamente marcantes, alterando claramente meu estado emotivo, que afeta diretamente minhas construções conceituais” (Aline).

Racionalidades médicas e as MTCI

Uma racionalidade médica, conceito criado em 1993 pela socióloga brasileira Madel Therezinha Luz, é um conjunto integrado e estruturado de práticas e saberes composto de cinco dimensões interligadas: uma morfologia humana (anatomia, na biomedicina), uma dinâmica vital (fisiologia), um sistema de diagnose, um sistema terapêutico e uma doutrina médica (explicativa do que é a doença ou o adoecimento, sua origem ou causa, sua evolução ou cura), todos embasados em uma sexta dimensão implícita ou explícita: uma cosmologia orientadas por raízes filosóficas, simbólicas e culturais.

A Medicina Tradicional incorpora uma variedade de terapias e práticas em saúde associadas a características socioculturais, alinhando conhecimentos, habilidades e práticas baseadas em teorias, crenças e experiências dos povos tradicionais de diferentes culturas – medicina tradicional afro-americana e práticas

populares de cuidado, como são chamadas no Brasil, por exemplo –, explicáveis ou não, e seu uso se aplica na prevenção, na melhoria ou no tratamento de doenças físicas e mentais. A Medicina Complementar abraça todo um espectro de práticas de saúde que não fazem parte da tradição ou dos métodos convencionais de um país.

A Medicina Integrativa, termo adicionado em 2017 para compor a sigla MTCI, reúne práticas convencionais e complementares de forma coordenada, com base em um entendimento holístico com ênfase na saúde e no bem-estar – incluindo aspectos mentais, emocionais, funcionais, espirituais, sociais e comunitários –, e trata a pessoa como um todo, e não só sua condição/doença isolada. As medicinas tradicionais, complementares e integrativas (MTCI) – denominação utilizada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) – se referem a um amplo conjunto de práticas de atenção à saúde baseado em teorias e experiências de diferentes culturas utilizadas para promoção da saúde, prevenção e recuperação, levando em consideração o ser integral em todas as suas dimensões.

Considerações finais

Essencial e arcabouço da religião do Candomblé, a mãe natureza age e permite a justa interação entre seus elementos e o homem por meio de seus rituais que envolvem dança- corporeidade na forma de expressão e como fio condutor entre mundos durante os xirês – os sons, por meio dos cantos e pelo toque dos tambores, instrumentos sagrados cuja cadência estabelece a comunicação com suas divindades. As percepções que unem corpo, mente, emoções, ancestralidade, religiosidade e espiritualidade constituem e reafirmam sua importância para um olhar integral do ser e evidenciam a necessidade de abordagens terapêuticas para o bem-estar subsidiadas nesses objetos. Portanto, apresenta-se um horizonte de possibilidades que preconizam uma abordagem integrativa, ampla e pluridimensional para a saúde. Nesse

sentido, cabe a proposição para uma práxis alternativa com utilização do toque dos tambores e da dança como estimuladores dos recantos da consciência, podendo atuar nas reações bioquímicas – sobretudo na produção de substâncias químicas, hormônios, que agem nas sensações – e como possíveis veículos no abrandamento de dores emocionais.

Referências bibliográficas

AMARO, Fernanda Ribeiro. *Culto e corporalidade no candomblé: o corpo-memória entre o mito e o rito*. Disponível em:

<https://cmallarino.wixsite.com/cuerposelocuentes/single-post/2017/01/23/culto-y-corporalidad-en-el-candombl%C3%A9-el-cuerpo-memoria-entre-el-mito-y-el-rito>>. Acesso em: 6 jun. 2022.

DIAS, João Carlos de Neves e Souza. *Apontamentos em torno dos saberes da carne: corpo, técnica corporal e bricolagem*. Disponível em <<http://www.cbce.org.br/cd/resumos/114.pdf>>. Acesso em: 7 jun. 2022.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo: UNESP, 2005.

MAURICIO, George. *O candomblé bem explicado* (Nações Bantu, Iorubá e Fon/Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã). Marcelo Barros (org.) Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MEDICINAS tradicionais, complementares e integrativas. Disponível em <<https://www.paho.org/pt/topicos/medicinas-tradicionais-complementares-e-integrativas>>. Acesso em: 6 jun. 2022.

MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São

Paulo: Martins Fontes, 1995.

PAIVA, Kate Lane Costa de. *Corpo e candomblé – conhecimento e estética na cultura popular*. Disponível em: <<http://www.anpap.org.br/anais/2007/2007/artigos/089.pdf>>: Acesso em: 6 jun. 2022.

RACIONALIDADE médica. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Racionalidade_m%C3%A9dica>. Acesso em: 6 jun. 2022.

TAMBOR. Intérprete: Beth Carvalho. Compositores: Almir Guineto , Adalto Magalha , Daniel Oliveira. In: NOSSO SAMBA TÁ NA RUA. Beth Carvalho. Selo Andança/EMI/Universal Music, 2011, CD, faixa 2 (3min07s).

Sobrevivência, existência e resistência feminina através da prática da magia

Maria Rita Taunay Lorenzo Fernandez

“Como americanas sabemos bem o quanto trazemos em nós a marca da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso esquecer isso é negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo).”

Lélia Gonzalez

Neste ensaio começo falando sobre a colonialidade do poder, que tende a controlar todas as esferas de dominação humana. Trata-se aqui de abordar os diversos epistemicídios perpetuados pelo Norte Global em que há a hierarquização e até a destruição dos conhecimentos e práticas dos povos ditos colonizados, em contraponto ao pensamento e às práticas hegemônicas. A episteme do Norte, que representa o Homem branco ocidentalizado, destrói e esmaga outros sistemas, rotulando-se único e destruindo ou ignorando os outros saberes, qualificados como inferiores. Assim, deixam-se à margem povos e corpos que carregam conhecimentos e práticas milenares que originam de outras epistemes.

Aqui falarei de três dos grandes epistemicídios cometidos pelo pacto colonial (Grosfoguel): o epistemicídio ocorrido nas Américas, o do continente africano e o das mulheres (Federici) e da resistência até a atualidade dessas cosmologias e epistemes. Abordarei também o movimento cosmopolítico e o eco-

feminismo, cujas propostas dialogam com os movimentos de resistência perpetuados pelos povos colonizados e periféricos, principalmente por meio do feminino.

A colonização pode ser vista como um processo de subordinação racial e de gênero, em que o sistema moderno colonial impôs uma linha divisória entre humano e não humano, branco e não branco (Quijano), homem e mulher, e determinou uma hierarquia entre sujeitos (María Lugones).

A racialização e generização produzem, além da colonialidade ontológica, a colonialidade do saber, a epistemológica. A perspectiva eurocêntrica naturaliza uma epistemologia eurocêntrica, que culmina na colonialidade da cosmogonia: a relação homem-natureza e filosofias e religião também assumem as relações de poder econômico e político eurocêntricas da colonialidade global.

Além das questões discutidas acima, esta proposta busca criticar a episteme eurocêntrica que subalterniza outras formas de conhecimento, reduzindo a compreensão do mundo em parâmetros dicotômicos e entendendo a modernidade como marco de racionalização que possibilita um julgamento de inferioridade aos que não fazem parte desse centro. Quando questionamos as formas hegemônicas de conhecimento abrimos espaço para diálogos interculturais (Simpson, 2012), o que é a proposta deste estudo. Os saberes modernos tendem a ser fundamentados nas denominadas duas dimensões, em que a primeira diz respeito às separações do Ocidente e a segunda trata da relação entre saber e poder na base do mundo moderno, ou a cientificação dos saberes. Essa ruptura apresenta, ainda, um mecanismo de afastamento da espiritualidade em nome da razão, do “nós”.

Podemos examinar a cosmovisão que predomina na modernidade como composta de

- 1 - visão universal da história associada à ideia de progresso;
- 2 - ontologia de uma divisão própria desta sociedade;
- 3 - superioridade da Ciência diante de outras formas de conhecimento.

Essas dimensões fortalecem o imaginário de superioridade e universalidade do eurocentrismo baseado em suas referências e imposições, naturalizando o “normal” a partir do dispositivo de conhecimento colonial.

Vários autores têm se dedicado à pluralidade epistêmica, abordando outros referenciais além da visão hegemônica branca, tida até então como universal. Uma proposta para abordar o que Sueli Carneiro (2005), citando Boaventura, chama de epistemicídio da academia, a destruição perpetrada, notadamente a partir do colonialismo, de saberes e formas de existência política, cultural e de sistemas cosmogônicos não assimilados pela cultura branca/ocidental, sendo uma das mais perversas culminâncias do racismo. Segundo Lugones, com base em Paula Gunn Allen e Oyèrônkẹ Oyěwùmí, substituir a “pluralidade espiritual ginocrática” por um ser supremo masculino teria sido fundamental para sua submissão no processo de colonização e, por isso, a lógica hierárquica de gênero que inferioriza a mulher indígena esteve intimamente ligada à dominação e à transformação da vida tribal. À violência desse sistema se contrapõem outras formas de resistência pelos povos periféricos colonizados.

Uma das vertentes de resistência mais naturalizadas entre os grupos periféricos é a prática espiritual ancestral. Além dela, podemos examinar o naturalizado uso da Magia e da relação próxima e de trocas com a Natureza entre os povos periféricos e, principalmente, entre as mulheres. A prática da feitiçaria e o “uso” da magia são tipicamente percebidos como tradição herdada de povos primitivos e vigente nos povos colonizados, o que vem sendo abordado tão somente como estudo de costumes. Aqui, propõe-se que a prática da magia possa ser vista também como resistência e como recurso para contornar a imobilidade do sistema.

O presente texto busca a aproximação do discurso cosmopolítico das práticas ancestrais afro-ameríndias, utilizadas como forma de permanência e resistência, e de enfrentamento ou negociação pragmática com a realidade patriarcal colonial e capitalista por meio de líderes espirituais femininas do Candomblé;

as Iyás, ou Mães de Santo, que tratam de questões pragmáticas não somente por meio da política e da organização social, mas igualmente com práticas de conexão com a natureza, de trocas com a natureza, usando conhecimentos vastos herdados de suas tradições, ou “preceitos”, e passados de geração em geração.

A magia, embora naturalizada nos costumes, nas práticas e nas conversas, é ignorada ou racionalizada pelo eurocêntrico e explicada apenas como prática cultural. Eis que o novo debate sobre a cosmopolítica atual e a descolonização ontológica começa a inserir a proposta da magia como prática ou recurso possível; a cosmopolítica, termo cunhado por Isabelle Stengers, se tornou tema central na discussão da problematização da ciência, rejeitando o Antropoceno e questionando inclusive a divisão entre o humano e o não humano, negando a superioridade humana diante da natureza. Desse modo, aproxima-se da epistemologia dos povos colonizados.

Há aqui a consideração de um modo de ser e de estar no mundo feminino que se ancora nesses preceitos, e essa seria uma estratégia utilizada pelas mulheres para resistir a uma moral hegemônica e criar outros modos de vida para si. Essa prática e tradição ancestral pode ter origem epigenética, uma vez que se pode especular que tenham curado e sanado muitas questões da humanidade ao longo da sua existência e sua evolução. Ao longo desse tempo, legou-se primariamente às mulheres a relação com o intangível: o cuidado com o outro e com a Gaia, mãe Terra/Mãe Natureza, a sabedoria ancestral e a transmissão desses conhecimentos. Conhecimento e práticas perpetuados por gerações de mulheres, mas sem alarde, sem protagonismo. As mais vocais e dominantes, muitas vezes silenciadas e destruídas (Federici). Práticas tão concretas como a colheita, como a criação dos filhos, os cuidados da família. Apenas pouco registradas e valorizadas intermitentemente, conhecimentos repassados entre gerações e fora dos “holofotes” coloniais.

Na prática de religiões de matriz africana e americana não se impõem a dicotomia do pensamento racional nem o sen-

tido de fim. Nelas, a magia é pragmática, simbiótica com a natureza, com a existência, e negociável; e, com isso, essa prática se coloca como contorno à imutabilidade do sistema colonial patriarcal. Acrescento a isso a colocação de Stengers de que o poder da magia é similar ao poder da indignação. Interessa-me associar esse questionamento à evolução de Stengers e dos proponentes da cosmopolítica da ecologia em direção à magia, uma vez que, segundo Stengers, é preciso retomar a feitiçaria. Um aspecto-chave nessa retomada é a possibilidade de pensar nas diversas expropriações que vivem as mulheres periféricas, o que pode ser associado ao desenfeitiçar-se do capitalismo como sistema colonial e alinhar-se com Gaia e com a ecologia. Aqui, há um diálogo imanente com a natureza e, nesse conhecimento e nessa capacidade de diálogo, reside um poder feminino – um “poder paralelo”. Dessa forma, minha pesquisa conceitualiza as práticas espirituais como práticas que fazem contraponto aos vácuos das políticas estatais coloniais.

Minha pesquisa se situa num contexto em que a ofensiva antigênero pode ser interpretada como política de estado. As mulheres que contestam os sinais de autoritarismo e o arbítrio do governo costumam ser alvos fáceis, o que gera a necessidade de contornos à colonialidade, conforme colocado na proposta dessa pesquisa.

É relevante buscar um diálogo entre pensadoras da descolonização, pensadores da cosmopolítica, e as práticas ancestrais de resistência mística e espiritual das mulheres que estão nas periferias. Aqui olho para as adeptas da espiritualidade afro-ameríndia. Nesse recorte busco ainda apontar para a permanente e imutável desproteção e precariedade política e institucional que as mulheres desse recorte vivem ainda e a “magia” com que elas se propõem a contornar, na impossibilidade de enfrentar, as forças contrárias e lidar pragmaticamente com as vicissitudes da vida. O pragmatismo do conhecimento ancestral e da conexão com a Natureza se torna uma maneira de permear e CONTORNAR o poder estabelecido em diversos níveis.

Busca-se, aqui, compreender a extensão da discriminação de gênero (principalmente em relação às mulheres periféricas, como citado anteriormente) e, ao mesmo tempo, demonstrar que a resistência secular, fora dos padrões da modernidade, coexiste em diversas sociedades mesmo não sendo reconhecidas como forças institucionais.

Para além de reconhecer a já vastamente estudada e documentada força política e de resistência que têm a cultura e as religiões afro-brasileiras e em especial o papel das suas líderes, ou Iyás, busquemos outra visão: investigar as mulheres sendo praticantes de feitiçaria e de magia, conhecedoras da ecologia, com epistemologias próprias, usando de sua relação e seus conhecimentos do natural e sobrenatural para resistir e contornar as diversas violências institucionalizadas de raça e de gênero.

Com essa colocação, não se nega vasto debate sobre a dificuldade, ou dificuldade das mulheres ao conhecimento eurocêntrico como forma de controle, apenas se sugere a necessidade de explorar a ideia de que as mulheres se organizaram desde sempre em formas paralelas de conhecimento, e dele criaram força e potência. Historicamente, esses conhecimentos são temidos e levam a perseguições, por meio de políticas genocidas de Estado (María Lugones).

Segundo Reginaldo Prandi e outros autores, o candomblé está mais próximo à categoria de filosofia de vida e religião fortemente ritualística voltada para a manipulação de forças sagradas. A ética presente no Candomblé não ressoa no estar no mundo eurocêntrico. Embora o Candomblé exija regras formais e rígidas de seus adeptos, “preceitos” a serem seguidos e respeitados, não se posiciona eticamente e não julga seus propósitos no mundo; na verdade, fornece meios mágicos para fortalecê-lo nessa empreitada.

Em relação ao campo do candomblé, um olhar sobre as práticas espirituais afro-americanas permite o estudo com base no conhecimento da aproximação e do vínculo de pensadoras negras filósofas brasileiras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nasci-

mento, Sueli Carneiro, entre outras, com as práticas espirituais do candomblé. Espelho que, além da busca por conexão, comunidade e ecologia das práticas, há também o reconhecimento de que, diante da violência institucional e de gênero vivida por elas, recorrer à ancestralidade por meio do Candomblé teve valor nas suas formulações de mundo. No reconhecimento da ancestralidade existe o respeito pelos mais antigos, que fortalecem o estar no mundo. Entretanto há, também, o apelo pragmático à prática espiritual e ao mesmo tempo pragmática e organizada da magia. Essas práticas são ao mesmo tempo espirituais e ecológicas, ordenadas e pragmáticas, e talvez até epigenéticas, e a aceitação dessa cosmologia pode ser um meio de contornar o mundo patriarcal imutável e violento, a realidade colonial com suas agruras: patriarcal, racista, dividida, binária, misógina, “racional”, eurocêntrica no pensar, nos saberes, nas leis, na ecologia, no estar no mundo.

Referências bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. *Rev. Estud. Fem.* Florianópolis: v. 25, n. 3, p. 1035-1054, dez. 2017.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto dos orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Summus; Selo Negro, 2008.

DOS SANTOS, M. & FERNANDO DA SILVA, A. Iyás e abebés: existências, resistências e lutas matriarcais afrodiaspóricas. *Revista Calundu*, 4(2), 2021, Disponível em: <<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v4i2.34579>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

GROSGOUEL, Ramón. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. 2016. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>>. Acesso em: 10 jul. 2022.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, (5), 1995, p. 7-41.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas* 22(3): 2010, p. 935-952. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n3/13.pdf>>. Acesso em: 21 mai.2022.

MURARO, Rose Marie. *Textos da fogueira*. Brasília: Letraviva, 2000.

OYEWUMI, Oyeronke. *La Invención de las Mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editora En la frontera, 2017.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Os orixás e a natureza. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi>>. Acesso em: 11 jul. 2022.

SIMPSON, Jenniffer. Resistências epistemológicas feministas: subjetivações emergentes como estéticas do existir. *e-cadernos ces* 18, 2012.

STENGERS, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review* 11.1 (2005b): p. 183-196.

STENGERS, Isabelle. *Thinking with whitehead: a free and wild creation of concepts*. Trans. Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Da inserção à exaltação: a urgência da reestruturação organizacional

Verônica Anunciação Dudiman

Do singular à comunidade: incômodos e marcadores racistas

A minha vivência pessoal no início da trajetória profissional foi o estímulo para imergir nas pautas relacionadas à raça no mercado de trabalho. Durante o período de 2010 a 2018 estive em contato com diferentes experiências no território da empregabilidade – alguns episódios possibilitaram o progresso na área em que eu buscava me desenvolver profissionalmente, a publicidade, enquanto outros estimularam a minha desistência do campo em que eu estava me aperfeiçoando. Essa segunda abordagem possui evidência na trajetória que percorri; durante esse período identifiquei que os obstáculos se sobressaíam nas minhas experiências profissionais – da dificuldade de inserção ao desenvolvimento nos espaços que meu corpo ocupava – e todos eles estavam correlacionados à cor da minha pele, ao racismo estrutural, componente de estudo do Dr. Silvio Almeida, o qual afirma que: “O racismo não é um ato ou um conjunto de atos e tampouco se resume a um fenômeno restrito às práticas institucionais; é, sobretudo, um processo histórico e político em que as condições de subalternidade ou de privilégio de sujeitos racializados é estruturalmente reproduzida”. Os mecanismos que encontrei para avançar mesmo diante de tais barreiras foram inúmeros e eu genuinamente gostaria que tal movimento de exaustão não tivesse existido, para mim e para os meus.

A partir dessa experiência pessoal, aguicei meu olhar crítico para as ocorrências percebidas em minha realidade, mas

também expandi a percepção sobre os episódios vivenciados por outras pessoas negras nesses espaços, ou até mesmo antes de eles existirem. O primeiro movimento que realizei foi a conexão por meio das redes sociais com profissionais que vivenciam dores similares às minhas; compreendi que não estava sozinha e que tais violências também impactavam outros profissionais. Esses grupos, que também intitulo como rede de apoio, me aproximaram de oportunidades de trabalho e estreitaram o meu contato com caminhos de capacitação, fortalecendo a minha autoestima e minha coragem diante de desafios, movimento que promoveu a minha a integração e minha liderança, ao lado de parceiras, à frente das articulações do grupo e consultoria Indique Uma Preta – pilares voltados para a institucionalização da pauta racial atrelada ao trabalho e à capacitação de rede. Desde então venho pensando em estratégias para transformar o cenário de demarcadores coloniais de exclusão do povo negro no mercado de trabalho.

Essa discussão, que nasce do campo da subjetividade e retém um nível expressivo de complexidade, está imersa em uma dualidade, que é também facilmente explicada por meio de uma análise precisa que parte do contexto histórico social, identifica na contemporaneidade os resquícios das mazelas advindas do período de escravização dos povos negros em território brasileiro e propõe uma crítica aos modelos de recrutamento e modelos organizacionais atuais.

O abolicionismo e seus efeitos

Com base no movimento de análise do período pós-abolicionista brasileiro é possível compreender que todas as ações arquitetadas e até mesmo aquelas que não foram realizadas impactaram diretamente nas questões de empregabilidade vivenciadas atualmente pela população negra. Quando imergimos nessa questão histórica pela ótica de uma perspectiva não romantizada, percebemos o quanto a libertação dos negros foi também uma forma de o país tentar se adaptar à economia mundial, que na

época, movida pela ascensão do sistema capitalista, investia no trabalho assalariado.

Esse ocorrido é ressaltado na afirmação do economista João Manuel Cardoso de Mello: “O escravo corresponde a um capital fixo cujo ciclo tem a duração da vida de um indivíduo; assim sendo, (...) forma um adiantamento a longo prazo do sobretrabalho eventual a ser produzido. O assalariado, pelo contrário, fornece este sobretrabalho sem adiantamento ou risco algum. Nestas condições, o capitalismo é incompatível com a escravidão”, como afirma Caio Prado Jr no livro *História Econômica do Brasil*.

O período que de forma esperançosa marcaria um novo começo na vida dos negros brasileiros foi estruturado com base nos interesses das camadas elitistas da época; sua idealização não ocorreu para que essas pessoas fossem integradas em sociedade, seja no campo da moradia, do estudo ou do trabalho. Dessa forma, os “senhores” isentaram-se de qualquer obrigação de ressocialização dos libertos, enquanto o Estado e as organizações da época também optaram por não estimular o desenvolvimento dessa camada da população, em um cenário onde todos os olhares e investimentos estavam voltados para a expansão econômica do país, processo que se concretizava por meio dos estímulos dos movimentos imigratórios.

A ascensão da atividade cafeeira em conjunção com o avanço do império britânico em áreas como transporte, exportação, bancos e armazéns fez com que o país necessitasse de um volume expressivo de mão de obra nessas ocupações e por isso a entrada de imigrantes foi incentivada pelo setor público.

A presença dessa outra fonte trabalhadora potencializou a exclusão dos escravos libertos, principalmente nas áreas da pecuária e da agricultura; o grupo não era mais atrativo para a classe dominante e ainda sofria o impacto da discriminação racial. Nesse contexto de baixa perspectiva e desenvolvimento, os ex-cativos já ocupavam espaços marginalizados em sociedade enquanto disputavam a relevância com os povos imigrantes até mesmo para postos de trabalho modestos e menos compensadores.

Logo, a população negra configurava maior presença em ocupações relacionadas a esforços braçais e cuidado: carregadores, trabalhadores domésticos, criados e amas, profissões essas que exigiam baixa qualificação e, como consequência, eram mal remuneradas, estando cada vez mais à margem, até no que diz respeito à moradia; a tradução do impacto desse fator está descrita nas atuais periferias brasileiras.

O pesquisador Ramatis Jacinto aponta em sua tese de doutorado que, durante essa transição, foi construído um discurso ideológico de que o povo negro não era adequado para realizar trabalhos assalariados e enfatiza que a intelectualidade da época afirmava que “pessoas negras tinham problemas de caráter e que sua idade mental era inferior à dos brancos”.

Esse período de transição, além de buscar invisibilizar o corpo negro no mercado trabalho, também contribuiu para a exclusão dos mesmos em sociedade, e a partir desses entraves a mobilidade social dessa população se tornou escassa.

As heranças traduzidas no mercado de trabalho contemporâneo

Não é de admirar que, mesmo após a passagem de mais de 130 anos da assinatura da Lei Áurea, as condições trabalhistas da população negra não se distanciam do que foi estimulado no período pós-abolicionista. A ausência de incentivos na reintegração dos libertos, seja por meio da educação ou de políticas públicas, somada ao racismo, estrutural e institucional, com o passar dos anos fez com que a maior camada da população brasileira, segundo o IBGE, corresponda hoje ao maior grupo subutilizado no país, o que denomina as pessoas negras como 64,2% dos desocupados em 2020. Outro fator que traduz esse cenário é que, mesmo quando os profissionais negros estão empregados, ainda não se encontram em posições igualitárias. Segundo dados do IBGE e PNAD em 2019, uma mulher negra formada e exercendo sua profissão recebe 38% do salário de um homem branco.

Para discutir a atual posição de trabalho das pessoas negras é necessário compreender e dar vazão aos privilégios de que a branquitude ainda goza. Para além de possuírem acesso à educação de alto nível, esse não é o principal fator que contribui para a sua ascensão sem interrupções. O motivo que os faz transitar de forma confortável entre as estruturas formadas por seus antepassados é ter a herança do fenótipo que se beneficiou das políticas pós-abolicionistas até os dias atuais, conforme afirmou a Dra. Maria Aparecida da Silva Bento, no evento Jornadas Antirracistas, promovido pela Companhia das Letras em junho de 2020: “Se você quiser construir um novo país, você vai ter que reconhecer a sua branquitude, a sua herança”. Diferentemente do que os negros herdaram, esses “bens” estão traduzidos em posições nas melhores universidades, cargos de alta liderança e acesso a direitos básicos, como moradia, saúde e alimentação.

Na leitura da conjunção desses cenários – passado e presente – compreendemos a urgência de expandir a discussão de empregabilidade atrelada à raça, algo que tem sido realizado por movimentos, coletivos e intelectuais negros há décadas e que no século atual, com o apoio do alcance das redes sociais, tem tomado visibilidade por meio de movimentos e campanhas, mas ainda não é o suficiente para observarmos mudanças consistentes.

As inquietações das organizações

A presença de profissionais negros em posições formais é considerada uma discussão atual, Apesar de ser pauta no movimento negro há décadas, apenas nos últimos anos se tornou uma questão relevante para as organizações. Não há uma exatidão sobre o surgimento dessa pauta no meio corporativo, mas alguns indícios nos fazem compreender a raiz desses estímulos iniciais, como as demandas deferidas pelas sedes internacionais das empresas balizadas no país, que já estão a um passo de amadurecimento das agendas das corporações nacionais. Paralelamente a essa movimentação institucional, o reconhecimento da popula-

ção negra sobre as suas identidades fez com que a autodeclaração e o contato com seus direitos fossem potencializados, principalmente após a instauração das políticas públicas, como a Lei de Cotas, no início da década anterior, e a ascensão e a visibilidade mundial dos movimentos antirracistas. Uma das consequências desse olhar crítico sobre as instituições foi o requerimento de um ambiente de trabalho diverso, pautado principalmente na contratação de colaboradores negros. Um retrato dessa questão é apresentado na pesquisa Potências (In)visíveis, uma construção conjunta das consultorias Indique Uma Preta e BOX1824. Um dos dados do estudo sinaliza que 88% das mulheres negras entrevistadas esperam que empresas e instituições privadas promovam iniciativas e mudanças a favor do seu grupo.

Com base nessa série de fatores as empresas estão gradualmente compreendendo a importância de equiparar seus quadros de funcionários à realidade demográfica brasileira e algumas buscam dar um passo além, pensando nessas contratações para as posições de liderança. Um exemplo disso foi a promoção do programa para *trainee* de uma das maiores redes brasileiras de varejo orientado para a contratação exclusiva de profissionais negros no ano de 2020. Política necessária ao vermos que 40% das mulheres negras que responderam à pesquisa Potências (In)visíveis consideraram a inserção como uma das principais dificuldades no campo da empregabilidade.

A decisão da varejista, como já era esperado, gerou incômodo de uma camada da população que de forma errônea chegou a usar o termo “racismo reverso” para denominar a ação urgente que visa acelerar a equidade na organização; por outro lado, tal movimento “vanguardista” incitou a propagação de outras iniciativas similares a essa, configurando assim o início da tangibilização de ações para esse debate tardio progredir.

A potencialidade ignorada

Um ponto de atenção para essas movimentações que visam à inclusão está na perspectiva limitada com relação à in-

telectualidade de pessoas negras e suas vivências, que muitas vezes parte do campo da vulnerabilidade e se traduz com ações que reforçam a equivocada posição de superioridade da branquitude. Tais atitudes podem ser relacionadas ao “complexo do branco salvador”, denominação que se dá ao indivíduo branco que se apropria do protagonismo de uma narrativa que visa ao assistencialismo.

Há inúmeros elementos que rompem com essa ideia, a começar pela importância de construir espaços plurais com criatividade condicionada por perspectivas diversas, informação traduzida no dado da pesquisa Diversity Wins, da consultoria McKinsey, que sinaliza que empresas com diversidade étnico-racial são 36% mais propensas a obter lucros. Paralelamente a esse cenário vemos cada vez mais a cultura negra em evidência em múltiplos setores da sociedade, seja na música, território já naturalizado, mas também no entretenimento e no campo da moda. A relevância de tais produções é tão expressiva que empresas como a Black Rocks, com foco na aceleração de startups de empreendedores negros desde 2016, ganham cada vez mais relevância.

Analizando para além das movimentações de negócio é possível ver o aumento da presença de pessoas negras em universidades públicas, sendo 50,3% dos estudantes nessas instituições, segundo o IBGE. Quando trazemos essa lente para as mulheres negras, compreendemos que, mesmo com o impacto da pandemia no último ano, a capacitação ainda era uma prioridade: 43% delas pretendiam voltar ou continuar a estudar em 2020, dado do estudo Potências (In)visíveis.

Esses avanços confirmam que a percepção rasa de vulnerabilidade não é algo que se configura como real quando abordamos a inserção de trabalhadores negros nas corporações, além de alertar as empresas que ainda possuem tal viés sobre o quanto necessitam atravessar o seu campo de poder para acessar repertórios distintos que venham a contribuir de forma inovadora e plural para a expansão de seus negócios.

Estruturas e seus privilégios

Seja para cumprir agendas ou após o estado de compreensão e valorização do repertório da negritude, é comum que as organizações privadas despertem o anseio para atrair e contratar esses profissionais, mas temos como um ponto sensível de contraposição os acontecimentos históricos mencionados anteriormente em que toda a lógica relacionada ao trabalho e suas estruturas foram pautadas por uma construção eurocentrada que pouco se modificou ao longo dos anos, repleta de violências e silenciamento.

A incoerência da presença de corpos negros nesses espaços pode ser percebida quando 58% das mulheres negras afirmam que já escutaram piadas relacionadas a cor, cabelo ou aparência, 44% já se sentiram constrangidas em espaços com mais gente por conta de alguma piada e 37% tiveram opinião/posicionamento/ ideia silenciados, enquanto a opinião de pessoas brancas era ouvida e valorizada, de acordo com dados extraídos da pesquisa Potências (In)visíveis.

Outro fator que configura a exclusão desses profissionais do mercado de trabalho é o descompromisso para promover o desenvolvimento de suas carreiras. Segundo dados da mesma pesquisa, 54% das mulheres negras de classe CDE afirmam o reconhecimento profissional como difícil ou muito difícil, e 51% afirmaram que receber promoções foi difícil ou muito difícil nos últimos anos, dado que também condiz com a baixa presença de mulheres negras em cargos de liderança ou alta liderança, contabilizando apenas 8%, em um cenário onde as mulheres negras, segundo o IBGE, formam o maior bloco populacional brasileiro, representando 28% dos cidadãos, ou seja, não há uma representação equiparada entre tais números.

Esse contexto expõe o quanto a branquitude e seus resquícios de privilégios coloniais ainda configuram de forma unânime uma estrutura autobenéfica e que, por se representar de maneira narcisista, conforme afirma, em sua tese de doutorado,

a Dra. Maria Aparecida da Silva Bento, “Alianças inter-grupais entre brancos são forjadas e caracterizam-se pela ambiguidade, pela negação de um problema racial, pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica, política dos negros, no universo social”. A superficialidade das pautas gera um movimento contrário ao idealizado, que é a inserção e a permanência dos corpos negros em “seus” espaços.

Concluimos que os esforços e políticas direcionados para promover a diversidade racial nos espaços devem ser equivalentes às ações que planejem uma releitura sobre as estruturas atuais de trabalho, do desenvolvimento à expansão dos potenciais de tais colaboradores.

O texto em questão visou indicar pontos a se aperfeiçoar na construção de políticas voltadas à diversidade e à inclusão, a fim de convidar as organizações a repensarem a sua responsabilidade na replicação das práticas excludentes e expandirem a perspectiva e a valorização das vivências plurais. Para além da consciência sobre as questões, é necessário existir o comprometimento da branquitude em transformar os espaços existentes, de forma perene e responsável, visando à permanência, ao desenvolvimento e à exaltação do povo negro.

Referências bibliográficas

MARINGONI, Gilberto. O destino dos negros após a abolição. *IPEA – o Desafios do desenvolvimento*, ano 8, edição 70, 2011. Disponível em:

<http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&id=2673%3Acatid%3D28&Itemid=2>. Acesso: 7 jun. 2022.

FERNANDES, Florestan. *A integração do Negro na sociedade de classes*. São Paulo: Editora Globo, 2008.

DIAS, Valéria. *Após abolição, negro foi excluído do mercado de trabalho*. Disponível em: <<http://www.usp.br/agen/?p=130331>>. Acesso: 8 jun. 2022.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese. São Paulo: USP, 2002.

ESTUDO Potências (In)visíveis. *Indique Uma Preta e BOX1824*. Disponível em <<http://potenciasinvisiveis.indq.co>>. Acesso: 9 jun. 2022.

ESTUDO Diversity Wins: *América Latina* – McKinsey. Disponível em: <<https://www.mckinsey.com/br/our-insights/diversity-matters-america-latina>>. Acesso: 7 jun. 2022.

Mediafluxos em contínuas transduções

Artur Matuck

Descrições

Essas imagens surgiram de diferentes fontes e experiências pessoais. Algumas foram reconhecidas como potencialmente significativas para se tornarem fotografias artísticas. Elas foram revistas, cortadas, decapadas, giradas, coloridas, aprimoradas através de uma série de programas de software gráfico. Finalmente, elas foram serializadas, enquadradas e receberam títulos codificados em inglês e francês. Cada série ou uma única fotografia esconde histórias de sua criação enquanto revela narrativas visuais e propõe significados perceptivos sempre reinterpretados por seus títulos.

ARTE DA PERFORMANCE DA INCISÃO COMO EVENTO CIRÚRGICO | 1 | 2 | 3 |

Esta série derivou de um documentário sobre a arte contemporânea chinesa. Um artista decidiu submeter seu próprio corpo a uma incisão lateral cirúrgica como um evento de arte performática sem precedentes. As múltiplas capturas de tela que tirei de cena foram selecionadas mais tarde, reduzido e re combinado em três imagens cujos títulos foram codificados como | []NC[]S[]ØN PΣRFØRM+NCΣ +RT +S + CH[]R&RG[]C+L ΣVΣNT | em inglês e como | L'+RT PΣRFØRM+NCΣ D'[]NC[]S[]ØN ΣN T+NT Q&Σ'VΣ'NΣMΣNT CH[]R&RG[]Q&Σ | em francês.

CRÍTICA DE ARTE COMO DESTRUIÇÃO IRREPARÁVEL | 1 | 2 | 3 |

A sequência derivada das ações de um curador que realiza críticas radicais, rasgando obras de arte de David Hockney

dada sua amizade. Henry Geldzahler foi um curador renomado do Metropolitan Art Museum e próximo de muitos artistas. Ele foi retratado por Hockney, assim como por Warhol. O gesto decisivo e destrutivo do crítico, feito diante dos próprios olhos de Hockney, chamou minha atenção como uma performance não intencional, como um gesto estético em si mesmo. As imagens finais foram intituladas | +RT CR]T]C]SM +S]RR[P+R+BL[D[STR|||CT]PN | em inglês e | L+ CR]T]Q||[D[L'+RT CPMM[D[STR|||CT]PN]RR['P+R+BL[| em francês.

APROPRIAÇÃO DE UMA SOMBRA DE UM OBJETO APROPRIADO | 1 | 2 | 3 |

O conjunto teve origem em duas fotos que tirei, em julho de 2017, da sombra, projetada no chão, da Roda da Bicicleta, a famosa já pronta, concebida por Marcel Duchamp, em exposição no Museu Nacional de Arte Moderna do Centro Pompidou, em Paris. As imagens finais foram intituladas | YPPRØPRΔY-TΔØN ØF Y SHYDØW ØF YN YPPRØPRΔYTΣD ØB]ΣCT | em inglês e | YPPRØPRΔYTΔØN D'μNΣ ØMBRΣ D'μN ØB]ΣT YPPRØPRΔÉ | em francês. A rotação das rodas lado a lado sobre os bancos e a posição de seus títulos implicam uma dinâmica instável de objeto e sombra, perturbando o eixo de gravidade, convidando assim o espectador a girar a imagem ou sua cabeça para reordenar as sombras as-de uma roda outrora real.

ULTRA-SOM DAS PRÓPRIAS VISÕES TRANSLÚCIDAS DO CORPO DO ARTISTA | 1 | 2 |

As duas imagens em preto e branco resultaram do espanto antes de uma longa sequência de imagens ultrassônicas tiradas, provavelmente em 2019, da minha cabeça, pescoço, ombros e peito. Revendo as sequências indecifráveis, fui levado a apreender poucas imagens por maravilha. Mais tarde, elas foram vistas como dignas de se tornarem obras de arte e foram gradual-

mente combinadas para formar um corpo fragmentado, revelando os órgãos internos de uma maneira translúcida irreconhecível, apenas decodificável por um olho médico treinado. Eles foram nomeados como | FIRST| e | SECOND <R+Sø&nd øf +rt[[]st øwn tr+ns|&cΣnt bødy v[[]s[[]øns | em inglês.

RECHERCHE DES OEUVRES PATAPHYSIQUE A LA PINACOTEQUE

Esta imagem deriva de um filme há muito esquecido que tirei de Sandro Cajé filmando o artista francês Alain Snyers durante um evento patafísico que organizamos não oficialmente na Pinacoteca de São Paulo em 2017. Ele mostra o tema real sendo fotografado ao lado da imagem fotográfica resultante em uma superfície fotográfica contínua. Nosso grupo de pesquisa da Universidade de São Paulo havia convidado Snyers para participar de um simpósio de arte. Após suas palestras e workshops, mencionei meu interesse duradouro na Patafísica. Ele nos disse que havia se juntado, há cinco anos, ao infame College de Pataphysique em Paris. Ele então propôs visitar um museu em São Paulo para revisar a coleção do ponto de vista do Patafísico. A foto mostra Snyers apontando para um objeto frívolo, uma placa na parede, como se pertencesse à coleção do Museu. O título foi codificado como | R|CH|RCH| D|S |||VR|S P|T|PH|S|Q||S || P|N|C|THQ|||||S

UMA JANELA DE VIDRO ESTILHAÇADA DO MUSEU REMEDEIA AS PAISAGENS MEDIAS COMO ARTVISÕES | 1 | 2 |

A série teve origem em duas fotos que tirei em 2019 em um espaço de exposição em São Paulo onde duas janelas foram quebradas provavelmente por pedras atiradas. Fotos emolduradas vistas de uma perspectiva inclinada através dos vidros quebrados resultaram em imagens intrigantes e sinistras nas quais pessoas reais e representadas se misturaram. As fotos se tornaram um

recurso inestimável para uma série de operações experimentais. Elas foram expandidas, giradas, negativizadas e recolorizadas para criar um impacto estético incisivo. Elas foram codificadas como | Å SHÅTTÆRÆD MÏSÆÏM GLÅSS W°NDØW RÆMÆD°Å-TÆS MÆD°ÅSCÅPÆS ÅS ÅRTV°S°ØNS | em inglês e como ÏnÆ v°trÆ dÆ mÏsÉÆ br°séÆ br°séÆ ÅssÅ°n°t LÆs pÅysÅ-gÆs méd°Åt°qÏÆs cØmmÆ dÆs v°s°Øns Årt°st°qÏÆs | em francês.

As imagens foram todas legendadas com títulos encriptados através da recombinação de letras e marcas diacríticas. Elas induzem um processo de decifração, intrigando e desafiando o espectador a um complexo processo de percepção e decodificação. Os títulos tinham a intenção de descrever de forma lúdica e irônica as cenas, mas também de sugerir implicitamente um processo de decifração maior do entrelaçamento de imagens coloridas e quadros, composições e textos.

Ano do projeto: 2017-2021

Títulos de 14 imagens

APROPRIZAÇÃO DE UM SHADOW 1.jpg

APROVAÇÃO DE UM SHADOW 2 EX.jpg

APROVAÇÃO DE UM SHADOW 3 EX.jpg

CRITICISMO DE ARTE COMO DESTRUIÇÃO 1.jpg

CRITICISMO DE ARTE COMO DESTRUIÇÃO 2.jpg

CRITICISMO DE ARTE COMO DESTRUIÇÃO 3.jpg

DESEMPENHO DA INCISSÃO 1.jpg

DESEMPENHO DA INCISSÃO 2.jpg

DESEMPENHO DA INCISSÃO 3.jpg

PATAPAPHYSIQUE.jpg

MUSEU DE VIDRO SHATTERED 1.jpg

VIDRO DE MUSEU SHATTERED 2.jpg

ULTRASOUND OF THE ARTIST BODY 1.jpg

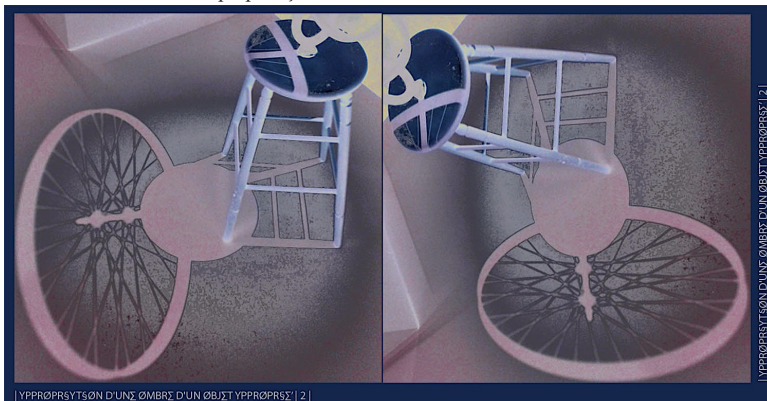
ULTRASOUND OF THE ARTIST BODY 2.jpg

Data das imagens: Janeiro de 2021



| YPPRØPRØSYTØN D'UNØ ØMBRØ D'UN ØBJØT YPPRØPRØSØ | 1 |

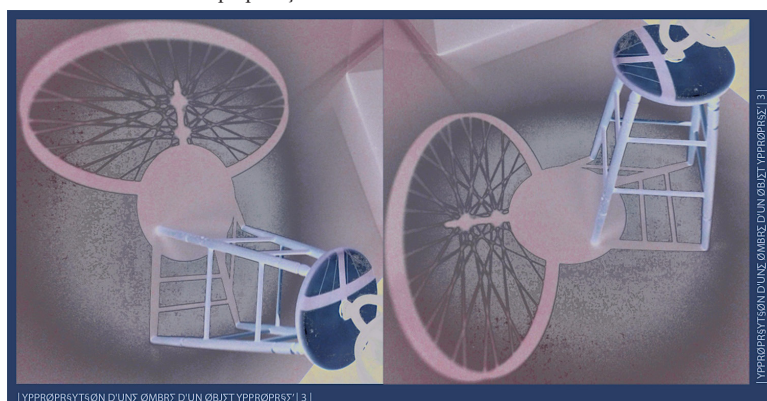
Aproprização de um Shadow 1 - Janeiro 2021



| YPPRØPRØSYTØN D'UNØ ØMBRØ D'UN ØBJØT YPPRØPRØSØ | 2 |

| YPPRØPRØSYTØN D'UNØ ØMBRØ D'UN ØBJØT YPPRØPRØSØ | 2 |

Aproprização de um Shadow 2 - Janeiro 2021



| YPPRØPRØSYTØN D'UNØ ØMBRØ D'UN ØBJØT YPPRØPRØSØ | 3 |

| YPPRØPRØSYTØN D'UNØ ØMBRØ D'UN ØBJØT YPPRØPRØSØ | 3 |

Aproprização de um Shadow 3 - Janeiro 2021



Criticismo de Arte como Destruição 1



Criticismo de Arte como Destruição 2



Criticismo de Arte como Destruição 3



[[INCIS]ION P2RF0RM+NC2 +RT +S + CH[IRRG]C+L SV2NT | F[IR]ST |

[L+RT P2RF0RM+NC2 D'[INCIS]ION 2N T+NT Q&S'V2'N2M2NT |

Desempenho da Incisão 1



[[INCIS]ION P2RF0RM+NC2 +RT +S + CH[IRRG]C+L SV2NT | S2COND |

[L+RT P2RF0RM+NC2 D'[INCIS]ION 2N T+NT Q&S'V2'N2M2NT CH[IRRG]Q&S | D2&K[]2M2 |

Desempenho da Incisão 2



[[INCIS]ION P2RF0RM+NC2 +RT +S + CH[IRRG]C+L SV2NT | TH[IR]D |

[L+RT P2RF0RM+NC2 D'[INCIS]ION 2N T+NT Q&S'V2'N2M2NT |

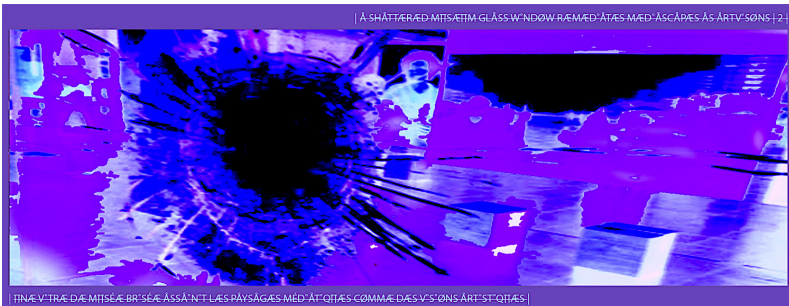
Desempenho da Incisão 3



Patapapysique



Museu de Vidro Shattered 1



Vidro de Museu Shattered 2.



Ultrasound of the Artist Body 1



Ultrasound of the Artist Body 2

Caderno temático “Alguéns: aos nossos outros corpos”

Pablo Regis Andrade
Rosimeire dos Santos
Cibelle Dirce dos Santos
Jefferson de Assis Fléming

O que é um texto senão um corpo de palavras que se fizeram ver enquanto foram sendo postas por alguéns que de alguma forma tiveram uma oportunidade de estar juntos assim como as próprias palavras? Este é o ponto-chave de uma forma sem forma definida, tampouco presa a um esquema conceitual que diga que isto ou aquilo seja melhor do que as outras coisas possíveis a um leitor que também se vê, se sente, se deseja de um modo distinto de uma realidade fechada.

Aberto em sua composição, mais próxima de um mapa que o que está dentro está fora de tudo, e quem está distante não se deixa desamparado ou mesmo tão próximo que se confunda com o que está posto, neste caderno temático desenhamos (des)encontros daquilo que é possível e impossível, tornado corpo material e imaterial de esforços e preguiças. Não inconsequente em interpretação clássica dos termos, mas possíveis perante a necessidade de dizer que caminhos se fazem ao caminhar, bem como o pensamento que divaga perante o entrelaçamento de múltiplas realidades e existências dos alguéns, com suas próprias moralidades e estéticas.

Forjado como encontros abertos de narrativas multi e transmodais e irrompendo no cenário da reflexão como um intertexto que segue as regras do jogo da comunicação, sem deixar de lado a crítica ao formato do conhecimento, vemos neste caderno

temático corpos que se encontram na fantasmagoria de um material único, composto por experiências diversas, as quais não se propõem levar a cabo um fim, mas a pontos de passagens pelos quais os outros (de nós) também possam se estranhar ao “sentir”, por seus olhos e ouvidos, coisas que marcam uma relação polifônica do que seria estar, muito mais do que ser.

As partes de uns todos e os todos de umas partes se põem como uma radicalidade daquilo que nossas leituras de mundo podem trazer a nós mesmos, tradutores e traidores de uma história que se faz presente e presença nesta dimensão cocriativa, com valores indubitáveis de pontos pelos quais se possa navegar com uma (quase) segurança ontológica, sentida de dentro, pelo próprio leitor que se interessa por uma narrativa livre em cujo corpo está e não-está, enquanto se faz estando em diferentes contextos cujas unidades reflexivas podem ser lidas como corpos possíveis.

Em “Alguéns, nossos outros corpos”, os corpos se confundem com práticas, discursos, apagamentos e afirmações políticas dentro da Cultura Hip Hop, na leitura de Jefferson Fléming, para quem, abrindo as leituras entrecortadas de realidades, o sagrado deste mundo rompe, em meio à virada do recente século, com transformações estéticas, políticas, sociais e urbanas, a incrustada indústria do entretenimento, do exótico e do comercial. Corpo distinto que se faz intenso por múltiplas manifestações e expressões, caminhando em face de uma nominada “dança urbana”, que situou um corpo profissionalizado e uma distância do termo rua. Em reivindicação, o alguém que remete estas palavras reclama um tipo de consciência que se vale do corpo para existir, pensar, agir, expressar, criar e elaborar cultura.

Como força integradora, a existência segue caminho como resiliência e plasticidade diante do contexto social, copiando umas das outras traços cuja similitude mitiga certos desconfortos e conflitos. Não que isto fixe os corpos como narrativas fantasiosas, meramente influenciada de um padrão exterior, mas que ainda dita formas e fórmulas dos impossíveis, sem o que Rosimeire Santos diz ser a sensibilidade do ser. Sem destruir no próprio

corpo o que lhe seria possível, ressaltando um sensível interior, a autora joga no meio da roda da vida um corpo qualitativo, cujo usufruto e equilíbrio corpo-mente desenha o espaço da resiliência como capacidade... como reinvenção... como força!

E se este mesmo corpo já não o fosse como antes, em cuja consciência posta já não se colasse com tanta segurança por aqueles que de fora observam? É neste cenáculo de ideias que a Experiência Quase Morte (EQM) emerge como um mote reflexivo para Cibelle Santos, cujo reconto particular nos faz mergulhar em uma história não explicável senão por quem atravessou a experiência de “caminhar por uma rua sem calçamento”, e por meio de quem uma vida após a morte se revele como algo que coloca em xeque mente e cérebro como faces de um mesmo corpo. Diferente de simulações materiais e condições prévias na qual a ciência material se conecta, em EQM, o tema só se permite estudar quando outros corpos romperam a barreira da vida e voltaram fora da racionalidade e da verdade ainda posta pela ciência material.

Encerrando este caderno cujas mãos tocam o corpo e cujas palavras aparecem atravessando olhos e concepções, um caminho possível da interpretação do corpo como fenômeno volta à tona, não por sua temporalidade, mas por sua atemporalidade, por sua constância num eterno presente, atravessado por um acontecer, uma convergência dos possíveis para constituir o indivíduo eufenômeno da experimentação, no redigir de Pablo Regis. Tipo perceptivo e aperceptivo de passagens e fluxos que oportunizam uma condição singular, como um nó dimensionalizado de múltiplas dimensões, o “fazer-se” se revela como potência dos níveis de realidades para os corpos, vistos ora como uma perpétua atualização e potencialização de significações ativas, do presente como um ponto narrativo que “é”, “não é”, e “é-não-é”, ao mesmo tempo.

As permissões responsáveis de cada um dos que se envolveram nestes processos revelam ancoragens típicas daquilo que cada um viveu em seu esforço cognitivo, sensorial, almatóico,

espiritual, material e biológico, em um cenário pandêmico do devir monstruoso, injuntivo dentre aquilo que temos como realidades possíveis e imponderáveis de nós mesmos. Cada um livre para retirar daqui o que lhe cabe das experiências feitas texto, sustentada por vozes de fenômenos humanos que talvez já tenha dito de melhor forma; um presente do presente contínuo que se faz por todos, ninguém e por alguéns aos nossos outros corpos: vocês!

Corpo da Rua, Corpo na Rua: afinal onde se dança a dança de rua?

Jefferson de Assis Fléming

“Foi uma época, tipo 92, muita gente tava parando de dançar para cantar Rap, para virar DJ. E a São Bento tava esvaziando. Aí, nós fizemos a primeira mostra nacional de Hip Hop. Quem apoiou a gente foi o Geledés (Instituto da Mulher Negra). Quem apoiou a gente foi o Dj Hum, Thaíde depois que a gente já tava com a ideia em andamento. Foram quatro meses correndo atrás da parada, sem recurso, sem experiência.

Colocamos mais de trinta turmas para dançar, mais de cinco mil pessoas para assistir. Passou em todos os canais de televisão, parecia os gols da rodada.”¹

Desde 1984, ano em que a dança Break ou Breakdance torna-se uma mania, produtos e alguns fonogramas de grupos de dança de rua aparecem com um sotaque nacional: Villa Box; Electric Boogies; Black Juniors e Bufalo Girls. Muitos pesquisadores afirmam serem os primeiros registros de rap no Brasil ligados ao imaginário da cultura Hip Hop e produzidos por dançarinos da cultura que estavam familiarizados com os ritmos específicos da dança de rua. Também se observa nos respectivos produtos a ausência da palavra Hip Hop.

Cabe ressaltar que a cultura Hip Hop vem estimulada pelo desenvolvimento da indústria cultural² no mundo da cultura-mercadoria chegando em território paulistano como mais uma

1 O documentário Nos Tempos da São Bento foi rodado entre os anos de 2007 e 2010. Lançado em novembro de 2010.

2 Sobre indústria cultural e circulação global da cultura-mercadoria, nos apoiamos nos conceitos apresentados e trabalhados por Márcia Tosta Dias; que retoma a argumentação de Adorno e Horkheimer para apontar que dirigentes e empresários atentos ao tempo livre e não livre dos trabalhadores, promoveram a comercialização da diversão. Tal ato consistiu em transformar as culturas produzidas por artistas em um produto de alcance das massas, padronizado e com intuito de atender as necessidades ligadas ao lazer e/ou diversão, em tempo livre do trabalho. Assim temos mais uma vertente das atividades comerciais humanas: a indústria cultural. Ver: DIAS, Marcia Tosta. A Atualidade do conceito de indústria cultural. In: Os Donos da voz. Indústria fonográfica Brasileira e mundialização da cultura. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000, pp. 29-30.

novidade a partir da década de 80. A partir dos anos 2000, no que concerne a proposta contra-hegemônica pela qual a cultura hip hop e o estilo de dança nas ruas passaram a ser consagrados, ela sofre grandes transformações estéticas, políticas, sociais e urbanas.

Segundo o pesquisador Guilherme M. Botelho, em sua tese de mestrado, *Quanto vale o show? O fino rap de Athalyba-Man- a inserção social do periférico através do mercado da música*, os trabalhos e obras de rap nacional tiveram uma necessidade em atender uma demanda da indústria do entretenimento, contribuindo mais para a caricaturalização da estética visual da cultura Hip Hop e uma certa estigmatização deste corpo enquanto linguagem e representação estética (BOTELHO, 2018, pp. 21-26). Ainda segundo o autor, certo tipo de agenciamento impulsionado pela indústria cultural vai oportunizar artistas a ocupar determinados espaços para além da rua. Um movimento rumo aos palcos já começa ser almejado pelos diversos artistas da cultura hip hop: dança, música e grafite. Importante destacar entre os primeiros grupos a ocupar esse cenário a equipe Funk Cia com um dos seus principais integrantes, Nelson Triunfo.

Caso emblemático dessa ocupação do corpo rua ao corpo televisivo, identificado com traços, estética e movimentos característicos da nova onda, foi o *Break dance*. Uma espécie de caricatura é produzida para que seja visualmente demarcada, tal como os menestréis negros ocupavam papéis bufônicos, caricatos e com traços corporais exóticos e/ou exotizados. Poderíamos recordar a transmissão da telenovela “Partido Alto” da TV Globo em 1984. Os dançarinos da *Funk & Cia*, companhia de dança de Nelson Triunfo, no tema de abertura da novela, exibem movimentos da dança: *waving*, *robot* e *breaking*, vestidos com roupas coloridas e chamativas. Sua veiculação destacava caráter exótico e comercial. No entanto, neste momento, o que era urgente na cultura hip hop e na dança era sua publicização. Essa constatação nos demonstra a forma como são publicizados dançarinos que ocupam a indústria cultural e de massa. Caricaturalizam um

imaginário comercializável, propagandístico e capitalizável com a presença de vários clichês e trejeitos criados para fins midiáticos, institucionais, propagandísticos, comprometendo a estética corporal e seus significados políticos e diacríticos. A ocupação dos circuitos dos palcos e televisão incluiu a dança *break* como um fato novo, mas também como uma reprodução dos acontecimentos importantes dos países da América do Norte, seu modo de vida americano, a doutrina do *american way of life* em terra tupiniquim.

Nesse mesmo período vivenciávamos um processo de redemocratização do Brasil, tendo as ruas como palco das Diretas Já. Em 1984 havia uma efervescência política no país e São Paulo, no vale do Anhangabaú, como marco histórico de uma luta pelos direitos civis, sociais, pela liberdade de expressão e votos diretos. Após a vitória da campanha pelas diretas, ainda tínhamos mais 4 anos a percorrer para que uma nova Constituição federal fosse criada dando plenos direitos aos direitos civis, sociais e políticos. Foi justamente neste clima de efervescência política e também cultural que o termo *Hip Hop* aparece com força no álbum *Hip Hop Cultura de Rua*, de 1988. Diga-se de passagem que os novos atores sociais, protagonistas responsáveis em (re)significar o produto *Hip Hop*, alteraram seu arranjo (re)significando formas de criar ritmo, dançar e rimar por meio da sonoridade da *lata do lixo*, “batendo lata”³ no metrô São Bento⁴.

Na época, final dos anos 80 e início dos 90, na dança não havia tantas nomenclaturas que a identificavam como sendo pertencente a vertentes específicas. “Tudo era Break!”. Mas a noção desse formato de classificação se expande a partir de 1996 com a vinda de novos grupos de dança, como foi o caso do grupo (crew) de dança nova-iorquino “*Guet’original*” ou “*Rock Steady Crew*”⁵. Diante das múltiplas manifestações e expressões

3 Batendo lata, expressão figurativa e que consiste em tirar som da lata do lixo, acentuando bumbo e caixa criando um ritmo sonoro adequado à marcação da cabeça do primeiro tempo quaternário onde se encaixa a rima e/ou passo da dança.

4 BOTELHO, Guilherme. Nos Tempos da São Bento. São Paulo: Suatidade, 2010. DVD.

5 ISRAEL. *The Freshest Kids: A history of the b.boy*. Documentário, EUA, 1984. Disponível em: <https://youtube.com/watch?v=1KbvszKeC8>. Acesso em 3 jul.2022.

que compõem a cultura *Hip Hop*, propõe-se uma delimitação no campo das corporalidades, justamente por este evento ter sido o que se chama “divisor de águas” para a cultura de dança de rua e a partir de 1996 outro termo ganha força e vem se firmar com muita intensidade. O termo dança urbana. Tal termo vem muito para consolidar alguns projetos modernizadores e institucionais ligados à profissionalização do dançarino para que ele consiga estar e conviver em outros espaços da dança, espaços cênicos e artísticos como o teatro. Mas não sem uma readequação das técnicas do movimento, das nomenclaturas entre as diferentes vertentes e um termo guarda-chuva para todas elas se enquadrarem: dança urbana. Muito se tem falado das relações de poder exercidas em alguns espaços renomados. Ao que nos parece e de acordo com observações de algumas obras da Cia. Discípulos do Ritmo, existe uma espécie de negociação, não sem tensão, de uso e de circulação dos corpos nestes espaços. O termo dança urbana amenizaria algumas referências que traziam o nome rua muito enfaticamente.

A obra da Cia “Tá Limpo” foi proposta pelo dançarino alemão conhecido como Storm em parceria com Instituto Goethe, que convida a Companhia Discípulos do Ritmo à elaboração e criação deste espetáculo cênico e coreográfico. “Tá Limpo” invoca tanto uma metáfora, muito utilizada na década de 90 e que significava, na maioria dos contextos, “está tudo certo”, “tudo limpo”; *sem sujeira*. Mas a obra também trabalha com elementos mais diretos, como o ato de limpar o chão ou fazer uma faxina!

Um outro contexto que é possível interpretar diz respeito a uma questão política, pois expõe a realidade de muitos trabalhadores terceirizados e com cargos na base da hierarquia de classes: o faxineiro, que entre muitos brasileiros se vê entre a sobrevivência ou fazer arte. Na obra, a realidade do trabalho assalariado não se atenua com as possibilidades da cidade e as promessas de melhora de vida, ao contrário, cenário este onde a urbanidade vai se colocar como o espaço das contradições, arte ou barbárie, trabalhar ou dançar.

Desta forma, interpretar esta obra da Cia. Discípulos do Ritmo, intitulada “Tá Limpo”, além de nos trazer possibilidades de

leitura coreográfica, nos oferece leituras textuais de sua composição cênica em relação aos processos de hierarquização técnicas na dança e sua ocupação nos circuitos teatrais. Expõe também contradições sociais e econômicas presentes no cotidiano e cenário da urbanidade. Neste caso a dança de rua, geralmente ocupando as ruas, praças e estações da cidade, de maneira itinerante, perfaz um trajeto das ruas aos palcos, processo esse que também necessita de uma investigação e interpretação mais densa da corporalidade que vamos descrever, pois são as mesmas frutos das contradições estruturais. Corpos que são geralmente atrelados a concepções eurocentradas, discriminados no seu fazer-corpo, não encontram sua expressão e representação sem suas próprias cosmovisões. *Suas* vestimentas, cores e estilo dos agasalhos, o “*Box*” ou “*Boom Box*”, inseparável toca-fitas, rádio carregado nos ombros e/ou nos braços utilizado pelos/pelas dançarinos/dançarinas da cultura nos encontros ou circuitos de dança de rua. No entanto, não são estes mesmos traços os mesmos que são comumente caricaturalizados, mas sim um corpo para um novo pensamento, não só para o trabalho ou outras atividades mecanizadas, coordenadas ou disciplinarizadas. Assim, para se habilitar o corpo, de forma integrativa, não podemos deixar de habitar o que Maria Piza⁶ chama de o Corpo Quântico. Ou seja, compreender como a consciência utiliza o corpo para existir, pensar, agir, expressar, criar e elaborar cultura.

Referências

DAWSEY, John; MOLLER, Regina; MONTEIRO, Marianna (Organizadores). *Antropologia e Performance: ensaios na pedra*. São Paulo: Terceiro nome, 2013.

APARECIDO, Fábio M.; BOTELHO, Guilherme e Simplício, Dias, Raul (org). *Hip Hop cultura de rua*. ed. Suatitudo, 2011.

⁶ PIA, Maria. *Corpo Quântico: anatomia da expressão*- São Paulo: Masdras, 2018.

BOTELHO, Guilherme. *Quanto Vale o show? O fino rap de Athalyba-Man. A inserção social do periférico através do mercado de música popular*. Dissertação de mestrado IEB-USP, área de concentração: estudos brasileiros, 2018.

BRANDÃO, Rodrigo. Festival Indie Hip Hop 09, Revista Sesc Sp. *“Uma década de Duloco, (1999- 2009)*.

CAPRA, F. *Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.

COOPER, Martha & CHALFANT, Henry. *Subway Art*. London: Thame & Hudson, 1984. Centro de estudos afro-asiáticos, 2001.

MAGNANI, José Guilherme C./SOUZA, Bruna Mantese de (organizadores). *Jovens na Metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

MAGNANI, José Guilherme. C. *Circuito: proposta de delimitação da categoria*, In: “Ponto Urbe” [Online], v. 15, 2014. ED USP, São Paulo, 1996.

MAUSS, Marcel (1972-1950). In: *Sociologia e Antropologia. As técnicas corporais*; tradução de Paulo Neves. Editora Cosac Naify, 2003.

PISKOR, Ed. *Hip Hop Genealogia*, Ed Piskor- Revisão de Mateus Potumati. São Paulo Veneta, 2016.

RIBEIRO, Ana Cristina. *Dança de Rua!* Ana Cristina Ribeiro, Ricardo Cardoso. Campinas: Editora Átomo, 2011.

RUTH C. L. Cardoso. *A aventura antropológica*. Teoria e Pesquisa/Eunice R. Durham. ‘et al’; organizadora. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

Resiliência e plasticidade humana no contexto social

Rosimeire dos Santos

O ser humano está em constante transformação em busca do bem-estar físico, psicológico, com o propósito de mediar as relações humanas nas quais o sujeito se torna um ser inserido no contexto social, religioso e profissional. E essas relações exigem estruturas internas consolidadas e relações sociais consistentes para, assim, estruturar um ambiente saudável.

Sabendo que o ser humano tem a total necessidade de ser inserido no contexto social, as organizações educacionais são estabelecidas com o objetivo de instaurar uma subjetividade acerca de ideias, sentimentos, valores, culturas e religiosidades. Nesse aspecto é notório o quanto precisam se integrar para ser aceitos, muitas vezes não há oportunidade de escolha; no entanto, terão que se adequar a qualquer mudança que possa acontecer na trajetória de vida.

Nesse percurso há mudanças decorrente do processo de integração, o ser humano começa a copiar atitudes que promovem reconhecimento como: seguir um modelo de padrão social, usar vestes, objetos, e ter atitude similar para parecer alguém conhecido dentro do contexto social almejado, essas imitações nem sempre ocorrem em momentos agradáveis, porque seguir um padrão que não contempla o contexto social atual pode gerar desconfortos e conflitos.

Os padrões de beleza da sociedade têm sido um dos maiores indicadores de problemas, pois a mídia tem um papel de influenciar as pessoas a seguir o que é exposto por ela e, através do marketing, consegue promover um modelo fantasioso do que é bonito ou não.

A beleza está além do que os olhos podem enxergar, estereótipo do corpo, por imposição, não é possível medi-la num corpo pelo tamanho, ou pela cor da pele, ela está muito entrelaçada com o convívio do ser humano, é possível enxergá-la em pequenos detalhes nos quais as sensibilidades naturais precisam ser afloradas, no entanto a maioria das pessoas não consegue ter essa sensibilidade e fica buscando fórmulas impossíveis.

As pessoas, principalmente as mulheres, são incentivadas a buscar o corpo ideal, sempre presente nos meios de comunicação, especialmente pela moda e publicidade, a razão econômica de ser da mídia, a imagem vinculada a modelos corporais e de beleza a serem apreciados e produzidos no cotidiano. A moda e a publicidade funcionam como o centro de atração e sedução para o consumo dos produtos que fazem parte da indústria da beleza. (COUTO, 2000)

Em décadas recentes, tem acontecido uma busca muito grande por padrões de beleza que exigem um sacrifício desnecessário, pois a magreza agora é sinônimo de bonito e quem não se enquadra nesse perfil é considerado estranho; é importante, porém, ressaltar que essa beleza exposta contradiz a realidade da população brasileira, não existe um padrão de pessoas e sim a miscigenação de raças, conseqüentemente, cada ser terá seu estereótipo e mesmo com toda imposição midiática não conseguirá ser magro e não deixará de ser belo. Nesse aspecto é importante cuidar do corpo pensando em qualidade de vida, com educação alimentar, exercício físico para assim usufruir dos benefícios de uma vida saudável e conseqüentemente encontrar um equilíbrio entre o corpo e a mente.

A mente humana tem seus aspectos peculiares, traz uma trajetória de experiência que envolve o indivíduo em vários contextos sociais, essas relações contribuem para construção do ser e demandam um equilíbrio emocional, controle e cuidado consigo e o com o próximo, pois as relações humanas sempre acontecem atreladas a conflitos. Para enfrentar essas situações existem vários exercícios que estimulam a meditação, o autoconhecimento, de

modo que o importante é conseguir ultrapassar as barreiras do bloqueio social.

E nesse sentido posso relatar o quanto é essencial saber se sobressair de situações conflitantes, seja no trabalho, família, escola e convívio social. Para ganhar essa habilidade é necessário vivenciar, errar, acertar. Já que aprendemos com os erros e acertos, nesse sentido é fundamental refinar a resiliência e seguir em frente. O ser humano é capaz de se reinventar a todo momento, e pensando nisso falo do nordestino, que deixa sua zona de conforto para tentar uma oportunidade em São Paulo, cidade de garoa e frio, e precisa se adequar às novas culturas, muitos deles nem têm roupa de frio e mesmo assim se sobressaem em meio a esses obstáculos com determinação e persistência. Como o ser humano consegue se reinventar em meio a tantas dificuldades? De onde vem tanta força? Isso acontece do mesmo modo quando mudamos para outro país, estamos sujeitos a um novo ambiente, nova linguagem, cultura, mas a adaptação sempre acontece. E, nos dias atuais, vejo essa mudança radical com a pandemia por conta do Covid 19, todo mundo precisou usar máscara e no início parecia loucura, mas hoje todos sabem que é essencial usar todo protocolo de cuidado para evitar a contaminação e mais uma vez aconteceu a mudança, a plasticidade humana está sempre acontecendo.

Referências

ALMEIDA, Ana C. N. et al. Corpo, estética e obesidade: reflexões baseadas no paradigma da indústria cultural. *Estudos*. Goiânia, v. 33, n.9/10, pp. 789-812, set./out. 2006.

ANZAI, Koiti. O corpo enquanto objeto de consumo. In: *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*. s. l.: Artgraf, v. 21, n.º 2/3 – jan./maio 2000, pp. 71-6.

COUTO, E.S. *O Homem Satélite*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2000.

Placco VMNS. Prefácio. In: Tavares J, organizador. *Resiliência e educação*. 2ª ed. São Paulo: Cortez; 2001. p. 7-12.

A Alterciência e uma experiência de quase morte

Cibelle Dirce dos Santos

Este texto apresenta uma discussão sobre o fenômeno da *experiência de quase morte* (EQM) a partir de uma contraposição da perspectiva acerca desse fenômeno com base na perspectiva da ciência materialista, e da perspectiva com base em uma ciência pós-materialista.

Um dos assuntos mais discutidos pela humanidade é a morte. Por ser um fenômeno inevitável e irreversível para qualquer ser vivo, a questão ocupa a posição de um dos enigmas mais centrais nas reflexões existenciais do ser humano, na medida em que as explicações racionais sobre a morte não são suficientes para dissipar questões como: por que a morte ocorre? O que ocorre com a consciência durante o coma? A consciência simplesmente se encerra com a morte ou sobrevive numa dimensão para além de tempo e espaço? É possível existir tal dimensão? O que ocorre naquele espaço de tempo nas experiências de quase morte, o que sobrevive na lembrança de alguém que passou por ele?

Hipóteses estabelecidas a partir de estudos calcados em critérios da ciência racional existem, mas até agora não ultrapassaram a condição de mera hipótese, estacionando na constatação de que ele ocorre apenas nas situações em que processos de interrupção das funções biológicas vitais está ocorrendo de forma gradativa (não súbita), o que não vai além daquilo que o senso comum oferece.

Como princípio busco analisar abordagens do fenômeno da EQM a partir de áreas científicas como a medicina, a

neurologia, a psicologia e também de abordagens não-científicas, como a religiosa, a mística e a filosófica em suas mais diversas manifestações. Cabe identificar os meios, critérios e limites em cada uma dessas abordagens que impedem o estabelecimento de explicações satisfatórias para o fenômeno da EQM.

A metodologia utilizada é o estudo de um caso específico e a revisão de literatura acerca do tema da EQM. O caso analisado ocorreu em agosto de 2020. Acompanhou-se a minha mãe que mediante mal-estar foi socorrida numa unidade hospitalar, tendo permanecido por 25 minutos sem respiração; usando métodos convencionais a respiração foi restabelecida, e a pessoa submetida a coma induzido.

Os médicos previam poucas chances de sobrevivência, a qual dificilmente passaria de 48 horas, além de sequelas graves em caso de um pouco provável restabelecimento, recomendando apelo religioso aos familiares.

Ao contrário das previsões, o coma estendeu-se por 120 horas, e o restabelecimento foi total e sem sequelas após trinta dias de internação; no entanto, após cinco dias de alta, a mesma pessoa sofreu uma trombo-embolia pulmonar, sendo novamente socorrida, permanecendo internada por mais dez dias, e mais uma vez a recuperação foi total.

Durante todo este processo, atendendo à recomendação dos médicos, a família exerceu intenso apelo religioso através da oração, peregrinação e rituais.

Comentando o caso, os médicos disseram que a sobrevivência em recuperação total e sem sequelas não tem explicação científica, constituindo, portanto, um milagre.

Minha mãe relatou, durante o coma, vivenciar a consciência de estar sendo atendida num hospital de diferentes características daquelas convencionais, onde era atendida por profissionais bem-humorados; relatou também que caminhou por uma rua sem calçamento onde viu uma criança de aproximadamente dez anos e também realizou uma consulta com um psiquiatra que a acalmou dizendo que “está tudo bem, é hora de voltar”.

Dentro de uma experiência de quase morte em uma ciência materialista sempre surge a indagação: Existe vida após a morte? Algumas considerações devem ser ponderadas como, por exemplo, 30 segundos após uma parada cardíaca as atividades cerebrais param de funcionar. E como confrontar a mortalidade nos leva a um caminho para explorar a possibilidade de que a consciência possa viver depois que o corpo morre? Diante dessa possibilidade, como explicar as EQM- Experiências de Quase Morte? A nossa consciência e mente são conectas ao cérebro. Como as pessoas podem estar conscientes estando inconscientes? Será possível uma expansão da consciência quando morremos? O que seriam os médiuns?

Em 1882, foi fundada a Society for Psychical Research (SPR), uma organização sem fins lucrativos, no Reino Unido. Sua finalidade é a compreensão dos eventos e habilidades comumente descritas como psíquicas ou paranormais por um grupo de eminentes pensadores, entre os quais Edmund Gurney, Frederic William Henry Myers, William Fletcher Barrett, Henry Sidgwick, e Edmund Dawson Rogers. O trabalho de pesquisadores e teóricos da SPR sobre hipnose e médiuns foi parte dos esforços do século XIX para compreender a dissociação e o funcionamento da mente subconsciente. A sua proposta foi encorajar a pesquisa científica dos fenômenos psíquicos ou paranormais, de modo a estabelecer a sua autenticidade. A pesquisa foi inicialmente focada em seis áreas: telepatia, mesmerismo e fenômenos similares, médiuns, aparições, fenômenos físicos associados às sessões espíritas e, finalmente, a história de todos esses fenômenos.

A Sociedade construiu uma ampla biblioteca e arquivo, parte dos quais são mantidos na Universidade de Cambridge. Dentro de uma experiência materialista x pós-materialista, primeiro deve esperar que o fenômeno ocorra. Depois, deve contar com pontos de convergência entre os relatos de diversas pessoas para que a pesquisa ganhe notoriedade.

Morre-se de verdade, ou a existência continua? Existem fenômenos que a ciência racional não consegue explicar, mas, de fato, ocorrem.

Referências

ALVARADO, C. S. *Dissociation in Britain during the Late Nineteenth Century: The Society for Psychical Research, 1882-1900*. Arlington, USA: Journal of Trauma & Dissociation, vl. 3 (2) 2002. Disponível em: <http://www.henrysidgwick.com/dissociation%20in%20britain%20during.pdf>. Acesso em abr.2022.

A vida após a morte - documentário. Dir. Ricki Stern. EUA: Netflix, 2021 (313 min.).

BEAUREGARD, M., DOSSEY, L., MILLER, L. et al. *Manifesto por uma ciência pós-materialista*. EUA, 2014. Disponível em: <https://www.revistafenix.pt/manifesto-para-uma-ciencia-posmaterialista/> Acesso em abr.2022.

HARRISON, V. H. P. *Blavatsky and the SPR*. Pasadena-USA: Theosophical University Press, 1997.

NUNES, D. *Uma ciência pós materialista já existe*. [S.I.]. Disponível em: <http://cirandas.net/deboranunes/blog/uma-ciencia-pos-materialista-ja-existe> Acesso em abr.2022.

Conversa com o médico Marco Aurélio Finger, Doutor em Ciências pela Universidade de São Paulo, no Programa de Pós-Graduação USP-IDPC: Medicina/Tecnologia e Intervenção em Cardiologia (2012).

Eu-fenômeno: eu como experimentação

Pablo Regis Andrade

Pensar quem são os indivíduos e seus corpos não parece nada fácil, mas complexo e denso. Sentindo esses mesmos corpos como uma manifestação original que pode ser compreendida em sua integralidade, que para Leibniz (2016) é ao mesmo tempo um instrumento da alma e um suporte para ela, pensamos ser o indivíduo uma entidade passiva de uma alma, mas também ativa e atravessada de tantas outras dimensões que lhe forem convenientes, incidentes e intervenientes. O duplo movimento interpretativo sobre a substância corpórea que recebe e dá apoio a algo coloca em xeque certa concepção de uma unidade constitutiva de idealismo dissociada de um materialismo, e abre uma importante brecha conceitual para uma (re)situação do que substancia este ser em vivência. Caminho possível.

Pensando em sua própria constituição enquanto formas distintas de ver esta natureza, que dá ao indivíduo a possibilidade de existir, perspectivas como materialismo, idealismo, racionalismo e espiritualismo deixam para o corpo uma questão cara, sua concepção social, que bem discute Courtine (2013) ao lembrar-nos que os corpos são, antes de tudo, “invenções teóricas recentes”. Deste ponto, olhar para os corpos como a fala de um inconsciente freudiano, berço original da significação na vertente husserliana, encarnação da consciência pela ponte de Merleau-Ponty ou enquanto “técnica do corpo”, como aponta a discussão de Mauss, parecem restringir quem são os corpos, ou seja, dão conta de uma parte dele corpo. A aparente completude que cada um destes pensamentos evoca, com sua transparência sígnica,

deixa escapar uma ausência de outras formas de ver as coisas, as quais são marcas de um fenômeno linguístico-social. É isto que nos chama a atenção, em especial a condição de performar, um ato de “acontecer” não acidental/racionalizado, mas uma convergência fenomênica.

A forma incidental que supomos inicialmente, por si mesma, atravessa um amplo campo de significação das inter-relações possíveis que corpos interlocucionam com outras unidades corpóreas, ideias e elementos circundantes em um fluxo perceptual. Forma esta ativa e passiva de estar no mundo, cuja possibilidade de percepção admitimos operar por meio de uma experimentação, por meio de uma forma ímpar de se colocar num “lugar”, e não por uma consciência integral ou particionada, seja de fora ou de dentro, imediata ou mediata, nem mesmo dada por binômios partitivos. Esta condição conjuntiva encontra na visão leibniziana certa distinção, de uma percepção e uma apercepção.

A primeira [percepção] refere-se às percepções que se dão em nós e de que não temos consciência, seja porque estamos, por exemplo, a dormir, seja porque não lhes prestamos atenção (enquanto escrevo, estou frequentemente desatento à temperatura ambiente, aos ruídos habituais à minha volta); a segunda [apercepções] refere-se às percepções de que temos consciência expressa mediante reflexão ou atenção àquilo que se passa em nós. (LEIBNIZ, 2016, p.15)

O reconhecimento do ser percipiente nestes moldes aponta-nos para uma ruptura com um pensamento eminentemente dual e permite registrar um novo espaço para uma reflexão da condição humana que se manifesta como uma transicionalidade de diferentes fluxos que perpassam ações/ estados, na composição de um movimento. A amplitude destes corpos (“nós”), de uma rede de interação entre dimensões de significação, traz à tona uma necessidade de observação das narrativas sobre a existência do ser pela desconstrução de estruturas fixadoras e não-móveis de um corpo, o qual possui em si a capacidade de ser atravessado de forma perceptível e imperceptível por outras unidades afectivas.

Não obstante, esta imperceptibilidade de fluxos de *inputs* integrativos da experiência situacional projeta-nos para uma compreensão de mundo como eventos, fenômenos de substâncias (coisas), que se interconectam por diferentes meios sensíveis ou não, e adquire forma em um ser percipiente, como um tipo singular de corpo, distinto de outras unidades que também são atravessadas por estas ou outras condições ecológicas, inclusive no mesmo espaçamento.

Ou seja, dando as mãos a Nunes (2013), poderíamos dizer que na interação, a qual assumimos como um pressuposto para que exista uma experiência, acontece um encontro significativo o qual nos permite compreender os seres humanos e seus corpos, isto é, seres atravessados. Nas falas do autor,

os seres humanos agem com as coisas com base nos sentidos que as coisas apresentam para elas; essas “coisas” incluem tudo que os seres humanos podem perceber no mundo, como objetos físicos, categorias de objetos, instituições, ideais, atividades e situações; o sentido dessas coisas é derivado ou emerge da interação social que temos com nossos semelhantes; esses sentidos são manipulados e modificados por um processo interpretativo, usado pela pessoa ao lidar com as coisas que ela encontra. (NUNES, 2013).

Este estado de ação do indivíduo, no qual comparece a condição de todo o aparecer do ser (DERRIDA,1991), que assumimos ser conferido pela percepção, carrega consigo uma especificidade do humano enquanto “um estado de passagem, [que] representa algo e tende para o infinito: é estado e tendência, simultaneamente. A percepção é impulsionada pela apetição, que é o seu estrato dinâmico ou a sua dimensão tendencial”. (LEIBNIZ, 2016, p.17)

Na medida em que este corpo age, um devir relativo ao movimento de mudança, o qual Nietzsche (2008) entenderia como “algo que não tem estado final, não projeta uma identidade... devir como um estado de variação” (p. 358), vê-se uma estratégia de ajustamento ao meio constituindo-se claramente como

uma dinâmica do estado em acontecimento, de uma narrativa diferencial deleuziana. Sem que isto corresponda a uma leitura de fixação de um modo específico de agir, que se respalda em mecanismos coercitivos e difusos de controle, a proposta de uma acomodação aqui assumida toma como referência uma significação oportuna dentro de possibilidades, interesses, intencionalidades, em diferentes níveis de uma realidade.

A singularidade e unidade presencial da narrativa evocada neste projeto logo se encontram com a concepção de continuidade do indivíduo por meio da noção de experiência, uma espécie de estado de passagem substantiva, de uma autoconstituição temporalizada pelo corpo na medida em que acessa diferentes planos de si, por meio da recuperação da percepção e exteriorização desta em linguagem cognoscível ou ficcional, daquilo que ativamente encontra no espaçamento.

Um contraponto a esta concepção poderia ser tomado do paradoxo de Zenão, no qual Aquiles venceria facilmente a tartaruga como seu oponente em uma corrida, pela admissão de um encontro apenas mediado (cognoscível), regido por regras que não incorporam naturezas diversas para uma explicação transdimensionalizada; no paradoxo, o indivíduo fica preso em si mesmo pela forma que o outro o olha. A existência, neste caso referenciada por uma estrutura rizomática, referenciada por modelos preditivos de ação, impede o acesso ao lugar de narrativas discursivas sobre um estado de passagem, e do próprio esforço para vencer uma corrida contra um oponente tão lento.

Tal linearidade do mundo vivido é questionada nesta reflexão, pois carrega em si a validação das experiências recuperando um discurso de reconhecimento do outro como diferente e múltiplo, que numa leitura temporal diríamos que o “corpo segue acontecendo”, separado discursivamente de um outro si (passado), mas igual como outro presente. Se no sentido desta igualdade o que acontece se revela não como uma duplicação do mesmo, mas como um tipo específico de natureza que partilha das mesmas possibilidades (CASTRO, 2002), as afecções que se

incidem nas experiências e são postas em linguagens (performance, narrativas orais, sentimentos, acto espiritual etc.) em todos em quaisquer momentos permitem-nos caminhar para uma noção de unidade em si, expressões de potências em igualdade oportunistas sempre do presente.

A própria mudança de pontos referenciais que marcam o significante aparece como uma qualidade autônoma desta unidade ativa, em quem o tempo e espaço são ressignificados de formas inimagináveis e expressos como articulações de percursos em fluxo daquilo que é potencialmente acessado, operado em um processo interativo com o mundo circundante.

Deste modo, ao admitirmos que o corpo não é o mesmo, que há uma ocorrência de variação, mas nunca seu desfazimento, recuperamos em Leibniz (2016) um possível *continuum* do indivíduo, tal como na filosofia de Heráclito quando registra que ninguém pode entrar no mesmo rio por duas vezes, visto que ao encontrar-se nele já não são as mesmas águas, e o próprio indivíduo já se modificou. Ou seja, em um movimento de incorporação e representação interior de um modo particular e próprio, algo conecta o indivíduo-corpo a um sistema geral de fenômenos, mas sem que isto seja apropriado por um conceito dêitico leibniziano no qual a “harmonização” dá-se por uma entidade perfeita.

Na medida em que assumimos uma relação de possíveis, o ato de ir até um predicativo, fato, cenário, nó, elemento ou a “outro” denota a existência do indivíduo e de seu corpo para além de uma narrativa simples e direcional. Oculta e ao mesmo tempo aparente, esta forma de articular e posicionar-se com certa organicidade não implica um processo de harmonização e de inexistência de conflitos na própria teia evocada, por exemplo, de matéria, mente e espírito. Ela deixa entrever ao conceito de “fazer-se” pela concepção fenomênica e hiperdimensional do presente.

Entre as variáveis-chave que podem ser investigadas em relação à construção da presença estão: o aumento do nível de input sensorial para examinar o tipo de experiências sensoriais que são fornecidas e como são percebidas pelos partici-

pantes (por exemplo, excitação fisiológica como resultado de experiências mediadas), respostas cognitivas dos participantes, valência expressa por meio do modelo circunspeco do efeito (...), isto é, em termos de valência e excitação, ou como emoções primárias distintas (...), mas também utilizando a recordação da memória da experiência como um substituto da presença. (DIAMANTAKI, Katerina *et al*, 2018, p. 14)

Agora, para que esta presença seja plausível em uma realidade, precisamos admitir a existência de dimensões que constituem o indivíduo. De pronto, uma passagem de uma para outra se torna possível apenas na incorporação de um mundo de possibilidades, de variedades de combinações e proposições de linguagens inter-conectáveis como uma condição de sua existência num ponto temporalizado, porém não linear, progressivo, circular ou elíptico, mas próximo do que seria a concepção grega de “kairós”, de um tempo de natureza qualitativa, de oportunidade, de indeterminação prévia, no qual a ação espontaneizada da vida humana enseja a unidade do indivíduo como fenômeno sempre situado no presente e performado na confluência do espaço tempo.

Dentro do ato de expressão da revelação momentâneas, imaginações sobre si, por exemplo, adquirem outro status perante a concepção do senso comum. Diferente de uma figuração, vista como possibilidade irrealizável ou mesmo de fuga da realidade, na medida em que a temporalidade oportuna do presente passa a narrar no e pelo indivíduo as possibilidades de sua existência, este liberta-se de formas fixas de estar no tempo e espaço, e passa a “caminhar” rumo a uma rede que se confluíu de modo conveniente, orgânico, perante o fato de se estar na presencialidade constante e de substantivar-se através do acesso às dimensões que se possa (queira) alcançar. Esse tipo de contração preserva no indivíduo a potência de atos ao mesmo tempo que rompe o movimento de permanência e aprisionamento de um passado repetido na experiência como condição fática.

Propondo-se como uma lógica interpretativa não clássica e estruturante de uma outra coisa para falarmos sobre os corpos, para o qual assume-se uma autenticidade como um valor

intrínseco deste no mundo de corpos, e para quem o contraditório não se fixa como anti-referência da própria afirmação lógica, distanciamos-nos das coisas podendo ser somente isto ou aquilo, e aproximamos-nos de uma *alterciência* cujo projeto interpretativo sobre os corpos se apropria da *lógica do Terceiro Incluído*, de Basarab Nicolescu. Neste autor, valores como “A” e “não-A” coexistem na forma de um “T” sem anularem suas particularidades, formas e elementos constituintes, ao introduzir o ponto de vista diferente, que seria o de níveis de realidade. (NICOLESCU, 2009)

Os níveis de realidade postos para os corpos revelam-se como expressões possíveis de possíveis observações que acontecem em pontos que se diferem, que são qualitativamente distintos. Por similitude, estes níveis acabam sendo as dimensões ocupadas num presente, com regras, conceituações e lógicas argumentativas próprias a cada uma delas, as quais se contrapõem na medida em que evocam para si escopos fechados de significações, universalizantes e até registros de verdade. Todavia, são apenas signos e interpretações recortadas quando observadas de modo que distancia dimensões que se possa acessar para falar dos indivíduos.

Partindo deste entendimento, os próprios requisitos para a aceitação do conhecimento que se pretende sobre tais têm sua forma peculiar, no qual o prévio não é regra ou condição para a manifestação do que acontece durante as experimentações dos corpos em outros momentos presentes. Este tipo de proposta assemelha-se à proposta de uma ciência comum defendida por Lafuente e Estaleta (2015), cujo aporte de saberes não tem como âncoras uma acreditação de um agente externo, tampouco o é de um grupo específico, mas de todos, para o qual “los rituales de ingreso no discriminan entre los que saben y los que no saben, o entre los capaces y los incapaces” (p.51), é aberto e comum, no nosso caso, são dos próprios corpos em atuação.

Na medida em que se reconhecem estes saberes, no plural, diferentes entre si, e que inexistem um tipo específico de validação e standardização do mesmo, sustentando uma relação de todos por todos, sem dominação da situação por parte de um ou

outro indivíduo, propomos na interpretação de eu-fenômeno que tudo está para o indivíduo (em sua generalidade dos possíveis e impossíveis, sem que isto implique uma dicotomização entre coisa e sujeito, certos e errados), sem priorizações ou hierarquizações de dimensões, reificando a experiência de sua natureza de comum para os indivíduos ao mesmo tempo em que está para um momento, num processo aberto-fechado conjuntamente.

Em consonância com esta experimentação sobre o indivíduo, podemos considerar que uma ruptura com a concepção do corpo como narrativas dimensionais, desloca o mesmo para uma estrutura rígida e dura, “desvalendo-se” da realidade como “uma e múltipla por vez” (NICOLESCU, 2009, p.65). Ou seja, a realidade que se interpõe como um tipo integralizado de perpétua atualização e potencialização nega um estado de incidência passiva (como se o indivíduo apenas “passasse pelas coisas”), de representação, de que o nível micro no presente atual se separa radicalmente de um outro presente que tenha ocorrido, ou mesmo de um devir.

A qualidade resultante do movimento de mudança e trocas de significações é aqui reivindicada como um princípio da gênese do humano, a qual se permite ser percebida na transicionalidade entre um estado ativo experimentado em um dado contexto momento que não se altera mesmo que relativamente. Isto é, a presença e o presente podem esforçar-se para retroceder ou avançar, mas sem desconectar-se de sua substancialidade de articulação que lhe é intrínseca, o corpo.

Perante esta noção, o indivíduo estável e não relativizado denota uma falha no constructo social de desvelamento desta condição humana, aprisionando-o como unidimensional, forçando a compreensão de significados dos corpos apenas por uma perspectiva, onde os significantes foram isolados. Em contrapartida, o sentido de experiência advogado permite acessar algo sobre si, desenhando uma narrativa do vivido em consonância com uma operação que flexibiliza e reconstrói a unidade espaço-tempo, isto é, uma concepção favorável à confluência de uma relação de faces,

com espiritualidades, mentes, materialidade, tudo indissociável; sem que pese um sentido dramático de representação, mas se revele sua outra forma, de apresentação de si.

Ao inverter o modo de se perceber o indivíduo como partes, assumimos uma concepção de “revelação” enquanto um ato e resultado de algo que se torna presente no momento em que se enuncia, podendo incorporar elementos de um histórico pessoal, de associação espontânea e momentânea por aquele “eu que faz” ou mesmo criador de outras realidades. O ato-resultado afirma-se, conseqüentemente, como uma condição da presença em que há um movimento de tornar realidade algo que está para o indivíduo agente, e que poderia antes estar oculto; ao mesmo tempo este movimento valida um acontecimento como um certo comprometimento consigo no presente, envolvido na própria semântica de uma rede que se constitui experimentação em experimentação.

Diferentemente de um conceito de tempo aristotélico, no qual existe uma condição antes-depois e que situa de forma intervalar um “agora”, para quem o tipo presente poderia ser entendido como um acidente do tempo no qual o ponto é especificamente o início e o fim, não necessariamente “o tempo”, a experimentação do modo como estamos propondo desnuda uma continuidade, sem dividir o tempo. O ato de estar, portanto, pressupõe uma diferença entre esta e outra forma de manifestar-se ao mesmo tempo em que não a define como separação entre o antes e o depois, visto que estes não existiriam senão enquanto configurações de possibilidades que apenas registramos comumente como passado ou futuro, por não perceber esta entidade temporal que dá sentido ao humano fenômeno.

Algumas assertivas comuns trazem à tona uma certa necessidade do indivíduo ser repensado nesta perspectiva. Conforme afirma Matthes (2013), “dada a compreensão do presente como presença, é possível chegar aqui à conclusão de que a concepção metafísica do tempo é o privilégio do presente sob a passagem do tempo” (p.248), logo, podendo reivindicar ao acontecer

do corpo como possíveis, múltiplos. Talvez o contexto da morte evidencie com maior facilidade este ponto da afecção das coisas, visto que diante do cenário iminente do falecimento, falar sobre “poderia ter vivido”, “deveria ter experimentado”, “ainda gostaria de”, não trazem o tempo como unidade de referência de um antes ou de um depois, mas nas conexões possíveis que o indivíduo faz em uma unidade específica da experimentação que é o presente, de sua presença em relação aos fluxos dos fenômenos que estão se movimentando paralelamente a si mesmo, e que não foram experimentados. Não somente a narrativa das possibilidades aparece neste momento, mas a relação integrativa de realidades e potências intrínsecas ao acontecer, apagando um passado e um porvir no momento que acessa o que há disponível nas realidades-dimensões, mostrando que o estado presente não passa, é uma experiência como *continuum*, distinto e semelhante.

Ao fazermos este movimento de reposicionar(-nos) os indivíduos enquanto fenômenos de experiência, parece-nos relevante a proposta derridiana de “pensar uma situação na qual a ipseidade esteja exposta àquilo que ela não controla, mas, ao mesmo tempo, não pode escapar” (MATTHES, 2013, p.255), emergência de uma episteme de uma atuação cognitiva, multifacetada, na qual categorias não existem previamente como estruturantes dos corpos humanos, mas potencialidades de conexão perante uma cartografia da experiência.

Assim, o caminho assumido nesta investida sobre o corpo, que se volta para o presente como ponto narrativo, projeta a adoção da experiência como polissêmica na medida em que tudo se caracteriza por uma igualdade perante as realidades observadas, e se torna um possível predicativo para a simultaneidade de fala autorizada deste eu-fenômeno.

Referências

CASTRO, Eduardo V. *O nativo relativo*. Mana [online]. 2002, v. 8, n. 1 , pp. 113-148. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>>. Acesso em 3 jun.2022.

COURTINE, Jena-Jacques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Petrópolis: Vozes, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

DIAMANTAKI, Katerina et al. *Social experiences in virtual environments: a study into an emerging socio-technological phenomenon*. In: AOIR2018 - 13 de outubro de 2018. Montreal, Canadá, 2018. (mimeo). Disponível em: <<https://aoir2018.sched.com/list/descriptions/>>. Acesso em 3 jun.2022.

LAFUENTES, Antônio, ESTALETA, Adolfo. Modos de ciência: pública, abierta y común. In: ALBAGLI, Sarita, MACIEL, Maria Lucia, HABBUD, Alexandre (orgs.). *Ciência aberta, questões abertas*. Brasília: IBICT; Rio de Janeiro: UNIRIO, 2015. p. 27-58.

LEIBNIZ, G.W. *Monadologia*. Lisboa: Universalia, 2016.

MATTHES, Máira. *O espaçamento do tempo segundo Jacques Derrida*. Sapere Aude – Belo Horizonte, v.4 - n.7, p.245-259 – 1º sem. 2013.

NICOLESCU, Basarab. *Contradiction, logique du tiers inclus et niveaux de Réalité*. In: *Ateliers sur la contradiction. Nouvelle force de développement en science et société* (2008). Saint-Etienne, Fr: Ecole Nacional Supérieure des Mines, 2009. p.53-65. Disponível em: <<https://www.emse.fr/aslc2009/pdf/textes%20pour%20les%20actes%202.pdf>>. Acesso em 3 jun.2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NUNES, Jordão Horta. *Interacionismo simbólico e movimentos sociais: enquadrando a intervenção*. *Sociedade e Estado* [online]. 2013, v. 28, n. 2 , pp. 257-277. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922013000200005>>. Acesso em 3 jun.2022.

Sobre línguas e línguas: às mulheres que escrevem ou querem escrever

Clara Caldeira

“A feitiçaria é, antes de tudo, uma rede de representações e de palavras.”

(LE GOFF; SCHMITT, 2017, v. 1, p. 474)

Escrevo para tentar me libertar. Escrevo também para agradecer a umas tantas mulheres, a honra da dança, já que, depois de um último bailado, uma ideia iluminou meu pensamento. Ouvi-las, em gritos e sussurros, me lembrou do que fui buscar inicialmente na universidade e, depois, no meu retorno à academia, dez anos passados, com a pretensão de um mestrado.

A escrita.

Mas então me perguntei — e foi isso de despertar que essa ciranda me trouxe —, se o que estaria buscando não seria, ao invés da escrita, alguma sorte de autorização ou legitimação para escrever. Será que a possibilidade da escritura está no jornalismo, na literatura, ou na elaboração de uma dissertação, tese ou artigo?

Desconfio que não.

Gloria Anzaldúa pergunta, em *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever. E é verdade que encontrei no decorrer da minha formação inúmeros privilégios e oportunidades. Não tive a escrita arrancada de mim pela raiz nem esmagada ainda em semente como ilusão ou loucura.

Eu pude buscar na comunicação uma porta — apesar de alguém ter me dito um dia que ‘*escritora* não é profissão’. Ao atravessá-la, me deparei com outras ainda, quase todas trancadas.

Me aventurei por algumas, estanquei diante de outras. Eu também tive em casa um exemplo feminino, que aprendi com Rosane Borges a chamar de *modelo* — pra me inspirar. Uma professora, uma escritora brilhante e, acima de tudo, uma mulher indigesta, ferida, é verdade, mas muito boa de briga: minha mãe.

Mas meu corpo de mulher branca, assim como o dela, habita esse mesmo mundo, capitalista, eurocêntrico e patriarcal, que todas as demais mulheres, homens e outres também habitam. E esse mundo parece ter algumas regras.

Uma dessas regras, apesar de, ironicamente, não estar escrita em lugar nenhum, diz que a escritura tem de servir a algo ou a alguém. Uma escrita subordinada, sujeitada, utilitária. Escrever a manchete, o *lead*, agradar ao editor, ao diretor, ao programa, ao cliente, aos seguidores. Ser objetiva, preencher *briefings and features*, *get a like*, vender, construir a marca, respeitar a ABNT, seguir o modelo, publicar, pontuar, bater a meta.

A possibilidade de escrever para ganhar a vida, mesmo sendo uma conquista recente para algumas mulheres, é ainda uma violência. “É a própria inutilidade do texto que é útil” (1987, p. 34), diz Barthes. Então, nos perdemos. E se “o prazer do texto é esse momento em que meu corpo vai seguir as próprias ideias” (BARTHES, 1987, p. 26), já não sentimos prazer algum. E enquanto nos esquecemos de que temos um corpo, nos esquecemos também de que temos a escrita.

“A palavra é a encantadora loucura, com ela [a mulher] dança com todas as coisas”, foi Nietzsche quem disse, mais ou menos assim. “Voar é o gesto da mulher, voar na língua, fazê-la voar”, segundo Hélène Cixous (2022, p. 67). Para os gregos, as palavras eram coisas aladas. Quem conta histórias faz as palavras andarem, segundo os xamãs. Uma palavra narrativa abre um espaço no céu. Abre um espaço no lugar para a história entrar. Quem me contou foi Stela Barbieri, uma contadora de histórias, cujas palavras tive a sorte de escutar em diferentes momentos, da infância e da vida adulta.

E por falar na palavra falada, tornar hegemônico o próprio ato de escrever, enquanto forma de expressão e transmissão

de conhecimento, me parece também uma violência. Este texto poderia e deveria, portanto, ser reescrito ou mesmo destruído pela própria reflexão a que se propõe. Em *Performances da Oralitura*, Leda Martins confirma essa suspeita, quando propõe a voz e o corpo na figura das performances e cenas rituais, como “portais de inscrição de saberes” (MARTINS, 2001, p. 64). Em uma das línguas bantu, do Congo, segundo a autora, os verbos escrever e dançar derivam da mesma raiz: *ntanga*.

Então a escrita está, e sempre esteve, aqui, assim como a dança. Aqui onde? Vocês poderiam me perguntar. Aqui comigo, com vocês. Nascemos juntas, nós e a escrita, pois ela habita e se alimenta disso que chamamos de corpo. “O texto tem uma forma humana? É uma figura, um anagrama do corpo?”, provoca Barthes. “Sim, mas de nosso corpo erótico” (1987, p. 25), ele mesmo responde.

E o erótico é um recurso interno que habita cada uma de nós, localizado em um plano profundamente feminino e espiritual, como ensina Audre Lorde. Toda a opressão, segundo a autora, precisa corromper ou deturpar as diversas fontes de poder presentes na cultura do oprimido, que poderiam prover a energia necessária à mudança ou a uma insurreição. “No caso das mulheres, isso significou a supressão do erótico como fonte considerável de poder e de informação ao longo de nossas vidas” (LORDE, 2020, p. 67).

Então, nossa escritura foi violentada. O texto, oral ou escrito, de muitas de nós foi escravizado, torturado, expatriado, silenciado. Nosso texto foi apagado, estuprado, explorado, queimado, menosprezado, ignorado, dilacerado, roubado e humilhado, assim como nossos corpos. Não está claro? Se hoje temos dificuldade, umas mais outras menos, para escrever é porque também fomos impedidas de existir, e de gozar. E vice e versa. Nossa libido tem o poder de produzir “efeitos de rearranjo político e social muito mais radicais do que se quer pensar”, Cixous (2022, p. 56) de novo.

Nossa escrita carrega cicatrizes. Nosso texto foi mutilado e, hoje, quando ousa emergir pelas frestas, traz consigo ver-

dades inconvenientes. Traz consigo as memórias do mundo, e o mundo tem uma história triste. Principalmente para as mulheres. Principalmente para as mulheres de cor¹. Então, ninguém quer ler esse texto. Ou melhor, muitas querem, e ouvir o eco dessas vozes nos lembra que não estamos sós. Mas é fato que ele não é bem-vindo em muitos espaços.

As cicatrizes de um texto, que são também sua autoria, apontam culpados. A escrita é um “armazém de sinais”, ensina Lucia Castello Branco. “O traço existe para mostrar que tudo está ligado a tudo e que sem o tudo anterior não há o tudo seguinte” (ANDRADE, 1997, p. 70). Escrever está no centro do corpo, e escrever com liberdade é postar-se nua em praça pública, exibindo tetas e entranhas. O corpo-escrita da mulher — nu, erótico e livre — é profano, assim como os das *homo*, *trans*, *bi* e *a* sexuais. E de qualquer outra forma de existência ameaçadora ou fluida. Ao censurar o corpo, censura-se, de um golpe só, o sopro, a palavra” (CIXOUS, 2022, p. 51).

“Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos?”, questiona Anzaldúa (2000, p. 230). Porque somos monstros perigosos, e dançar a escrita com outras mulheres em roda no último ano me ajudou a saber disso com o corpo. “O homem [...] tem medo e é repellido pelo que ele não entende, e uma simples diferença é capaz de conotar algo maligno” (WALKER, 1979, apud Andalzúa, 1981), lembra Alice Walker. Foi Cixous quem profetizou: “Elas agora estão retornando de bem longe: de sempre: do ‘fora’, dos pântanos onde as bruxas são mantidas em vida; de baixo, de além da ‘cultura’” (CIXOUS, 2022, p. 45).

“Que tremam os padres, vamos mostrar a eles nossos sextos!” (CIXOUS, 2022, p. 62).

Mas não são apenas nossas dores e desejos que os amedrontam. Lorde ensina também que, além do nosso erotismo, o

1 O termo “de cor” ganhou espaço com relação a “não-brancas” ou “racializadas”, e tem sido amplamente utilizado, tendo sido incorporado a partir de traduções do inglês “of color”. Ele é usado “para designar de forma abrangente pessoas de diferentes raças e etnias que não a branca, de maneiras que a branquitude não seja o referencial central” (ZAKARIA, 2021, p. 8).

que eles temem é a nossa poesia, ao que Ursula K. Le Guin completa: a nossa capacidade de imaginação (LE GUIN, 2014), e bell hooks arremata, dizendo do amor (2020).

Poesia, imaginação, magia, amor, erotismo.

Temos nossas armas!

Quando olhamos a vida ao modo europeu, explica Lorde, apenas como um problema a ser resolvido, confiamos apenas em nossas ideias para nos libertar.

“No entanto, quando entramos em contato com a nossa ancestralidade, com a consciência não europeia de vida como situação a ser experimentada e com a qual se interage, aprendemos cada vez mais a apreciar nossos sentimentos e a respeitar essas fontes ocultas do nosso poder — é delas que surge o verdadeiro conhecimento e, com ele, as atitudes duradouras” (LORDE, 2020, p. 46).

Para as mulheres então, segundo Lorde, “a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência [...] É da poesia que nos valemos para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado” (LORDE, 2020, p. 46).

Percebem? E como é que um texto, que é linguagem, pode estar fora das linguagens?, pergunta Barthes (1978). Como exteriorizar os falares do mundo, sem se refugiar em um último falar a partir do qual os outros seriam simplesmente relatados, recitados? A pesquisa institucional cria obstáculos ao prazer textual e é isso também que nos torna “atualmente incapazes de conceber uma verdadeira ciência do devir” (BARTHES, 1987, p. 78), ao que eu complemento: uma verdadeira “Alterciência”.

É claro que se nem Barthes encontrou uma solução para este enigma eu não tenho a menor pretensão de solucioná-lo de forma definitiva, apenas de amplificar o seu alcance e de, quem sabe, sugerir o que entendo como um ponto de partida possível. Se escrever está no centro do corpo, e o corpo é o verdadeiro autor de nossas produções, uma escritura enrijecida, oprimida, limitada e tolhida por moldes e molduras, fomes e violências, torna

o próprio corpo enrijecido, oprimido, inerte e desnutrido e, com ele, o pensamento. Mas a recíproca não me parece verdadeira. “Quem tem um livro tem uma estrada”. A vida e a obra de Carolina Maria de Jesus são testemunhas. Carolina reconfigura os tamanhos. Tudo muda de perspectiva diante de sua estatura.

Por isso, quaisquer possibilidades de “Alterciências” não são possíveis nem verdadeiras sem possibilidades de “Alterescritas”. Outras ciências demandam também outras escritas, livres e diversas — feitas ou não com papel e tinta — e qualquer tentativa de negar ou diminuir essa urgência é, na verdade, um movimento no sentido da manutenção das hegemonias na academia, na literatura, nas artes, no jornalismo e na cultura. “Quase toda a história da escrita se confunde com a história da razão, da qual ela é ao mesmo tempo o efeito, o suporte, e um dos álibis privilegiados”, lembra Cixous (2022, p. 49).

Assim como Anzaldúa, eu também “não desaprendi as tolices esotéricas e pseudo-intelectualizadas que a lavagem cerebral da escola” (2000, p. 229) e, acrescento, da universidade e do jornalismo, forçaram em minha escrita. Acho que isso fica claro nesse texto e nesta pesquisa, que começam defendendo a liberdade e terminam perseguindo a ABNT. Mas também, como ela, estou profundamente interessada em descobrir como começar novamente. Como “imprimir uma marca na língua escrita e oral” (CIXOUS, 2022, p. 52). Mais do que um desejo, essa busca se tornou uma necessidade de cura para uma condição de adoecimento, do corpo, do meio e da episteme.

“É preciso que a mulher se escreva”, anunciou Cixous já nos anos 1970. «Que a mulher escreva sobre a mulher, e que faça as mulheres virem à escrita, da qual elas foram afastadas tão violentamente quanto o foram de seus corpos; [...] É preciso que a mulher se coloque no texto — como no mundo, e na história —, por seu próprio movimento» (CIXOUS, 2022, p. 41). É ela ainda quem encoraja:

Escreva! A escrita é para você, você é para você, seu corpo lhe pertence, tome posse dele [...] Entre na floresta. [...] que

ninguém a segure, que nada a impeça: nem homem, nem a máquina imbecil capitalista [...] nem você mesma. (CIXOUS, 2022, pp. 44-46).

Para terminar, deixo vocês com Anzaldúa, cuja escrita atravessou meu corpo, criando uma nova cicatriz na minha autoria. Eu acho que as marcas no corpo nem sempre são causadas por lembranças ruins ou de sofrimento, e isso era outra coisa que eu queria dizer a vocês. Leda Martins me ajudou a perceber que isso a que estou chamando cicatriz é, na verdade, a memória. A memória inscrita no corpo. E é claro que memórias podem ser tanto boas quanto ruins.

Por que sou levada a escrever?
Porque a escrita me salva da
complacência que me amedronta. Porque
não tenho escolha. Porque devo manter
vivo o espírito de minha revolta e a mim
mesma também.

[...]

Escrevo para registrar o que os outros
apagam quando falo, para reescrever as
histórias mal escritas sobre mim, sobre você.”
(ANZALDÚA , 2000, p. 232).

Referências

ANDALZÚA, Gloria (1981). *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. Estudos Feministas Vol. 8, No. 1 (2000), pp. 229-236. Instituto de Estudos de Gênero da Universidade Federal de Santa Catarina, 2000.

ANDRADE, P.; SILVA, S. A (org.). *Umcorpã'screver*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 1997.

BARTHES, Roland. *O Prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CIXOUS, Hélène. *O Riso da Medusa*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

HOOKS, bell. *Tudo Sobre o Amor*. São Paulo: Elefante, 2020.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J.C.. *Dicionário analítico do ocidente medieval*. São Paulo: Editora Unesp, 2017. v. 1.

LE GUIN, Ursula K. *Discurso no National Book Awards 2014*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wntFiJ7OrzM>. Acesso em: 8 jul. 2022.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MARTINS, Leda. *Performances da oralitura: Corpo, lugar da memória*. *Letras*. Santa Maria, n. 26, p. 63-81, jun. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308>. Acesso em: 8 jul. 2022.

ZAKARIA, Rafia. *Contra o feminismo branco*. Rio de Janeiro: In-trínseca, 2021.

Apontamentos sobre a Cosmovisão: uma proposta de cientificidade do simbólico

Emanuel Henrique de Sousa Lourêto
Mariana Ferreira Vieira

Minibio dos autores do texto-base¹:

Manoel Gomes Rabelo Filho: Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (1999), Especialização em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (2002), Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2012) e Doutorado em Ciências da Religião pela UNICAP (2019). É professor do Governo do Estado de Roraima. Exerceu as funções de Coordenador do Ensino Religioso de Roraima (2013-2015) e Coordenador do Curso de Teologia das Faculdades FACETEN/Boa Vista - RR. Tem experiência como professor na área de Filosofia, com atuação principalmente nas seguintes disciplinas: História, História da filosofia, Ética, Ética Profissional, Filosofia Geral, Filosofia do Direito, Sociologia, Religiões, Religiões Indígenas e Educação. Foi responsável pela elaboração e coordenação da formação do Ensino Religioso de Roraima, trabalhando com os seguintes temas: diálogo religioso, religiões mundiais, religiões indígenas, metodologia de projetos na área de ciências da religião; ciência e religião.

Jacilda Barreto de Araújo: Possui graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal de Roraima (1999) e Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2013). Atualmente é professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima.

¹ Sobre os autores parece pertinente refletir que são autores não canônicos e referenciais para a estrutura acadêmica brasileira, sobretudo no que diz respeito ao campo acadêmico brasileiro “sulista”, ou seja, do eixo sul e sudeste do país. Trata-se de pensar a partir das instigações provocadas por um artigo desenvolvido por professores do estado de Roraima que, para nós, descentralizam o pensamento e o eixo de produção hegemônico.

Parágrafos mais importantes do texto-base:

Os fenômenos psíquicos e sociais não podem ser separados. Essa espécie de unificação da representação social torna-se importante para os estudos das religiões, visto que seu desenvolvimento efetua-se na coletividade. (p. 628)

(...) a representação social do Kanaimî (Kanaimé ou Canaimé), do Piyaşan e do Tarenpokon propõe esclarecer a construção imaginária e simbólica que os Macuxis de Canta Galo e Maturuca possuem dos três personagens. Visa, ainda, demonstrar a cosmovisão - identificando os significados dados por eles -, que, por vezes, é carregada de sentimentos. Essa significação simbólica transcende ao indivíduo, sendo, portanto, de caráter social. (p. 629)

Textos que auxiliaram na fundamentação teórica:

É a eficácia simbólica que garante a harmonia do paralelismo entre mitos e operações. E mito e operações formam um par, no qual sempre se encontra a dualidade de médico e paciente.

Claude Lévi-Strauss (2008, p. 286)

Nós não somos confiáveis! E sobretudo quando pretendemos participar da necessária criação de um “*senso comum cosmopolítico*”, um espírito de reconhecimento da alteridade do outro capaz de apreender as tradições étnicas, nacionais e religiosas e de fazer com que elas se beneficiem de suas trocas mútuas”. E sobretudo quando a necessidade dessa criação de um “bom mundo comum”, onde cada um estaria apto e pronto para ver “com os olhos do outro”, se funda naquilo que deve ser aceito por todos: não mais em um interesse geral sempre discutível, mas em um argumento de peso que constitui a urgência por excelência, a sobrevida da própria humanidade.

Isabelle Stengers (2007, p. 450)

A cosmovisão e seus elementos

A Representação Social do Kanaimî (Kanaimé ou Canaimé), do Piyaşan e do Tarenpokon, artigo publicado na revista

Olhares amazônicos, foi escrito com o intuito de apresentar os significados dessas entidades, suas funções religiosas e culturais para os indígenas da etnia Macuxi. Para construção desse artigo, foram coletadas entrevistas com os moradores das malocas do Canta Galo e da Maturuca. No que diz respeito ao seu arcabouço teórico, o texto se fundamenta no conceito de Representações Sociais trabalhados por Serge Mascivici. O artigo que inspira este ensaio é dividido em oito seções, de uma introdutória até as considerações finais elencando pontos mais teóricos com outros pontos, mais focados nas entrevistas, com uma seção para cada personagem protagonista apresentado no título. No decorrer do texto os autores nos levam à cosmologia dos Macuxis demonstrando que os mundos mítico, político e social estão implicados e se reúnem numa cosmovisão de orientação coletiva, uma vez que “os fenômenos psíquicos e sociais não podem ser separados. Essa espécie de unificação da representação social torna-se importante para os estudos das religiões, visto que seu desenvolvimento efetua-se na coletividade.”

É interessante sublinhar que o tema ocupa lugar de destaque nos estudos em etnologia indígena e através deste estudo podemos compreender a construção do corpo pelos ameríndios (muito distinta da nossa), visível em sua construção coletiva do corpo. Nesse sentido, a cosmologia ameríndia como política ontológica nada se compara à ontologia ocidental que opera por meio de distinções como homem e natureza e que, portanto, exige de nós um deslocamento de perspectiva para ser de alguma forma compreendida. Além disso, exige pensar em outra noção de política: a não antropocêntrica. Especificamente, o termo cosmopolítica, como proposição na etnologia, é uma espécie de neologismo cunhado pela filósofa Isabelle Stengers (1996) em discussão com o antropólogo da ciência Bruno Latour. Ambos os autores problematizam o caráter político da ciência, caráter arbitrário, unificador, produtor de uma raiz racionalista, que impõe uma visão única do que se entende por homem. Por isso, neste primado, a cosmopolítica não é um conceito; é antes uma proposição de

Stengers que pretende elucidar o caráter inseparável da política e da abstração científica que opera uma “chave universal neutra, isto é, válida para todos” (STENGENERS, 2007, p. 445). A intenção da autora é articular o termo “cosmos” e relacioná-lo com a prática política não centralizada no “humano”, pois se trata de um cosmo compartilhado socialmente que representa uma política ontológica não individual, sendo uma política que ordena o mundo político e social ameríndio. De fato, a identificação da representação social é uma condição necessária para a construção da socialidade dos povos ameríndios que não trabalham com distinções ontológicas como a nossa (por exemplo: natureza e cultura). Ora, segundo esse debate, a ideia de “humanidade” só foi possível através de uma cosmopolítica universalista construída justamente para dar sustentação a um mundo comum, eurocêntrico, através de códigos comuns e universalizantes. De forma que, para Latour:

O ocidente moderno adverte o resto do mundo: nós todos vivemos conforme as mesmas leis biológicas e físicas e temos a mesma constituição biológica, social e psicológica. Isso vocês não compreenderam porque estão presos nos seus paradigmas culturais que nós ultrapassamos graças à ciência. Porém, a ciência não é nossa propriedade, ela pertence a toda humanidade! (LATOURE, 2018, p. 436)

Ou seja, nossa cientificidade está baseada numa cosmopolítica binária, numa ideologia ocidental de emancipação do homem pelo saber universal, sustentada por uma máquina de artifícios que isola a heterogeneidade da experiência humana a favor de uma conceituação estável de um ser “uno” que perpassa e sustenta a construção do nosso conhecimento que, afinal, tem suas conveniências e acordos próprios. O problema que podemos formular aqui a partir dessa temática é pensar a ciência com seus pressupostos e convenções, como cosmopolítica do ocidente que separa muitas vezes aristotelicamente a alma (geralmente mais ligada ao puro) do corpo (ligado ao impuro e ao degenerado).

Podemos nos perguntar se a nossa concepção de mundo clivada pelo paradigma antropoceno, científico, universalizante

pode ser pensada também como cosmovisão, uma vez que, segundo essa compreensão, os cientistas cumprem certos pressupostos científicos tal como os povos ameríndios cumprem certas orientações mítico-religiosas.

Com efeito, a ciência, por mais abstrata e geral que seja, requer práticas que mostram em última instância o quanto é construída de maneira artificiosa, repleta de estratégias para driblar a heterogeneidade e a multiplicidade de sentidos de seu objeto principal, a vida mesma. Assim, “o construtivismo une o relativo e o absoluto” (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 30) e a ciência prova de sua eficácia através de regras e orientações que adentram fatalmente o campo do simbólico. Difícil não considerar o movimento de Nietzsche em sua crítica à ciência como sintoma da vida; nas palavras dele:

E a ciência mesma, a nossa ciência — sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, de onde — toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil legítima defesa contra — a verdade? (DELEUZE & GUATTARI, 1997, p. 30)

Quer dizer que nossos universais estão pautados por um sentido culturalmente construído para resolver um sentido existencial, metafísico, indissociável do drama e da tragédia da vida humana. Esses universais, segundo Nietzsche, são construídos a partir do paradigma do negativo erigido na cultura ocidental através do ressentimento judaico-cristão, fundamentado no sacrifício do próprio homem. A nossa civilização marcada pelo recalque constitui a concepção de natureza e cultura, o bem e o mal e, por conseguinte, a ciência.

Voltemos ao exemplo dos Macuxi, que se autodenominam *Pemonkon* - pessoa. A cosmovisão dos Macuxi está atrelada a entidades/figuras: Kanaimí, Piya’san e Tarenpokon e constituem a perspectiva cosmológica deste povo. *Pemonkon* significa “eu sou gente”, assim:

(...) a representação social do Kanaimî (Kanaimé ou Canaimé), do Piyá'san e do Tarenpokon propõe esclarecer a construção imaginária e simbólica que os Macuxis de Canta Galo e Maturuca possuem dos três personagens. Visa, ainda, demonstrar a cosmovisão - identificando os significados dados por eles -, que, por vezes, é carregada de sentimentos. Essa significação simbólica transcende ao indivíduo, sendo, portanto, de caráter social. (RABELO FILHO; ARAÚJO, 2015, p. 629)

E, de fato, o Kanaimî (Kanaimé ou Canaimé) descrito no artigo é representado como um perigo, como uma mazela que acomete o indivíduo. O Piyá'san por sua vez surge para desempenhar uma espécie de pajelança focada na realidade. Já o Tarenpokon desempenha o papel de curandeiro (médico?) nas malocas, é chamado para tratar questões de saúde de tal maneira que se torna razoável comparar esta função com a função exercida pelos nossos médicos. Aliás, é sempre bom lembrar o espaço reservado ao médico em nossa cultura que é marcado por expectativas de curas e tratamentos das nossas doenças².

Essas representações (no caso do Canaimé) não estão restritas aos macuxi, elas estão disseminadas, ainda que superficialmente, na sociedade roraimense através de um compartilhamento local³. De modo que o Canaimé tem seu lugar no imaginário popular local roraimense, aparecendo como um traço por representar o perigo para aquele que ousa adentrar sozinho na mata, servindo como é instrumento de alerta para o indivíduo que se coloca em uma situação de risco, assim se diz e se ouve: “cuidado com o Canaimé”. Igualmente, invocam-se as representações do Canaimé, como também a do Cruviana quando alguém

2 Neste caso, ainda, vale consultar o trecho no qual Lévi-Strauss estabelece uma relação entre o xamã e o psicanalista como, por exemplo, este: “não devemos nos deixar enganar pela palavra ‘espetáculo’, pois o xamã não reproduz ou encena apenas determinados acontecimentos, ele os revive efetivamente, em toda a sua vivacidade, originalidade e violência. E como ele volta ao normal ao término da sessão, podemos dizer, que ele *ab-reage*. Como se sabe, a psicanálise chama de ab-reação o momento de cura em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na base de seu distúrbio antes de superá-la definitivamente. Nesse sentido, o xamã é um ab-reator profissional” (NIETZSCHE, 1992, P. 247).

3 O autor Emanuel Lourêto, apesar de nascido em Fortaleza (CE), morou em Boa Vista desde menos de um ano até seus 24 anos de idade, e os relatos são embasados nessa vivência roraimense dele.

muda de humor: “é o Canaimé”, ou é “o vento da meia-noite” (para o Cruviana).

Não é difícil perceber que os traços da cultura Macuxi disseminados na sociedade roraimense não estão presentes somente numa narrativa local, eles também estão nos projetos arquitetônicos do estado; como a ponte construída entre os anos de 1972 e 1975 sobre o rio Branco que liga a capital Boa Vista ao município do Cantá: Ponte dos Macuxis. A ponte, cujo nome foi escolhido para homenagear os indígenas locais, aludiu apenas uma, dentre algumas, das etnias que ocupavam tradicionalmente a região, o que para nós demonstra a forte influência dos macuxis no ideário sociocultural local. Dando força a esse argumento, vale dizer que é comum o uso da palavra “macuxi” para designar os nascidos em Roraima, ou seja, esta palavra corresponde a uma adjetivação pátria de contexto local.

Podemos, ainda, notar a forma hibridização entre essas sociedades, ao nos servir dos moldes teóricos apresentados por Néstor Canclini (2013). Assim, são híbridos culturais entidades como Canaimé (como é comumente chamado fora das comunidades Macuxi), o Cruviana⁴, entre outros expoentes culturais como a damorida⁵ (no que diz respeito à culinária); e a parixara⁶ (na dança) que são popularmente inseridos e disseminados parcialmente na dinâmica social local.

A cientificidade do simbólico

É possível estabelecer uma ligação entre os termos “científico” e “simbólico”, uma vez que pensar a ciência significa pensar a linguagem, pensar as categorias ligadas a uma subjetividade, a uma combinação de funções que se traduz numa prática que pretende resolver a questão filosófica do que é o ser. Ou seja, a ciência é uma elaboração do contato com o mundo que tem como origem o sentimento do ser no mundo. Pensar o

4 Origem na lenda do Cruviana.

5 Prato típico local, feito com peixe de rio e bastante pimenta.

6 Rito com elementos de dança e música em agradecimento à natureza pelas colheitas.

estatuto da ciência requer reconhecer a característica universal atrelada a uma identidade comum deste homem, devendo ter um atributo por meio do qual possa ser reconhecida e estabilizada convenientemente. Assim, o caráter convencional científico não se estrutura sem o caráter simbólico que dá a nossa existência um sentido culturalmente aceito.

É verdade que o paradigma científico vem sendo submetido por uma revisão crítica desde o século XX. Nas análises de Lévi-Strauss o símbolo aparece como objeto convencional do pensamento, o sistema simbólico é um acordo entre os indivíduos no compartilhamento das funções que estruturam a organização social.

Tal posição implica uma clivagem que pensa a cultura ocidental construída através de convenções linguísticas que circunscrevem as relações, os discursos e os sistemas culturais. Não se trata de pensar o campo simbólico como ficção, como elemento abstrato, não operatório, trata-se de pensar o simbólico como um elemento que diz respeito a um domínio moral, muitas vezes estruturante das culturas humanas. Isto porque o simbólico potencializa as ações, produz ações específicas. Portanto, engana-se quem imagina o simbólico descolado ou distanciado de uma figuração concreta. Com efeito, para compreender a relação entre o concreto e o simbólico, Bruno Latour pontua sobre o debate da “controvérsia de Valladolid” e a contribuição do antropólogo brasileiro Viveiros de Castro:

(...) famoso debate que leva os espanhóis a decidir se, sim ou não, os índios possuem uma alma e se eles são suscetíveis a serem salvos. No decorrer desse debate, os índios haviam se confrontado com um problema não menos importante, mesmo que conduzido por teorias e instrumentos experimentais muito diferentes. Sua preocupação, tal como apresenta Viveiros de Castro, não era saber se os espanhóis tinham alma -o que lhes parecia ser evidente-, mas se os conquistadores tinham um corpo (LATOURE, 2018, p. 429).

O sistema simbólico indígena é trabalhado e constituído através de operações concretas. A eficácia simbólica depende

de uma “cientificidade” do simbólico, que se consolida através da persuasão social repleta de princípios e obrigações. De forma que a projeção simbólica a partir dessa teoria se dá através de métodos repetidos e consolidados estruturalmente, através de experimentos culturais “provados” concretamente.

A propósito disso, a ciência também se figura no âmbito da imaginação e do experimento, também tem uma linguagem própria cujo conteúdo se inscreve não sem o pano de fundo simbólico. Assim, a validação científica muitas vezes exige uma reprodução simbólica, desde as estratégias de manipulação laboratorial ao jargão narrativo da comunidade científica.

Por esse motivo, podemos articular a ideia de cientificidade do simbólico, pois os Macuxi experimentaram estados específicos de sentimentos, estados de natureza cultural que são identificados em seus próprios corpos no sentido mais físico, mais concreto. Neste sentido, o simbólico é um elemento incontestável de que existe uma relação entre reconhecimento do homem e da natureza de sua cultura, no sentido de que não há como estabelecer um corte cultural entre natureza e cultura, ou a figura e o conceito que atravessa o pensamento.

Conclusão

Por fim, devemos insistir em algo que parece ser comumente desconsiderado: trata-se de produzir nossas teorias levando em conta que aspectos simbólicos são estruturantes e se manifestam materialmente reverberando em dinâmicas sociais na medida em que vão simbolizando as experiências da vida. Podemos indagar: se há manifestação corpórea de ordem psíquica (casos de pessoas que são acometidas por males causados pelo Kanaimî), se ervas tratadas e receitadas pelo curandeiro (Tarenpokon para os macuxis) são eficazes nos tratamentos de saúde, não podemos dizer outra coisa senão que houve uma cientificidade de origem simbólica?

Consideremos a centralidade universalista dominante da cultura dos colonizadores europeus que de saída relegaram as

representações religiosas de etnias ameríndias como mitos e lendas menos evoluídas perante o campo metafísico teológico judaico-cristão enraizado na dimensão da razão e da universalização do homem. Quando nos propomos a trazer o termo visões, neste caso, cosmovisões, para debate, para o cerne acadêmico, o fazemos considerando a descontextualização presente quanto à sua institucionalidade conceitual. Nos parece crucial desconstruir o mecanismo antropocêntrico para talvez compreender as diferenças e especificidades das entidades, no que diz respeito ao modo como são representados para os índios Macuxi no sentido de suas próprias experiências e não no sentido das nossas interpretações. Nossas interpretações não distanciadas do prisma antropocêntrico podem querer dizer, por exemplo, que não há nenhuma espécie de atendimento médico, terapêutico, nas malocas macuxis, quando na verdade essas entidades também são encontradas nas cidades, mas com outra roupagem e nomenclatura.

De forma que pensar questões identitárias como inerentes a todas as culturas é um exercício primordial para descentralizar a produção científica de uma matriz cultural dominante. Quanto aos ritos e aos simbolismos, também estruturados na cultura ocidental que embora busca se afastar e se desvencilhar de qualquer caráter mitológico, simbólico, fixando-os como representação, são compreendidos neste ensaio como concretos. Nesta abordagem, tecida para a construção deste ensaio notamos a correlação entre o “nosso” *modus vivendi* metropolitano e o modo de vivência de populações mais afastadas dos centros urbanos (muito embora saibamos que há estruturas urbanas também em regiões rurais, mas não é dessas estruturas que estamos falando); o caráter ritualístico se mostra presente, os objetivos terapêuticos são praticamente os mesmos: melhorar a saúde, buscar o equilíbrio emocional etc.

Assim sendo, os regimes ontológicos são regimes de identificação. O regime ontológico ocidental que concebe o ser como unidade política epistemológica demarca uma identificação universal, artificiosa.

A proposta cosmopolítica leva às últimas consequências a provocação: sabemos o que sabemos, como sabemos? Existe uma Natureza? Qual ressonância política e teórica na nossa cientificidade do simbólico pode existir quando sabemos que não há só uma Natureza e não há uma Cultura universal que corresponde ao “homem”, ao humano?

Para nós, a cosmovisão, a visão do cosmo que não pode ser alterada, que exige uma prática, um fazer que desemboca numa ontologia. Mais do que representar o ser, ela indica acontecimentos que inscrevem o ser no mundo. Assim, o pluralismo ontológico quebra a associação de um poder que absorve outras práticas ontológicas, não homogêneas. E nossa cientificidade são práticas localizadas que, embora estejam sob o pressuposto universal, devem ser evidenciadas como práticas locais, acordadas especificamente por uma comunidade científica que nem sempre pode encampar a alteridade em nome de um axioma conveniente, o que nosso ensaio não cessa de buscar.

Conceitos Básicos Utilizados

Cosmovisão:

Segundo a corrente de pensadores que atravessam esse artigo (Isabelle Stengers e Bruno Latour), o termo cosmovisão pode ser entendido como relativo à ordenação cosmológica de um pensamento, de uma prática cultural específica. Isto é, a cosmovisão tem a ver com uma ontologia específica que podem apresentar para nós, cientistas, pensadores ocidentais, outras formas de descrever o mundo e a natureza. A cosmovisão, portanto, parece ser uma chave de acesso para pensar múltiplos modos de existências que obrigam a nossa ontologia naturalista, unívoca e universal a reconhecer que o cosmo não é o universo, mas, sim, algo que por algum motivo de ordenação do caos não pode ser alternado.

Cosmopolítica:

Segundo a filósofa Isabelle Stengers, cosmopolítica não é um conceito, mas uma provocação, que pode ser aplicada. O objetivo é evidenciar problemas em relação ao cosmopolitismo da filosofia kantiana muito difundida e enraizada nas análises antropocêntricas, europeias, que buscam generalizar e categorizar um cosmo comum, uma ideia de homem comum, que sabemos: é deveras etnocêntrica.

O termo cosmopolítica é abraçado por Bruno Latour, que, inspirado por Stengers, propõe repensar o que chamamos de política a partir de uma incorporação da natureza, do ambiente no qual um mundo comum possível que implique apenas humanos é insustentável. De tal maneira que a proposição de cosmopolítica destes autores em debate implica, em primeiro lugar, repensar os pilares da cosmopolítica do pensamento universalizante da busca por um mundo comum, do homem como categoria uma; e, em segundo lugar, implica contextualizar o cosmo comum que estamos trabalhando para não cairmos nas armadilhas da univocidade da natureza, quando na verdade sabemos que não há uma só natureza, que elas são variadas assim como são as culturas. Por fim, o cosmos, para Isabelle, é conexão e práticas contextualizadas; a simetriação entre essas práticas e o pensamento científico tonalizam a proposição desta cosmopolítica.

Representação social:

Essa teoria, trazida por Serge Mascovici, aqui apresentada conforme abordagem feita pelos autores do artigo, busca desvelar a relação indivíduo-sociedade como forma de encontrar soluções para problemas surgidos neste relacionamento.

Nas concepções de Mascovici, as representações “penetram e influenciam a mente de cada um, elas não são pensadas por eles; melhor para sermos mais precisos, elas re-presentadas, re-citadas e re-apresentadas.” (MASCOVICI, 2009, p. 37 *apud* RABELO FILHO, ARAÚJO, 2015, p. 628).

Referências

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; trad. da introdução Gênese Andrade. 4. ed. 6. reimp. São Paulo: Editora USP, 2013.

DELEUZE & GUATTARI. *O que é Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

LATOUR, B. Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques? In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. Tradução brasileira: Revista do IEB v. 68, 2018.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia/Ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RABELO FILHO, M. ARAÚJO, Jacilda. A representação social do Kanaimî (Kanaimé ou Canaimé), do Piyá'san e do Tarenpokon. in: *Olhares Amazônicos*. Vol. 3, n. 2. Revista Científica NUPEPA/UFRR, 2015.

STENGERS, I. La proposition cosmopolitique. In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. Tradução brasileira: Revista do IEB v. 68, 2018.

Sobre a/os autora/es

Alessandra Aparecida dos Santos - Graduiu-se em Ciências Biológicas pela PUC-SP em 1999. É professora de Ensino Fundamental II na rede pública municipal de São Paulo. Atualmente, cursa pós-graduação em Liderança Educativa para Equidade Racial: Gestão e Práticas Pedagógicas em Perspectiva Antirracista, pela Escola do Parlamento - Câmara Municipal de São Paulo.

Artur Matuck - Doutor em Artes e Livre-Docente em Comunicações pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP). Atua no Brasil e no exterior como professor, pesquisador, escritor, artista plástico, performer, curador, e, mais recentemente, como organizador de simpósios internacionais e filósofo da arte, da comunicação e da ciência. Desde 1977 participa de conferências internacionais, oficinas e projetos versando sobre: Arte e Tecnologia, Telecomunicações e Artes, Televisão Interativa, Arte Performance, História da Arte, Arte Combinatória, Direitos Autorais, Criação Textual Computacional e Alterciência. Em 1984, no Brasil, entrou para o quadro de docentes da Escola de Comunicação e Artes (ECA/USP). Atua como professor-orientador nos Programas de Pós-Graduação em Estética e História da Arte; e Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (vinculado à FFLCH), ambos da USP. Participou como artista convidado das Bienais de São Paulo em 1983, 1987, 1989, 1991 e 2002. Em 1990, recebeu prêmio na categoria Video-Arte da Associação Paulista dos Críticos de Arte (APCA). Em 1991, foi artista visitante no STUDIO for Creative Inquiry, na Carnegie Mellon University, em Pittsburgh (Estados Unidos), onde organizou o Projeto Reflux, um evento internacional de telecomunica-

ção e arte, considerado pioneiro como proposta estética colaborativa em redes. Criou o conceito Semion - um Sinal Internacional para Informação Liberada, como alternativa inovadora para os direitos de propriedade intelectual na era digital. Entre 2002 e 2016, organizou 12 edições do Simpósio Internacional de Arte-mídia e Cultura Digital, intitulado Acta Media. Atualmente segue um pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade de Miami, nos Estados Unidos.

Cibelle Dirce dos Santos - Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia Física/USP, possui Mestrado acadêmico interdisciplinar em Ciências Humanas na Unisa - Santo Amaro, Graduação em Geografia com Licenciatura pelo Centro Universitário Assunção, Graduação em Pedagogia Séries Iniciais, Orientação e Administração e Supervisão pela Universidade Bandeirante de São Paulo, Graduação em Letras pela Facel. Especializações lacto sensu na área da Educação. Professora em Educação Especial em deficiência intelectual no Centro de Atendimento a Inclusão Social, atua na Coordenação de Projetos de Educação Ambiental na Secretaria de Meio Ambiente.

Clara Caldeira - Graduiu-se em Jornalismo pela PUC-SP (2009) e atualmente é mestranda em Saúde Pública pela FSP/USP (2021-2022). Pesquisadora em gênero, feminismos e meio ambiente, com ênfase em filosofia e história da ciência, tem 15 anos de atuação no jornalismo digital com foco em cultura, sustentabilidade e direitos humanos. Produziu reportagens multimídia, documentários, ações literárias, campanhas, mobilizações sociais, oficinas e laboratórios e atualmente se dedica à pesquisa acadêmica, literatura e projetos no terceiro setor.

Elisabete da Silva Montesano - Advogada, Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL/FFLCH/USP). Faz parte, como pesquisadora, do Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil África e do

Grupo de Pesquisa Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas (USP/CNPq). Especialista em Direito Civil e Direito Processual Civil pela Escola Superior de Advocacia da Ordem dos Advogados do Brasil - Seção São Paulo. Diretora Tesoureira da 40ª subseção da OAB de São Caetano do Sul. Presidente da Comissão de Direitos Humanos da 40ª subseção da OAB de São Caetano do Sul. Diretora do Centro Cultural Mayegun.

Emanuel Henrique de Sousa Lourêto - Pesquisador e funcionário do Banco do Brasil. Doutorando no PPGHDL/FFLCH/USP. Mestre em Desenvolvimento Regional da Amazônia pelo Núcleo de Estudos Comparados da Amazônia e do Caribe (UFRR, 2016), com a dissertação “Desenvolvimento Cultural Transfronteiriço: um estudo sobre a cultura como protagonista no desenvolvimento regional na fronteira Brasil-Venezuela”. Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Roraima (2013). Atualmente pesquisa políticas culturais - democratização do acesso aos bens culturais, com foco no Centro Cultural Banco do Brasil, sob orientação da Profa. Dra. Sandra Nunes.

Isabel Mattos Schmidt - Professora de Educação Infantil. Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1984). Especialista em Gestão Escolar pela Universidade Estadual do Centro-Oeste UNICENTRO (2014). Graduada em Letras, Artes e Mediação Cultural pela Universidade Federal da Integração Latino Americana - UNILA (2019). Mestre aprendiz e educadora Griô pela Pedagogia Griô, chancelada pelo Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos – Diversitas/USP (2022). Mestranda no PPGIELA/UNILA, desenvolve pesquisa sobre canções de ninar.

Jacilda Barreto de Araújo - Possui graduação em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Federal de Ro-

raima (1999) e mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (2013). Atualmente é professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima.

Jefferson de Assis Fléming - Possui Graduação em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, vinculado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP). Possui experiência na área das ciências humanas com ênfase em antropologia, arte, cultura e corporalidades na cidade.

Luciana Soares da Silva - Graduada em Letras Português/Francês pela USP e em Jornalismo pela Universidade Estadual Paulista (Unesp), trabalha há 22 anos no mercado editorial e, em 2019, fundou a Aziza Editora, que publica livros de autoria negra. É percussionista do bloco Ilú Obá De Min (SP), que trabalha temas ligados às culturas de matriz africana e afro-brasileira e à mulher, e contadora de histórias com protagonismo negro positivo. Pesquisa literatura negra e infância, com participação em congressos, palestras, mediação de rodas de conversa e artigos publicados. Recentemente, foi uma das organizadoras do *Catálogo de jogos e brincadeiras africanas e afro-brasileiras* (Aziza Editora, 2022).

Manoel Gomes Rabelo Filho - Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (1999), Especialização em Filosofia e Existência pela Universidade Católica de Brasília (2002), Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2012) e Doutorado em Ciências da Religião pela UNICAP (2019). Professor do Governo do Estado de Roraima, foi coordenador do Ensino Religioso de Roraima (2013-2015) e do Curso de Teologia das Faculdades FACETEN/Boa Vista/RR. Tem experiência como professor em Filosofia, com atuação em: História, História da filosofia, Ética,

Ética Profissional, Filosofia Geral, Filosofia do Direito, Sociologia, Religiões, Religiões Indígenas e Educação. Responsável pela elaboração e coordenação da formação do Ensino Religioso de Roraima, trabalhou os temas: Diálogo Religioso, Religiões mundiais, Religiões indígenas, Metodologia de projetos em Ciências da Religião; Ciência e Religião.

Maria Rita Taunay Lorenzo Fernandez - Possui graduação em Desenho Industrial pela ESDI-UERJ e Mestrado em Artes Cênicas pela UniRio e Central Saint Martins College of Art and Design. Atualmente cursa Mestrado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (FFLCH/USP). Áreas de pesquisa: Estudos da Genealogia do Cânone Filosófico (UERJ) e Alteridades, Territórios e Modos de Existência, Ecofeminismo (USP).

Mariana Ferreira Vieira - Graduada em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, desenvolve uma pesquisa de doutorado direto no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (FFLCH/USP). Atua principalmente nas áreas de Antropologia da morte, Sociologia, Antropologia Rural e Urbana. Dedicar-se aos estudos sobre o sagrado, religião, política, saúde, violência, Direitos Humanos e morte. Promove atividades culturais nas áreas de literatura, teatro e música. Pesquisadora do Grupo de Antropologia e Interdisciplinaridade Ambiental (GAIA) e do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU-USP).

Pablo Regis Andrade - Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2005), pós-graduação em Processos Educacionais Inovadores pelo UICATÓLICA (2022), em Tradução, Interpretação e Docência em Libras pela UNINTESE (2017), em Educação, Protagonismo e Propósito de Vida pela Universidade Católica de Brasília (2022) e mestrado em

Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (2011). Tem experiência com docência do ensino superior nas áreas de Sociologia, Metodologia Científica e Libras, e coordenação de acessibilidade e inclusão. Atualmente é analista de projetos socioterritoriais na DEEP e de projetos educacionais na Müller Desenvolvimento de Pessoas,

Paulo Daniel Farah – Professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP desde 2000, escritor e tradutor. Especialista em estudos árabes, africanos e islâmicos, decolonialidade, orientalismo, migração, narrativas de viagem, interculturalidade crítica e estudos do Sul Global. Coordena o Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PPGHDL/FFLCH/USP), o Grupo Diálogos Interculturais do Instituto de Estudos Avançados (IEA/USP), o Núcleo de Apoio à Pesquisa Brasil-África da USP e o Programa para/por Refugiada/os, parceria da USP com a sociedade civil. É líder do Grupo de Pesquisa (registrado no CNPq em 2009) “Temáticas, narrativas e representações árabes, africanas, asiáticas e sul-americanas e de comunidades diaspóricas”, coordenador do Projeto *Produção, difusão e repercussão do conhecimento científico: universidade, sociedade e grupos vulneráveis* (também conhecido como Saber e Sociedade): parceria USP e ONU, e do *Projeto Universidade em transformação: desafios e potencialidades - Educação, Pesquisa e Direitos Humanos no Século XXI em Perspectiva Interdisciplinar*. Responsável pelos Cursos “Diálogos e resistências: a África no Brasil e o Brasil na África”/FFLCH/USP (que gerou livro homônimo) e “Diálogos interculturais, migração e mobilidade em tempos de pandemia”/IEA/USP. Autor de *O Islã* (2001), *ABC do Mundo Árabe* (2006); *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espanioso e maravilhoso* (2007), *A escrita da língua árabe: alfabetização, ortografia e caligrafia* (2011); *Gramática da Língua Árabe para Estudantes Sul-Americanos* (2 obras: nível básico e nível intermediário); *Presença árabe na América do Sul* (editor e autor); *Língua Portuguesa e Cultura Brasileira para Estrangeiros* (2018), *Diálogos*

e Resistências: a África no Brasil e o Brasil na África (2021; editor e autor), *Linguagens da sobrevivência: migrações, interlínguas, narrativas e representações* (2022; editor e autor) e *Expressões literárias migrantes* (2022; editor e autor), entre outros livros.

Rosane Borges - Jornalista, pesquisadora colaboradora do Grupo de Pesquisa Alterciência e Intercomunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (USP). É doutora e mestre em Ciências da Comunicação pela USP (2008), ex-coordenadora nacional do Centro Nacional de Informação e Referência da Cultura Negra (CNIRC), da Fundação Palmares, órgão do Ministério da Cultura (2013). Coordenou projeto de Educação em Comunicação e Direitos Humanos do Ceaslas (Centro de Ensino e Assistência Social La Salle). Foi assessora de projetos da Congregação Scalabrinias, trabalhou na área de Comunicação e Tecnologia do Instituto Geledés e coordenou o programa de Comunicação do Instituto Kuanza. Integrou o grupo de professores do Curso de Especialização “Cultura e meios de comunicação: uma abordagem teórico-prática” do Sepac (Serviço a Pastoral da Comunicação), da Congregação Paulinas, em convênio com a PUC-SP (2001-2006) com as disciplinas na área de administração, produção editorial e ética jornalística. Ex docente da Universidade Estadual de Londrina. Possui experiência docente e prática no campo das teorias da comunicação, da filosofia da comunicação, da comunicação, cultura e sociedade, da produção audiovisual e multimídia. Atua na área dos imaginários tecnológicos estéticos, audiovisualidades e representações, mediações culturais e práticas educacionais. A partir da comunicação, vincula-se ao campo das pesquisas sobre raça, gênero e problemas brasileiros. É articulista da Revista Carta Capital Digital e do blog da Editora Boitempo, escreve regularmente no portal de notícia “Jornalistas Livres”. Integra o CORE (Conselho Internacional Reinventando a Educação), cujo patrono é o pensador Edgar Morin e o selo editorial Aquilombô (MG). Integrou o comitê editorial de selos da editora Imprensa Oficial e da revista Caligra-

ma (USP). Fez parte também do Conselho Nacional de Promoção de Políticas da Igualdade Racial (CNPPIR) da Seppir (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) de 2012 a 2014. Autora de *Esboços de um tempo presente* (2016), *Mídia e Racismo* (2012), *Jornal: da forma ao discurso* (2002), *Rádio: a arte de falar e ouvir* (2003), *Espelho infiel: o negro no jornalismo brasileiro* (2004), entre outros livros.

Rosimeire dos Santos - Pedagoga pela FAD com licenciatura em História pela Unijales e Geografia pela FAMOSP. Possui pós-graduação em Educação Especial e Deficiência Intelectual pela FAQ, Psicopedagoga Clínica e Institucional pela FAQ, Psicomotricista pela FGP, Análise do comportamento aplicada pela CBI of Miami. Mestranda pela FUNIBER (Fundação Universitária Iberoamericana), em psicologia da educação e do desenvolvimento. Atualmente exerce a função de professora do ensino básica na rede pública.

Verônica Anuniação Dudiman - Possui graduação em Comunicação Social, com ênfase em Publicidade e Propaganda, pela UMESP (2014), especializada em estratégia de Comunicação pela Miami Ad School - São Paulo (2018) e técnica em Design Gráfico pela ETEC José Rocha Mendes (2010). Atuou por dez anos no segmento de comunicação; sua última atuação na área foi no Planejamento Estratégico da Agência Mutato e hoje é uma das cofundadoras da Indique, consultoria de diversidade e inclusão que atua na reestruturação das empresas que buscam construir espaços possíveis para a contratação e a ascensão de profissionais negros, além de também coordenar mensalmente atividades para o desenvolvimento profissional desse público através da comunidade Indique Uma Preta.

Alterciência:

Proposições Críticas e Processos Criativos para o Conhecimento

O conceito de Alterciência indica um novo paradigma que reconhece o ser humano em sua complexidade social, artística e intelectual, envolvendo suas áreas biológica, tecnológica, científica, espiritual e afetiva como sujeito de um novo conhecimento, transcendendo o fisicalismo típico da ciência moderna, mas sem negar fatos científicos. A Alterciência implica uma análise crítica da ciência moderna e contemporânea com base em perspectivas filosóficas diversas e de teorias como a decolonialidade, a ecologia, a negritude, o feminismo, a oralidade, a interculturalidade crítica, o anti-racismo, o anti-especismo, entre outras.

O paradigma ainda corrente da ciência institucional percebe animais e plantas, o próprio planeta e mesmo alguns seres humanos, como mecanismos físicos, desprovidos do numinoso, do preternatural, sem direitos à vida, à dignidade, ao respeito, e portanto disponíveis para serem controlados, experimentados, exauridos, sacrificados e mesmo comercializados.

Este campo de pesquisa-ação, intitulado Alterciência, é compreendido como uma ciência que respeita a vida, abrange pensamentos críticos e insurrectos, vanguardas estéticas e políticas bem como saberes ancestrais e formas da subjetividade contemporâneas.

Esta crítica construtiva re-situa a ciência atual em um processo de reformulação teórica, experimental, filosófica, moral e paradigmática. Seu propósito principal é o de instituir um pensamento singular propondo uma prospectiva crítica, uma ampliação e alteração do paradigma dominante, de modo ainda a estabelecer possíveis pontos em comum entre a ciência e outras tradições filosóficas e espirituais.



978-85-5467-262-1



9 788554 672621