

---

REVUE  
D'ÉTUDES  
DÉCOLONIALES

---



*ISSN 2551-5896*

---

n<sup>o</sup>6

2022

---

---

**DOSSIER THÉMATIQUE: MODERNITÉ ET  
DÉCOLONIALITÉ : DE LA THÉORIE À LA MISE  
EN PRATIQUE**

---

*Dossier coordonné par Sébastien LEFÈVRE, Lenita PERRIER, Sonja  
TARBY et Tamara SANCHEZ ALBARRACÍN*

---



## Présentation

Ce dense numéro 6 de la Revue d'Études Décoloniales s'est fait attendre en raison d'une réorganisation interne de nos équipes éditoriales et scientifiques, ainsi que d'un changement de plateforme virtuelle. Malgré cela, notre dynamique de recherche collective internationale et nos engagements pour une réflexion sur les contours d'une décolonialité globale demeurent intacts.

Dans notre section thématique, nous avons voulu montrer l'ampleur des propositions pratiques décoloniales dans une variété de champs, relations et productions de savoir. En effet, comme nous l'annonçons dans l'appel à communications, la littérature décoloniale se constitue en galaxies et en collectifs d'argumentation qui mobilisent des outils théoriques complexes. La réception sceptique francophone est d'ailleurs surprenante lorsqu'elle dépeint les études décoloniales comme étant très simplistes ! Or, il devenait nécessaire d'évaluer les conditions d'applicabilité de certaines de ces orientations théoriques. Par ailleurs, dans un contexte francophone particulièrement difficile et violent, avec des caricatures et attaques à répétition de la pensée décoloniale, nous avons voulu présenter quelques apports pratiques de cette critique radicale, qui est loin d'être sédimentée par une logique moralisante, victimaire ou identitaire. En effet, ces théories révèlent toutes d'un inconfort épistémologique vis-à-vis de l'étroitesse que constitue la centralité et la répétition de récits, pratiques, discours et théories eurocentrées. Dans leur contribution, Rachele Borghi et Carolina Topini dénoncent notamment les récits fantasmés, anhistoriques et univoques du féminisme hégémonique blanc qui n'intègre pas les connaissances et expériences des femmes non-blanches et non-occidentales.

A l'inverse, les contributions retenues dans ce numéro sont transnationales, relèvent de différents champs disciplinaires et recouvrent plusieurs pratiques sociales et dimensions de la vie. Il convient de souligner plusieurs aspects :

Premièrement, **la très forte représentativité de contributeur-ice-s venant du Brésil ou d'autres contextes africains et lusophones** montre l'ampleur du tournant décolonial en train de s'effectuer dans ces pays.

Deuxièmement, **l'attention portée à l'enseignement et la pédagogie** par plusieurs contributeur-ices rend compte de la détermination des prochaines générations à mettre en œuvre des politiques et méthodes d'inclusion de savoirs et de savoirs-faires pour un enrichissement pluriversel.

Dans ce sens, Hariel Revignet propose de manière pratique au travers d'un film et d'une expérience afro-indienne, un regard artistique et culturel au sujet de pratiques rituelles afro-diasporiques et *indígenas*. Se réclamant d'une perspective décoloniale, l'auteure-artiste, rend visible des pratiques culturelles marginalisées, et construit une pertinente alliance entre cultures africaines, afro-descendantes et *indígenas*. Une telle démarche illustre les possibilités d'une décolonialité du savoir, du pouvoir et de l'être.

Depuis l'Université de l'intégration internationale de la lusophonie afro-brésilienne (UNILAB), Caterina Alessandra Rea présente le travail mené avec ses étudiant·e·s pour relocaliser la généalogie de la théorie *kuir* dans l'expérience de corps non-blancs rendus



vulnérables par le fait d'habiter précairement les *frontières*. Cette notion, reprise à Gloria Anzaldúa, sert de métaphore aux rapports de domination. Contre les critiques d'un courant paternaliste de la gauche qui accuse les études décoloniales de détourner les classes populaires de leurs intérêts de classe, cet exemple montre, au contraire, que celles-ci les revendiquent pour elles-mêmes comme outils d'émancipation. En effet, la « *conciencia mestiza* » d'Anzaldúa, en tant que « conscience aigüe de l'intersectionnalité », permet aux personnes *queer* de construire des ponts pour traverser ces frontières.

Dans l'État de Pernambuco, toujours au Brésil, Vera Lúcia Santos Alves et Moab Duarte Acioli montrent, à partir d'une étude de cas, la pertinence de l'insertion d'une écolinguistique *indígena Pankararu* dans l'enseignement de base de ces communautés permettant de décoloniser l'enseignement étatique qui ne prend pas assez en compte la spécificité culturelle. Cette pertinente contribution revient sur l'existence d'un enseignement *indígena* inscrit dans la relation entre la Terre et l'Homme et mis à l'œuvre par certains enseignants *Pankararu*.

De la même manière Jamile Nascimento Santos et Elis Cristina Fiamengue, depuis le sud de Salvador de Bahia, montrent comment l'État brésilien a imposé un modèle éducatif colonisateur qui ne prend pas en compte les spécificités des réalités rurales locales. C'est au travers de mouvements sociaux, notamment la lutte pour l'accès à la terre, que les populations ont réussi à contrecarrer ces politiques et à faire émerger un autre type d'espace éducatif contre-hégémonique où la communauté rurale a toute sa place, car elle est partie prenante des décisions et des contenus éducatifs.

Gustavo Henrique Gandra, Andréia Firmino de Sousa et Renato de Oliveira Dering soulèvent un aspect particulier de l'enseignement: celui des curricula et partent du constat de l'absence de l'insertion de contenus relatifs au droit au Brésil. Leur hypothèse est de voir dans l'apport de notions juridiques dans le processus scolaire une proposition décoloniale, car il permet aux sujets de reconnaître leurs contextes et peut donner du sens et re-signifier leurs relations contre la structure de pouvoir qui s'établit dans cet espace et dans la société. Cette contribution revient sur la forme de colonialité de pouvoir exercée dans le cadre scolaire, et propose d'y voir la garantie juridique d'avoir accès à des connaissances spécifiques et critiques permettant ainsi d'inclure tous les sujets : un droit à la pluriversalité.

Ana Otero de Oliveira Mendonça se situe dans une réflexion méthodologique et pratique de l'activité de recherche. À partir de son travail autour de la question du corps au sein des communautés *indígenas* et particulièrement de ses échanges avec des penseurs *indígena*, elle pose l'enjeu d'un décentrement du « je » dans la recherche scientifique. Un tel décentrement implique la prise en compte des référents et savoirs culturels « autres » (*indígena*). Aux confluences d'une réflexivité et d'un récit sur son expérience, l'auteure propose de voir en la décolonialité, une approche théorico-méthodologique permettant une orientation dialogique et ouverte sur le divers.

Jozelma de Oliveira Ramos propose d'aborder une expression de la décolonialité dans la littérature au travers la nouvelle *l'Arbre des mots* (2004) de l'écrivaine portugaise Teolinda Gersão. Au travers les récits et itinéraires de la narratrice entre le Mozambique et Portugal, cette contribution propose d'y déceler les effets psychiques et intenses de la colonialité. La décolonialité symbolique dont l'auteure fait état s'exprime au travers du basculement du



rôle colonial de la nourrice noire à celle de la mère pour la narratrice qui psychanalytiquement restaure un équilibre réparateur.

Troisièmement, nous voulions souligner **la participation majoritaire de contributrices à ce numéro**. Sans céder à un réflexe tokéniste selon lequel la seule représentation des femmes suffit à rétablir la balance inégalitaire des sexes, nous constatons néanmoins que ces contributions permettent de diffuser des expériences et épistémologies qui n'auraient pas vues le jour autrement. Par exemple, le texte de Raísa Inocêncio s'appuie sur l'épistémologie des « expertises sauvages » d'Elsa Dorlin pour désaltérer la figure coloniale-patriarcale de Vénus. Concrètement, il s'agit de remettre l'expérience érotique des femmes au cœur de leur processus d'émancipation.

Quatrièmement, **deux textes d'anthropologues/ethnographes présentent un questionnement décolonial à partir d'expériences empiriques/pratiques, depuis des contextes multisitués dans l'Atlantique du Sud**. Ces textes nous paraissent d'autant plus utiles que bon nombre de représentant-e-s de l'anthropologie demeurent sceptiques vis-à-vis des études décoloniales. Ainsi, à partir d'une recherche de terrain en Angola, Mille Caroline Rodrigues Fernandes fait dialoguer les rives de ce pays avec celles du Brésil et tente d'opérer, d'une part, une relecture de l'ethnographie héritée de l'Occident à partir des paradigmes de la théorie décoloniale et, d'autre part, de montrer l'influence des peuples Kongo-Angola dans la formation des *kilombos* au Brésil. Mi Medrado, quant à elle, observe depuis une recherche entre Angola et Brésil, les effets et enjeux coloniaux des industries des médias et de la mode brésilienne sur l'Angola. Elle propose d'insérer dans les études sur la mode et les médias une critique décoloniale permettant de déconstruire les lieux d'énonciation coloniaux et de racialisations.

Enfin, la présence d'une contribution de Rachid Benbih sur la mise en pratique d'un questionnement décolonial chez l'auteur égyptien Abdelwahab El-Messiri permet d'enrichir la réflexion décoloniale globale et montre un aspect peu connu des études décoloniale, le versant africain. Au même moment que se développaient les premiers textes fondateurs en Amérique latine et dans les Caraïbes, on assistait également en Afrique du Nord à l'apparition de discours contre hégémonique de type décolonial.

Ce numéro est donc une illustration des défis de penser nos mondes en commun et de déconstruire certaines formes hégémoniques de discours et de représentations. Depuis la RED, nous vous souhaitons une bonne lecture !

Ce numéro 6 a été coordonné par Sébastien LEFÈVRE, Lenita PERRIER, Sonja TARBY et Tamara SANCHEZ ALBARRACÍN



## Sommaire

### Présentation et coordination

Sébastien LEFÈVRE, Lenita PERRIER, Sonja TARBY et Tamara SANCHEZ ALBARRACÍN

### NUMERO THEMATIQUE

**Pour en finir (une fois pour toutes) avec le conte du féminisme blanc.  
Réflexions à partir de corps de féministes blanches (qui en ont marre)**

RACHELE BORGHI ET CAROLINA TOPINI

### Amarração

HARIEL REVIGNET

**Dialogues entre les Suds : penser la critique queer of color à l'Universidade da  
Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira/UNILAB/Campus dos Malês**

CATERINA ALESSANDRA REA

**Educação decolonial/intercultural indígena: um enfoque ecolinguístico como  
proposta epistemológica de ensino**

VERA LÚCIA SANTOS ALVES ET MOAB DUARTE ACIOLI

**O movimento da educação do campo no brasil em uma perspectiva decolonial**

JAMILE NASCIMENTO SANTOS ET ELIS CRISTINA FIAMENGUE

**Uma discussão decolonial entre educação e direito no processo de escolarização**

GUSTAVO HENRIQUE GANDRA, ANDRÉIA FIRMINO DE SOUSA ET RENATO DE OLIVEIRA DERING

**O girar de(s)olonial como metodologia de pesquisa: Descentralizando o “eu”**

ANA OTERO DE OLIVEIRA MENDONÇA

**La construction du narrateur de *L'arbre des mots* (2004) : colonisation et  
décolonisation symbolique sous le vestige de la destruction**



JOZELMA DE OLIVEIRA RAMOS

**Décoloniser Vénus : Les catégories esthétiques de la figure de Vénus sous le regard décolonial : l'expérience vécue féminine et érotique**

RAÍSA INOCÊNCIO

**Inflexão decolonial/descolonial na pesquisa etnográfica em Angola: interpelações, desprendimentos e estratégias de transgressão**

MILLE CAROLINE RODRIGUES FERNANDES

**Girando dentro do campo: Reverberações teóricas e práticas no estudo das indústrias de mídia e moda brasileira em Luanda, Angola**



MI MEDRADO

**L'épistémologie de la partialité des savoirs modernes. Autour de la mise en pratique de la décolonialité par Abdelwahab El-Messiri**

RACHID BENBIH

## **VARIA**

**Pedagogia da Cimarronaje. A Contribuição das Cosmogonias e Cosmovisões Africanas e Afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro-) Latino-Americanas**

MENDES ROGERIO

**Pour une politique de la race**

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

**La rébellion catalane comme événement et la banqueroute de la gauche espagnoliste**

CLAUDE BOURGUIGNON ROUGIER

# Pour en finir (une fois pour toutes) avec le conte du féminisme blanc. Réflexions à partir de corps de féministes blanches (qui en ont marre)<sup>1</sup>

Rachele Borghi, Sorbonne Université  
Carolina Topini, Université de Genève

Dans l'introduction d'*Animali in rivolta*, feminoska, féministe antispéciste italienne, rappelle les célèbres mots d'Audre Lorde, affirmant que : « Le véritable motif du changement révolutionnaire ne consiste jamais seulement à fuir l'oppression, mais aussi à confronter cette part d'opresseur qui s'est implantée au plus profond de chacun·e d'entre nous » (p. 200). Il n'est alors pas difficile de comprendre pourquoi de nombreuses féministes blanches sont bouleversées lorsqu'on leur dit qu'elles sont blanches. Comme toutes les révélations, en effet, cela peut produire de la joie et de l'euphorie. Et, si tu es une féministe blanche tu peux penser : « Ah oui, enfin je comprends beaucoup de choses... » ou, au contraire, ça peut produire la réaction opposée : « [V]ous lui dites, et elle est bouleversée, agressive, horrifiée, pratiquement en larmes » (Vergès, 2019 : p. 41). Car personne n'aime avoir le mauvais rôle.

Le conte qu'une partie du féminisme s'est longtemps raconté avait pour protagoniste *la femme*<sup>2</sup>, un sujet homogène, universel, lié à une sororité globale qui le rendait fort tout en restant victime de *l'ennemi principal*. L'histoire se déroulait dans le château du patriarcat, dans lequel *la femme* avait été enfermée. Le conte continuait plus ou moins comme ça : si toutes les femmes étaient dans une situation commune d'oppression universelle, certaines avaient réussi à se libérer de leurs chaînes et à s'échapper grâce à leur habilité à associer des éléments comme l'égalité, la sororité, la parité, les droits, les valeurs universelles, et à les transformer en une potion émancipatrice que l'on pouvait boire dans le calice de *la civilisation*, celui du féminisme civilisationniste. Ces femmes libérées, bien que se trouvant dans une région du monde bien délimitée, l'Occident, ne se situaient pas par rapport à un lieu, et considéraient que ce qui fonctionnait pour elles dans ce contexte devait fonctionner pour toutes, parce qu'*universel*. Elles décidèrent un jour d'essayer de sauver toutes celles qui étaient encore retenues dans leurs châteaux. C'est pourquoi les féministes décoloniales appelèrent par la suite ce féminisme *salvateur*.

Voici alors les personnages de ce conte : il y avait un sujet occidental qui pensait être universel, et de l'autre côté un sujet spécifique assigné « Tiers Monde ». Ce sujet était facile à identifier, même quand il sortait du Tiers Monde pour rejoindre l'Occident -non-localisé-mais-universel, parce qu'il portait le voile ou avait la peau de toute autre couleur que le blanc (parce que dans cette fable le blanc n'en est pas une couleur).

L'un des aspects qui rendent ce récit un conte est son aspect atemporel, comme dans tous les contes. Bien qu'ils semblent souvent se dérouler au Moyen-Âge, ils s'ouvrent toujours sur « Il était une fois », éliminant de fait la composante temporelle. Alors récapitulons : le conte est hors du temps et de l'espace, et évolue donc en dehors d'une quelconque dynamique coloniale, c'est-à-dire qu'il n'a aucun lien avec la *colonialité* : ce régime de pouvoir qui émerge à l'époque moderne avec la colonisation et l'avènement

---

<sup>1</sup> Ce texte est une réadaptation des contenus du livre de Rachele Borghi, « Décolonialité et privilège. Devenir complices », ed. Daronnes, 2021 (traduit de l'italien par Astrid Aïdolan-Ague) et de son annexe « Pastilles de féminisme et décolonialité – florilège » (par Carolina Topini).

<sup>2</sup> La fable naît d'une partie du féminisme occidental, celui dont parle Mohanty et que Vergès reprend, qui a contribué à rendre mainstream le genre et le féminisme, qui en France a chassé les femmes portant le voile du cortège du 8 mars, qui insulte les travailleuses du sexe, qui parle pour les autres, qui au lieu d'écouter, continue à étudier les femmes autres et souvent à les victimiser. Il s'agit d'un tableau nécessairement caricatural. Cela étant dit, nous pensons qu'aucune d'entre nous, féministes blanches, n'est exonérée de nombre des critiques que les féministes décoloniales nous font, et que la route pour la décolonialisation du féminisme est encore longue.



du capitalisme et de la racialisation du travail<sup>3</sup>.

Il est donc clair qu'une histoire ainsi racontée ne peut être qu'un conte.

Malgré cela, une partie des féministes occidentales a continué à le raconter comme si c'était l'*Histoire* du féminisme (avec un grand H) et à la perpétuer de génération en génération, en construisant un corpus théorique pour l'étayer. Et ce, malgré le fait que d'autres féministes affirmaient, depuis son origine, que ce n'était qu'un conte et une fiction régulatrice<sup>4</sup>.

Lutte contre l'islamophobie et féminisme : quelles solidarités politiques ? Comment faire agir le positionnement féministe ? Comment est-il possible qu'encore aujourd'hui beaucoup de féministes non-blanches dévoient faire l'effort d'expliquer que le féminisme n'appartient pas aux femmes blanches occidentales laïques ? Que la lutte féministe ne peut pas s'emparer des luttes décoloniales ? Que le féminisme continue à reproduire les rapports de domination et à participer à la production de l'islamophobie ?<sup>5</sup>

Car nous, si on devait penser à un conte à partir de nos lectures, voilà ce à quoi il rassemblerait :

« Il était une fois des féministes du Tiers Monde, des Suds, qui racontent que quand les féministes à tendance salvatrice réussirent à faire irruption dans leurs châteaux, elles trouvèrent de nombreuses tours vides. Elles durent faire le tour de toutes les pièces pour trouver les femmes qu'elles cherchaient. Nombre d'entre elles étaient en effet dans la cuisine en train de préparer les repas non seulement pour tous les hommes du château, nobles comme serviteurs, mais aussi pour les princesses. D'autres n'étaient tout simplement pas là, parce qu'elles habitaient ailleurs, et s'étaient débrouillées pour rentrer chez elles toutes seules. D'autres encore n'avaient même jamais mis les pieds dans le château. Enfin, d'autres s'étaient déjà libérées seules. Beaucoup d'entre elles ne menaient pas seulement la lutte de libération dans leur propre pays, mais contribuaient considérablement à la création d'un corpus de réflexions et de praxis féministes qui portaient de leurs parcours et positionnements.

Quand une féministe à tendance salvatrice rencontrait une femme qui portait le voile, elle lui disait : « Tu portes la marque de l'oppression, symbole de la ségrégation à laquelle t'obligent les hommes de ta famille et de la soumission que ta religion prévoit pour toi. Allez, je t'aide à t'émanciper et à entrer dans la sororité universelle ». Mais si celle-ci répondait : « Merci, c'est gentil, mais ça va aller. Ton parcours d'émancipation est différent du mien et je porte le voile par choix personnel », alors la féministe à tendance salvatrice s'énervait et lui répondait : « Ça ne fonctionne pas comme ça, tu ne peux pas savoir ce qui est le mieux pour toi parce que tu n'as pas les outils pour comprendre. Et tu portes le voile parce que tu as intériorisé la soumission même si tu ne t'en rends pas compte, et si tu continues tu passeras bientôt au burkini ». Son interlocutrice répondait alors : « Ne t'inquiète pas pour ça, car je n'ai même pas l'argent de partir en vacances ». Mais la première continuait à ne pas la croire. Les féministes non-blanches cherchent alors à expliquer aux salvatrices que leur vision du patriarcat ne saurait être universelle parce que leur positionnement influe sur leur manière de voir le monde, de l'imaginer et de penser le processus d'émancipation. Par ailleurs, il leur semblait évident qu'on ne pouvait pas parler de genre sans parler de race. Mais les féministes à tendance salvatrice n'avaient pas compris parce que contrairement aux femmes non-blanches, elles ne voyaient pas qu'elles aussi avaient une couleur : le blanc. Il était en effet tellement fort qu'il les éblouissait. Voilà donc pourquoi elles croyaient être sans couleur. Pour elles, on ne pouvait non plus ne pas prendre en considération la classe. Mais là encore rien à faire.

Les féministes non-blanches voulurent les aider et fabriquèrent des lunettes de soleil spéciales pour leur permettre de voir leur *blanchité*. Elles comptaient sur le fait que si elles n'étaient plus éblouies par leur

---

<sup>3</sup> Quijano Aníbal, « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 (n° 51), p. 111-118, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>.

<sup>4</sup> Judith Butler (trad. Cynthia Kraus), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005.

<sup>5</sup> Voir *Lutte contre l'islamophobie et féminisme : quelles solidarités politiques ?* Rencontre organisé par le Front Contre L'islamophobie Pour L'égalité Des Droits Pour Tou-Te-S, 18 mai 2021 [https://www.facebook.com/events/916709835565926/?acontext=%7B%22ref%22%3A%2252%22%2C%22action\\_history%22%3A%22%7B%5C%22surface%5C%22%3A%5C%22share\\_link%5C%22%2C%5C%22mechanism%5C%22%3A%5C%22share\\_link%5C%22%2C%5C%22extra\\_data%5C%22%3A%7B%5C%22invite\\_link\\_id%5C%22%3A500538680985885%7D%7D%22%7D](https://www.facebook.com/events/916709835565926/?acontext=%7B%22ref%22%3A%2252%22%2C%22action_history%22%3A%22%7B%5C%22surface%5C%22%3A%5C%22share_link%5C%22%2C%5C%22mechanism%5C%22%3A%5C%22share_link%5C%22%2C%5C%22extra_data%5C%22%3A%7B%5C%22invite_link_id%5C%22%3A500538680985885%7D%7D%22%7D)

propre blancheur, elles pourraient voir que chacune d'entre elles avait une couleur, qu'il y avait les blanches et les noires, et que certaines étaient riches et d'autres pauvres. Le tout, bien sûr, avec de nombreuses nuances et intersections, mais avec la certitude qu'il n'est pas possible de séparer le genre de la race et de la classe, même dans un conte. Bien sûr c'était plus facile pour les féministes non-blanches de comprendre ces intersections car souvent elles venaient de familles d'ouvriers du bâtiment et d'employé·e·s de ménage du château patriarcal ; elles avaient vu de quoi le château était fait et qu'il reposait sur des murs faits de race et de classe. Le féminisme à tendance salvatrice ne pouvait donc qu'être un *féminisme blanc* et probablement bourgeois, parce qu'il reflétait leur situation de femmes blanches et bourgeoises.

Les féministes non-blanches ont ensuite précisé que par *féminisme blanc*, elles ne souhaitaient pas évoquer une notion essentialiste de féminisme configuré par des sujets femmes blanches. Au contraire, le terme qu'elles avaient forgé se référait à une *grille d'intelligibilité dominante* possédant ses propres présupposés et logiques<sup>6</sup>. Le *féminisme blanc* ne contemplait qu'un seul axe d'analyse : le genre, et son sujet privilégié, les « femmes blanches bourgeoises », était conceptualisé sans tenir compte de leurs clivages internes de classe et sexualité, et de leur *racialisation en tant que dominantes*<sup>7</sup>. L'idée de race, notamment, fonctionnait chez les blanches comme un *repoussoir*<sup>8</sup>. Au lieu d'assumer une *blanchité située*<sup>9</sup> et de reconnaître les *privileges invisibles* associés au fait d'être blanc·he·s dans une société à majorité blanche (accès au monde de l'emploi, de l'université, validation du savoir, prise de la parole, etc.)<sup>10</sup>, les femmes blanches bourgeoises résistaient activement au fait d'être *spécifiées*, adoptant une attitude typique des dominant·e·s<sup>11</sup>. Et oui, parce que la *blanchité* est ce privilège particulier d'être à la fois *au centre et absent*. C'est-à-dire : avoir un pouvoir, mais un pouvoir qui est aperçu comme quelque chose de neutre et normal<sup>12</sup>. Bref, la *blanchité* était leur *sac à dos invisible* et sans poids de fournitures spéciales, de cartes, de passeports, de carnets d'adresses, de visas, d'habits, d'outils et de chèques en blanc<sup>13</sup>. Leur éducation ne leur permettait pas de se voir elles-mêmes comme avantagées dans certaines situations de la vie de tous les jours. Et c'est sur la base de ce privilège non reconnu que le féminisme blanc a continué à fonctionner. Gardez à l'esprit qu'à cette époque le *fémationalisme* (Farris, 2017) n'existait pas encore et que les fémocrates, bien que déjà actives, n'avaient pas encore le pouvoir qu'elles ont aujourd'hui. Il semblerait toutefois que l'effort des femmes non-blanches n'ait pas permis à ce que les salvatrices commencent à conscientiser et prendre en considération les effets de la race et de la classe sur le système social, même pour les femmes, et qu'elles aient oublié qu'être une femme ne les empêchait pas d'avoir un point de vue partiel. Les porteuses de fables racontent que nombre d'entre elles au contraire virent la réalité, mais qu'elles ne supportèrent pas la confusion causée par le fait de ne plus pouvoir distinguer *a priori* qui opprimait et qui était opprimée. Elles ne pouvaient plus créer de divisions binaires. En effet, bien que féministes, elles étaient elles aussi sous l'effet du sortilège de la *colonialité-pensée-binaire* et avaient du mal à décolonialiser leur esprit. En outre, on dit que nombre d'entre elles s'étaient déclarées les productrices légitimes de la théorie féministe, et que cela les avait rendues arrogantes<sup>14</sup>. Elles décidèrent

---

<sup>6</sup> Paola Bacchetta, « Quand des mouvements lesbiens à Delhi questionnent les « Théories féministes transnationales » », Les cahiers du CEDREF, 14 | 2006, 173-204.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Kebabza H., « L'universel lave-t-il plus blanc ? » : « Race », racisme et système de privilèges, in Les Cahiers du CEDREF, 2006, 14 | 2006 : (Ré)articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race », p. 145-172.

<sup>9</sup> Gay Amandine., « L'antiracisme commence avec la déconstruction du privilège blanc », Slate, 14.12.2014, article disponible en ligne : <http://www.slate.fr/story/95643/antiracisme-privilege-blanc>.

<sup>10</sup> Diallo R., « Le privilège blanc », texte présenté au colloque Sous les masques du « racisme anti-Blancs ». Réflexions sur les enjeux du racisme et de l'antiracisme aujourd'hui, 9 février 2013, en ligne : <http://www.reperes-antiracistes.org/article-le-privilege-blanc-rokhaya-diallo-116465293.html>.

<sup>11</sup> Christine Delphy, *Classer, dominer - Qui sont les autres ?* La Fabrique, 2008.

<sup>12</sup> Kilomba G., « White is not a Color », 2013 The African Times, en ligne : <http://www.edition-assemblage.de/white-is-not-a-color/>.

<sup>13</sup> McIntosh, Peggy, « White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack », Peace & Freedom Magazine, (1989, July/August), pp. 10–12. La traduction en français est en ligne : <https://iaata.info/Privilege-blanc-deballer-le-sac-a.html>.

<sup>14</sup> Arrogance donnée par le privilège et l'universalisme ethnocentrique, d'une part, et par une conscience inadaptée du savoir occidental sur le « Tiers Monde » dans le contexte d'un système mondial dominé par l'Occident, d'autre part (Mohanty 2012, p.

alors de retirer leurs lunettes.

Quand elles virent ce geste, les féministes non-blanches exaspérées leur dirent : « Vu que vous ne voulez pas comprendre, nous vous le disons ouvertement : votre féminisme est blanc et bourgeois et vous êtes des féministes blanches et bourgeoises. Et vu qu'avec votre attitude vous continuez de fait à soutenir les grandes narrations dominantes de l'Occident civilisationniste, nous vous appellerons féministes occidentales ou civilisationnistes. Quant à nous, nous nous sommes des féministes noires, chicanas, non-blanches, latinas, et revendiquons un féminisme depuis le/du Sud global, un féminisme décolonial ». Elles rajoutèrent que la théorie féministe n'appartenait ni à des spécialistes désignées ni à un lieu spécifique, mais que tout le monde pouvait l'exercer *depuis son lieu de douleur et de lutte*<sup>15</sup>. D'ailleurs, la théorie ne devait pas servir les intérêts de la classe intellectuelle, mais traverser les frontières, transformer les consciences, pénétrer toutes les couches sociales et favoriser la libération collective. C'est ainsi que les femmes non-blanches sont arrivées à la théorie et l'ont arrachée : en souffrant ; en voulant comprendre ce qui se passait autour d'elles et en elles ; en cherchant un lieu d'où imaginer des mondes différents. Elles ont alors désigné cette théorie qui émergeait du concret de leurs vies comme le « *lieu de guérison* »<sup>16</sup>.

Pour être sûres d'être entendues, elles prirent un mégaphone et crièrent : *Ne suis-je pas une femme ?* (bell hooks, 1981 [2015]), mais les blanches se bouchèrent les oreilles en faisant « la la la ». Alors elles pensèrent à utiliser la matérialité de leur corpus théorique et commencèrent à leur jeter *Black Women's Manifesto* (1970), *Combahee River Collective Statement* (1977 [2006]), *De la marge au centre : théorie féministe* (bell hooks, 1984 [2017]) ; *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Chandra Talpade Mohanty, 2003) ; *Third World Women and the Politics of Feminism* (Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres, 1991) ; *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, 1981) ; *Borderlands/La Frontera : a New Mestiza* (1987 [2011]) ; *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies* (Gloria Hull, Patricia Bell Sco, Barbara Smith, 1982), *Black Feminist Thought* (Patricia Hill Collins, 1990 [2018]), *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Barbara Smith ed, 1983), *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Oyèwùmi Oyèrónké, 1997), *Notre corps, notre santé. La santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne* (Fatou Sow et Codou Bop eds., 2004), *Sintiendose Mujer, Pensandose Feminista* (Breny Mendoza, 1996), *Ensayos de Crítica Feminista en Nuestra América* (Breny Mendoza, 2014), *A categoria político-cultural de amefricanidade* (Lélia Gonzalez, 1988), *US third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world* (Chela Sandoval, 1991), *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Norma Alarcón, Cherrie Moraga et Ana Castillo eds, 1988), *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina* (Yuderkys Espinosa Miñoso, 2007), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz eds, 2014), *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (Julieta Paredes Carvajal, 2008), *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización* (María Galindo, 2013), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (Lorena Cabnal, 2012).

#MonAmieOnEnReparleAprèsLaBibliographie #MonCorpusEstUnChampDeBataille

Il pleuvait des textes de toutes parts, mais comme les féministes civilisationnistes évoluaient sur un terrain qui leur était familier — celui du savoir légitimé par l'une des forteresses de la colonialité et de la blancheur, l'Université — elles réussissaient à esquiver les livres, malgré leur volume. La blancheur réussissait à créer une barrière de protection autour d'elles, et en plus de les protéger des textes lancés, elle leur permettait de continuer à produire de la théorie féministe sans tenir compte des textes en provenance des marges. Et c'est ainsi que le privilège blanc et la présence des féministes blanches dans les espaces centraux de production du savoir créèrent l'illusion que la théorie des féministes civilisationnistes, aux côtés de celle des féministes blanches qui avaient accès à la citadelle universitaire, était la théorie

---

32).

<sup>15</sup>hooks bell (1991). «Theory as liberatory practice», Yale Journal of Law and Feminism, 4:1, pp. 1-13.

<sup>16</sup> Ibid.

féministe tout court.

Mais les féministes décoloniales ne se rendirent pas et continuèrent à asséner ce corpus féministe qui provenait de leurs corps. L'intensité, la profondeur et la force des théories incarnées leur permettaient de résister, et les féministes blanches durent se rendre compte que ces corps n'étaient pas qu'un objet (sujet) de recherche pour elles et pour les études de genre, mais qu'ils étaient eux-mêmes des lieux d'énonciation. Les féministes blanches bourgeoises n'en cédèrent pas pour autant. Elles cherchèrent alors à contourner les textes qui leur tombaient dessus pour continuer à se protéger derrière le bouclier de la blancheur. Les porteuses de fables disent que cette réaction fut provoquée par la consternation. C'était en effet des mots difficiles à entendre et surtout à accepter. Cela changeait radicalement les choses et aurait nécessité de repartir de zéro. Certaines continuèrent à se boucher les oreilles ou s'en allèrent, tandis que d'autres s'arrêtèrent un instant pour réfléchir. Leur résistance émotionnelle se traduisait en actes de rage et de peur, et parfois même en larmes<sup>17</sup>. On dit que ces larmes étaient un signe de pouvoir plutôt que de faiblesse, parce que les femmes blanches les utilisaient de manière stratégique pour silencier celles qui osaient les interpeller et remettre en question. En effet, quand les femmes blanches pleuraient, cela leur permettait de quitter la conversation et de choisir de ne pas écouter, alors que les femmes non-blanches n'avaient même pas la possibilité de choisir de partir<sup>18</sup>.

Pendant ce temps, la pluie de livres ne cessait pas. C'était les théories voyageuses (Seloua Luste Boulbina, 2013) qui arrivaient de différents lieux-corps d'énonciation, correspondant aux quatre coins du système-monde. Arrivèrent, par exemple : *Ouvrir la voix* (Amandine Gay, 2017), *Afrofem* (Mwasi, 2018), *Le triangle et l'hexagone* (2019), la revue *Atayé* de Le Kitambala agité (Laura Nsafou ou Sharone Omankoy)<sup>19</sup>, et des corpus collectifs comme *Lesbiennes of Color* (2009)<sup>20</sup>, *Le Tchip*<sup>21</sup>, *Kiffé ta race* (Grace Ly et Rokhaya Diallo)<sup>22</sup>, et encore *Ce qui se passe quand les blanc-he-s changent* (bell hooks, 2018), «Decolonial Praxis : Enabling Intranational and Trans-national Queer Coalition Building» (Paola Bacchetta, 2010), *Co-Formações/Co-Produções : Considerações sobre Poder, Sujeitos Subalternos, Movimentos Sociais e Resistência* (Paola Bacchetta 2009), *Peregrinajes/Pilgrimages: theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (María Lugones 2003), "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System et Toward a Decolonial Feminism" (María Lugones, 2007 et 2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (Silvia Rivera Cusicanqui, 2006), *Rencontres radicales* (Manal Altamimi, Tal Dor et Nacira Guénif-Souilamas, 2018), *Féminismes islamiques* (Zahra Ali, 2012), l'école décoloniale<sup>23</sup> (2018), les actes du Bandung du nord<sup>24</sup> (AA. VV., 2019), *Épistémologies féministes décoloniales. Controverses et dialogues transatlantiques* (Les Cahiers du CEDREF, 2019), *Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes* (Nouvelles Questions Féministes, 2005), *Radical Reproductive Justice : Foundation, Theory, Practice, Critique* (Loretta Ross, 2017), bref, tout un *Pluriversalisme décolonial* (Zahra Ali et Sonia Dayan-Herzbrun, 2017).

Les paroles étaient si nombreuses, si résistantes et si vitales, que même si les féministes blanches occupaient tout le sol, de nombreux livres finirent par s'insérer dans les brèches, les interstices et à s'y installer. Malgré les résistances qu'ils avaient rencontrées, les corp (u) réussirent alors à s'enraciner et leurs paroles nourrirent le terrain. Des réflexions, des pratiques, des visions et des sons toujours plus puissants et radicaux commencèrent ainsi à germer. C'étaient les graines qui feraient pousser les féminismes postcoloniaux, intersectionnels, noirs, afropéens, chicanas, autochtones, indigènes, tiers-mondistes, transnationaux pour former l'immense forêt pluriverselle décoloniale.

C'est à ce moment-là que les féministes blanches qui avaient pris le temps de s'arrêter, d'écouter et de

---

<sup>17</sup> Sarita Srivastava, « Tears, Fears and Careers: Anti-Racism and Emotion in Social Movement Organizations », *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Vol. 31, No. 1 (Winter, 2006), pp. 55-90; « "You're calling me a racist?" The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism », *Signs*, Volume 31, Number 1, Autumn 2005, 29-62.

<sup>18</sup> Ruby Hamad, *White Tears, Brown Scars: How White Feminism Betrays Women of Colour*, Orion Publishing Co, 2019.

<sup>19</sup> revue-ataye.com.

<sup>20</sup> [www.facebook.com/pg/Lesbiennes-Of-Color-898206293560075/posts](https://www.facebook.com/pg/Lesbiennes-Of-Color-898206293560075/posts).

<sup>21</sup> [www.arteradio.com/emission/le\\_tchip](http://www.arteradio.com/emission/le_tchip).

<sup>22</sup> [www.binge.audio/category/kiffetarace](http://www.binge.audio/category/kiffetarace).

<sup>23</sup> parolesdhonneur.com/2019/06/18/389

<sup>24</sup> bandungdunord.web.ow.io

réfléchir levèrent les yeux et réussirent enfin à voir qu'il y avait une multitude de points lumineux dans la forêt auxquels correspondaient tout autant de points d'énonciation et que ceux-ci étaient justement les corps des féministes décoloniales. La pluie de corpus permit de briser le sortilège. Elles comprirent alors que la consternation pouvait se transformer en un début de processus de conscientisation. Et c'est ainsi qu'elles acceptèrent de se sentir déstabilisées, dans l'idée que ce n'est qu'en s'éloignant de leur propre positionnement qu'elles pourraient jouir de la facette euphorique de la désorientation et apprendre à l'habiter. D'où l'expression « être à l'aise dans le malaise ».

Elles commencèrent alors à travailler sur le racisme non pas pour rendre service aux femmes non-blanches, mais parce qu'elles avaient compris pour la première fois que le racisme influençait également leurs existences de femmes blanches, qu'il les déformait, les entamait, et qu'il affectait aussi leurs propres chances de survie<sup>25</sup>. Elles abandonnèrent ainsi les vieilles croyances et certitudes : le fait que des groupes militants précis s'étaient spécialisés sur certaines thématiques, les avaient portées à croire que seules les féministes marxistes devaient se soucier de la classe ; que seules les féministes lesbiennes devaient se soucier des effets du régime politique de l'hétérosexualité ; que seules les transféministes devaient se soucier de la transphobie ; que seules les féministes non-blanches devaient se soucier du racisme. Elles comprirent que le mouvement féministe s'affaiblissait lorsque les priorités individuelles constituaient les seules raisons de l'implication, puisque c'était seulement l'intérêt pour le collectif qui renforçait et nourrissait la solidarité. Elles comprirent que si une féministe était « fermement opposée à toutes les formes d'oppression sociale, et quand bien même elle [aurait choisi] de concentrer ses efforts sur une problématique politique précise, sa perspective globale se [serait manifestée] dans tous ses engagements, aussi spécifiques soient-ils »<sup>26</sup>.

Le conte se transforme maintenant en histoire, celle d'un *féminisme pluriversel décolonial* qui non seulement crée une théorie féministe tout court, mais fait vivre les réflexions et les praxis de tous les féminismes. C'est une histoire de contaminations, de résistances, de complicités et d'*alliances potentiatrices transnationales*<sup>27</sup>. La cartographie de cette histoire est en constante évolution, à géométrie variable, sur différentes échelles. Le féminisme décolonial propose de transgresser. Transgresser est sexy, un peu comme le disait bell hooks (1990 : p. 145) : « Des plaisirs différents peuvent être éprouvés, et même appréciés, parce que l'on transgresse, c'est-à-dire parce qu'on "s'éloigne de sa position" ».

Transgresser (hooks, 2019), trahir la race (Bouteldja, 2016), la classe, transgresser le féminisme lui-même. Ce n'est peut-être pas la révolution, mais en tout cas il y a des révoltes. Et la révolte, celle qui nous plaît, sera décolonialement féministe, parlera un nouveau langage, créera des alliances et prendra le risque de la complicité dans l'action directe.

Parce que d'après nous, la morale de l'histoire est la suivante : aujourd'hui, un positionnement féministe ne peut être que décolonial, c'est-à-dire qu'il doit aspirer à détruire la colonialité et à créer un monde décolonial. Parce que la colonialité est la matrice des oppressions et qu'elle est responsable de la tristesse, de la violence, de l'inconfort que beaucoup de personnes éprouvent constamment. Mais la rage issue de la colonialité permet aux foyers de résistance de se former, et ils sont nombreux, partout. « *Living a feminist life* » (Ahmed, 2017), vivre une vie féministe, signifie aujourd'hui s'engager dans un processus de décolonialisation qui part de nos corps de féministes blanches. Je ne suis pas une féministe décoloniale. Le féminisme décolonial est celui produit des marges du système-monde, celui des corps qui portent les traces du colonialisme et qui subissent directement les effets de la colonialité. Leurs corps sont les lieux d'énonciation de la théorie et de la praxis du féminisme décolonial. En revanche, notre rôle en tant que féministes occidentales blanches universitaires est de nous battre pour traduire de manière décoloniale les propositions de la pensée décoloniale et les praxis féministes que nous avons intégrées dans nos vies. Si nous sommes féministes, alors nous ne pouvons que l'être d'une manière décoloniale. La décolonialité

---

<sup>25</sup> Smith, Barbara, *Racisme et études féministes*, ed.or. 1980, in Dorlin E. (ed.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, L'Harmattan, 2007, pp. 81-86.

<sup>26</sup> Ce passage est la réélaboration d'un extrait du chapitre de bell hooks, « Sororité : la solidarité politique entre les femmes », in *De la marge au centre – théorie féministe*, 2017 [1984], pp. 147-148.

<sup>27</sup> Bacchetta, Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales », in (Jules Falquet, éd.) *Le sexe de la mondialisation*, 2010, Paris, Presse de Sciences Po.

féministe signifie pour nous décliner la praxis féministe dans la décolonialité. La colonialité est l'environnement dans lequel notre féminisme agit, la décolonialité est l'environnement que nous voulons créer en tant que féministes. Et c'est le féminisme décolonial qui propose les outils. Le féminisme décolonial propose, la décolonialité féministe cherche les réponses à partir du lieu où elle se trouve, dans lequel elle évolue, du positionnement de personnes qui s'y reconnaissent, s'unissent et s'allient. Parce que comme l'affirme Mohanty (2003 : p. 107) : « Les défis posés par les féministes noires et du Tiers Monde peuvent montrer la voie vers une politique féministe plus exacte et transformatrice – une politique qui se fonde sur la spécificité de nos positions historiques et culturelles et nos contextes communs de lutte ».

Comment se termine cette histoire ? Voici la fin telle qu'elle nous plairait. Les porteuses de fables disent que dans la forêt, les féministes commencèrent toutes à évoluer et à se rapprocher les unes des autres, pour former des coalitions durables et éphémères, petites et grandes, transnationales et locales. Elles disent que leurs affinités politiques étaient le fruit d'un travail incessant, et que ce travail reposait sur un processus de conscientisation et de décolonialisation affective et cognitive. Elles disent que ce type d'alliances potentiatrices existait seulement entre personnes complices, capables de mobiliser leurs privilèges et de prendre le risque de l'action directe. Les féministes blanches apprirent qu'il était nécessaire de désapprendre pour pouvoir réapprendre. Les porteuses de fables racontent qu'étant des Guérillères, elles « sav[ai]ent ce qu'ensemble elles signifi[ai]ent » (Wittig, 2005 : p. 120) et qu'elles annoncèrent : « C'est un monde nouveau qui commence » (p. 121). On dit que dans ces coalitions, la blancheur devint l'arme utilisée par les guérillères féministes blanches pour éblouir leurs adversaires (et faire voler les cerfs-volants).

## BIBLIOGRAPHIE

- AA.VV., *Black Women's Manifesto, 1970–1975*, New York, ird World Women's Alliance, repository.duke.edu/dc/wlmpc/wlmms01009
- AA. VV. (2006). Déclaration du Combahee River Collective, Falquet, Jules (trad.), *Les cahiers du CEDREF* 14, , journals.openedition.org/cedref/415
- AA.VV. (2019). *Bandung du nord, Vers une internationale décoloniale*, Textes des interventions, 4-6 mai, bandungdunord.web ow.io
- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham : Duke University Press.
- Alarcón, N., Moraga, C., Castillo, A. (eds.) (1988). *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco : ISM Press.
- Ali, Z. (2012). *Féminismes islamiques*. Paris : La fabrique.
- Ali, Z. et S. Dayan-Herzbrun, éd., (2017). *Tumultes* 48, *Pluriversalisme décolonial*, mai.
- Altamimi, M., Tal Dor & N. Guénif-Souilamas, dir., (2017). *Rencontres radicales, Pour des dialogues féministes décoloniaux*. Paris : Cambourakis.
- Anzaldúa, G. E. (1987). *Borderlands/La Frontera : e New Mestiza*. San Francisco : Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. E. (2011). La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience, *Les cahiers du CEDREF* 18, [1987], 75-96.
- Bacchetta, P. (2010). Decolonial Praxis: Enabling intranational and Transnational Queer Coalition Building. *Qui Parle, Critical Humanities and Social Science* 18 (2), 147-192 muse.jhu.edu/journals/qui\_parle/toc/qui.18.2.html
- Bacchetta, P. (2010). Réflexions sur les alliances féministes transnationales, in Jules Falquet, (Eds.), *Le sexe de la mondialisation*. Paris : Presse de Sciences Po.
- Bacchetta, P. (2015). Décoloniser le féminisme : intersectionnalité, assemblages, co-formations, co-productions, *Les cahiers du CEDREF* 20, journals.openedition.org/cedref/833
- Bacchetta P. (2006). Quand des mouvements lesbiens à Delhi questionnent les Théories féministes transnationales, *Les cahiers du CEDREF*, 14, 173-204.
- Bacchetta, P. & J. Falquet (2011). Introduction, *Les cahiers du CEDREF* 18, journals.openedition.org/cedref/670
- Bouteldja, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous*. Paris : La fabrique.
- Butler J. (2005). *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte.

- Cabnal, L. (2012). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*.
- Collins, Hill P. (2018). *La pensée féministe noire*. Montréal : Les Éditions du remue-ménage.
- Curiel O., Masson S., Falquet J., (2005). Féminismes dissidents en Amérique latine et aux Caraïbes, *Nouvelles Questions Féministes*, 2 (Vol.24).
- Delphy, C. (2008). *Classer, dominer — Qui sont les autres ?* Paris : La Fabrique.
- Diallo R. (2013). Le privilège blanc, texte présenté au colloque Sous les masques du « racisme anti-Blancs ». Réflexions sur les enjeux du racisme et de l'antiracisme aujourd'hui, 9 février, disponible en ligne : <http://www.reperes-antiracistes.org/article-le-privilege-blanc-rokhaya-diallo-116465293.html>.
- Espinosa Miñoso, Y. (2007) *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires : En la frontera.
- Espinosa Miñoso, Y., D. Gómez Correal, K. Ochoa Muñoz (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. UNIVERSIDAD DEL CAUCA.
- Falquet, J., Flores Espínola, A., (2019). Épistémologies féministes décoloniales. Controverses et dialogues transatlantiques, *Les cahiers du CEDREF*, 23, 6-45.
- Farris, S. R., (2017). Les fondements politico-économiques du fémonationalisme, [www.contretemps.eu/les-fondements-politico-economiques-du-femonationalisme](http://www.contretemps.eu/les-fondements-politico-economiques-du-femonationalisme).
- Feminoska (2017). Intersezionalità. Di oppressioni e privilegi, in Sarat Colling *Animali in rivolta*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Galindo, M. (2013). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*, La Paz, Bolivia : Mujeres Creando.
- Gay, A. (2017). *Ouvrir la voix*, France, 122 min.
- Gay, A. (2014). L'antiracisme commence avec la déconstruction du privilège blanc, *Slate*, <http://www.slate.fr/story/95643/antiracisme-privilege-blanc>.
- Gonzalez L., (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade, *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro (92/93), 69-82, jan./jun.
- Hamad, R. (2019). *White Tears, Brown Scars: How White Feminism Betrays Women of Colour*. Londre : Orion Publishing.
- hooks b. (2015 [1981]). *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*. Paris : Cambourakis.
- hooks b. (2017 [1984]). *De la marge au centre — théorie féministe*. Paris : Cambourakis.
- hooks, b. (2018). Ce qui se passe quand les blanc·he·s changent, in Altamimi et autres (Eds.), *Rencontres radicales, Pour des dialogues féministes décoloniaux*. Paris : Cambourakis.
- hooks, b. (2019). *Apprendre à transgresser*. Paris: Syllepse.
- hooks, b. (1991). Theory as liberatory practice, *Yale Journal of Law and Feminism*, 4 (1), 1–13.
- Hul, G., P. Bell Sco, B. Smith (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: Feminist Press at e City University of New York.
- Kebabza H., (2006). L'universel lave-t-il plus blanc ? : « Race », racisme et système de privilèges, in *Les Cahiers du CEDREF*, 14, 145-172.
- Lorde A. (2003). *Sister outsider: essais et propos d'Audre Lorde : sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*. Genève : Mamamelis.
- Lugones, M. (2003). *Peregrinajes/Pilgrimages: theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Lanham, Rowman & Li le eld Prensa.
- Luste Boulbina, S. (2013). La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses, *Rue Descartes* 78 (2), 19-33
- McIntosh, P. (1989). White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack, *Peace & Freedom Magazine*, 10–12. <https://iaata.info/Privilege-blanc-deballer-le-sac-a.html>.
- Mendoza B. (1996). *Sintiendose Mujer, Pensandose Feminista*. Editorial Guaymuras.
- Mendoza B. (2014). *Ensayos de Crítica Feminista en Nuestra América*. Editorial Herder Mexico.
- Mohanty, C.T. (2010). Sous les yeux de l'Occident : recherches féministes et discours coloniaux, *Cahiers genre et développement* 7, 171-202, [books.openedition.org/iheid/5882?lang=fr](http://books.openedition.org/iheid/5882?lang=fr)
- Mohanty, C.T. (2003). *Feminism without Borders, Decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham: Duke University Press



- Mohanty, C. T., A. Russo & L. Torres (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mwasi (2018). *Afrofem*. Paris: Syllepse.
- Oyèwùmí O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.
- Paredes Carvajal J. (2008). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz : CEDEC Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano A. (2007). «Race» et colonialité du pouvoir, *Mouvements*, 3 (51), 111-118 <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2007-3-page-111.htm>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2006). «Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores», in M. Yapu (Eds.), *Modernidad y pensamiento descolonizador, Acti Seminario internazionale*. La Paz : Fundación PIEB/instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- Ross, L. (2017). *Radical Reproductive Justice: Foundation, Theory, Practice, Critique*. New York: Feminist Press at the City University of New York.
- Sandoval C. (1991). US third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world, *Genders*, 10.
- Smith, B. (2007). Racisme et études féministes, in Dorlin E. (ed.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, Paris : L'Harmattan.
- Smith, B. (ed.) (1983). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Kitchen Table: Women of Color Press.
- Soumahoro, M. (2019). *Le triangle et l'hexagone. Réflexions sur une identité noire*. Paris : La Découverte.
- Sow F. et C. Bop (eds.) (2004). *Notre corps, notre santé. La santé et la sexualité des femmes en Afrique subsaharienne*. Paris : L'Harmattan.
- Srivastava, S. (2006). Tears, Fears and Careers: Anti-Racism and Emotion in Social Movement Organizations, *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, 31 (1) 55-90.
- Srivastava, S. (2005). “You’re calling me a racist?” The Moral and Emotional Regulation of Antiracism and Feminism, *Sign* 31 (1), 29–62.
- Vergès, F. (2019). *Un féminisme décolonial*. Paris : La Fabrique.





## AMARRAÇÃO

Hariel Revignet

**resumo do vídeo:** Evocar a AMARRAÇÃO como um trabalho político-espiritual de reconhecer a necessidade de união estratégica e consciente de uma retomada indígena e afro-diaspórica ancestral. Esta Amarração acontece através da abertura e intenção decolonial da performance-ritual de Hariel Revignet e Mirna Kambeba Omágua Yetê Anaquiri, no processo há a colheita das ervas, preparação dos incensos naturais, rezo e canto, queima e defumação. Ficha Técnica: filme de Hariel Revignet. Performance Hariel Revignet e Mirna Kambeba Omágua Yetê Anaquiri. Música “Oferendar” de Karl Araujo. Montagem e som Iago Araújo.

**vídeo resumen:** Evocar AMARRADERO como un trabajo político-espiritual para reconocer la necesidad de unión estratégica y consciente de una recuperación ancestral indígena y afro-diaspórica. Este Amarre se realiza a través de la apertura e intención descolonial de la performance-ritual de Hariel Revignet y Mirna Kambeba Omágua Yetê Anaquiri, en proceso hay la cosecha de hierbas, preparación de incienso natural, rezo y canto, quema y ahumado.

Ficha técnica: película de Hariel Revignet. Actuación Hariel Revignet y Mirna Kambeba Omágua Yetê Anaquiri. Música “Oferendar” de Karl Araujo. Edición y sonido Iago Araújo.

Disponível no link com legenda em espanhol: <https://www.youtube.com/watch?v=smEZLoBGbgk>

## AMARRAÇÃO: *processos artísticos decoloniais, afro-diaspóricos e indígenas.*

Amarração é uma coleção de trabalhos artísticos, político-espiritual da artista brasileira-gabonesa Hariel Revignet. Se consiste na materialização das obras de pintura- instalação: o tríptico Abandji<sup>1</sup> e obra Maracanandê.<sup>2</sup> E do registro de vídeo da performance-ritual AMARRAÇÃO<sup>3</sup>. Tais obras foram realizadas durante a residência do 7º Prêmio EDP nas Artes do Instituto Tomie Ohtake de São Paulo, no Brasil em 2020.

É uma evocação de cura ancestral. Ancestralidade aqui que se encontra no presente retornando ao passado para projetar futuros melhores possíveis “sonhos para adiar o fim do mundo” (Krenak,2020). Busca reconhecer a necessidade da união e da retomada indígena e afro-diaspórica ancestral, no território colonizado das Américas, Abya Yala e Pindorama.



<sup>1</sup>Abandji, Tríptico pintura-instalação. Hariel Revignet, 2020.

AMARRAÇÃO é então um sonho de encontro com amor. Mas já dizia bell hooks, amor não é apenas sentimento, é uma ação. O amor como ação perpassa as obras, e é um convite a agir junto. De maneira que o gesto meramente contemplativo visual e estético é convidado a sair da estagnação do olhar colonial, acostumado a consumir como objeto de apreciação a representação de corpos negros e indígenas, sem se questionar das dinâmicas de poder na relação entre quem cria a arte e a observa.

O tratamento da negritude como uma *comodity* criou um contexto social onde a apropriação da imagem negra por pessoas não negras não encontra limites [...] que produzem imagens ou narrativas crítica a respeito da negritude e das pessoas negras não questionarem suas perspectivas, elas podem simplesmente recriar a perspectiva imperialista -o olhar que procura dominar, subjugar e colonizar (Hooks,2019. p. 41)

---

<sup>1</sup> Obra Abandji, Imagem do Acervo do Instituto Tomie Othake. São Paulo.2020

<sup>2</sup> Obra Maracanandê, Imagem do Acervo da Galeria Mendes Woods DM, São Paulo.2020.

<sup>3</sup>Obra Amarração, Imagens retiradas do vídeo disponível no link com legenda em espanhol:<https://www.youtube.com/watch?v=smEZLoBgbgk>



Então a noção de amor que atravessa as obras realizadas nesta coleção, surge de uma percepção de intimidade espiritual e social de uma mulher negra artista que dentro de seu terreiro e suas vivências espirituais traduzem em imagens suas emoções, seus sonhos e suas lutas.

A intimidade, em termos gerais, é uma canção do espírito, que convida duas pessoas para compartilhar seu espírito. É uma canção que ninguém pode resistir. Acordados ou dormindo, em comunidade ou sozinhos, ouvimos a canção. Não conseguimos ignorá-la. (Somé, .2009. p. 25)

Mas para dançar tal música de intimidade, a artista traz a necessidade do reconhecimento e da busca por curar feridas coloniais. Tais feridas que condicionam socialmente à noções eurocêtricas, patriarcais, capitalistas, modernas, hetero-normativas, judaico-cristãs que desconectam, fragmentam, e objetificam tanto a natureza quanto a humanidade para transformar tudo em produto para consumo ou mão de obra descartável. De tal forma, é difícil ouvir uma música que vem do espírito, que é inexistente para um racionalismo produtivista.

Intimidade e Amor aqui não são evocadas como um processo romântico, mas sim um processo de comunidade, dignidade e celebração do corpo, da vida, da memória e da morte. Envolvendo a nível físico e espiritual, o reconhecimento da divindade de seres humanos e não-humanos.

Nas pinturas-instalações, a artista Hariel Revignet utiliza elementos da natureza, para evocar suas energias materiais e sutis. No tríptico de quase 3 metros de comprimento, uma roda de dança se forma, como um reencontro, acolhimento e concentração.

A roda de dança é natural das cerimônias tradicionais africanas, afro-diaspóricas e indígenas. É a comunhão que remete ao movimento primordial da terra, o movimento circular de união e pertencimento. Remete às danças populares como a ciranda, coco de roda, samba de roda, a chula, o carimbó, o Jongo muito comuns do centro-oeste, norte e nordeste do Brasil. As danças sagradas do Orixás dentro dos terreiros de religião de matriz africana que são feitas em roda no Candomblé, na Umbanda e Tambor de Mina. Assim como as danças circulares sagradas indígenas como a Kahê-Tuagê dos Kanela, da região do rio Tocantins, a dança Jacundá no Pará, as danças do Toré com o maracá (instrumento musical indígena feito de uma cabaça seca, sem miolo, na qual se colocam pedras ou sementes) que faz parte da cultura autóctone dos povos Kariri-xocó, Xukuru-kariri, Pankararú, Tuxá, (indígenas de Pernambuco) Pankararé, Geripancó, Kantaruré, Kiriri, Pataxó, Tupinambá, Tumbalalá, Pataxó Hã-hã-hãe, Wassu Cocal entre outros.

A pintura das mulheres indígenas de diferentes culturas se abraça em roda remetendo à Maniaka Murasi, dos Kayapó, conhecida como dança da mandioca.

Na obra Maracanandê, ou Maraká-nãdé em Tupi que significa "Grande Festa", é o momento onde todos os povos se reúnem para contar e cantar suas histórias. A barricada de mulheres carrega e demarca no chão seus cajados naturais que são feitos de ervas amarradas com palha da costa. As duas pinturas mostram que uma cerimônia de encontro está sendo enraizada, e neste assentamento a roda se abre para os mais novos chegarem.



<sup>2</sup> Maracanandê, pintura-instalação. Hariel Revignet, 2020.

O vídeo da performance-ritual, Amarração <sup>2</sup> foi produzido e dirigido pela artista, filmado por Iago Araújo. Mostra os momentos de preparação das pinturas e da narrativa evocada pela retomada ancestral. Onde a artista e arquiteta Hariel Revignet, mulher cis, gabonesa-brasileira, convida a artista, educadora e Dra.Mirna Kambeba Omágua Yetê Anaquiri, mulher cis, indígena do povo Omágua da Amazônia para os processos de Amarração.



<sup>2</sup> Imagens retiradas do vídeo da performance- ritual AMARRAÇÃO. Hariel Revignet e Mirna Anaquiri, 2020.

Amarração, acontece com colheita das ervas, preparação dos incensos naturais, rezo e canto, queima e defumação. Também ao cortar os cipós, fazer oferendas à terra e à árvore ancestral Gameleira. São ritualísticas espirituais-fundamentadas em que nossos ancestrais assentam um encontro da Encantaria, panteão de divindades indígenas e dos Orixás, ancestrais divinizados africanos, todos ligados à elementos da natureza e do cosmos.

As ervas foram escolhidas de acordo com suas propriedades curativas a nível físico e espiritual. E foram amarradas com palha da costa, elemento utilizado em rituais de religiões de matriz africana para a confecção de incensos naturais. Os incensos foram utilizados no ritual de defumação e limpeza no momento das oferendas e depois foram costurados na obra Maracanandê <sup>2</sup>.



<sup>2</sup> Imagens retiradas do vídeo da performance- ritual AMARRAÇÃO. Hariel Revignet e Mirna Anaquiri, 2020.

As duas artistas se encontram como herdeiras de tradições espirituais ancestrais muito além de “religare” de religiões, porque nunca se distanciaram do divino. A noção de espiritualidade e do divino está em tudo: na água, na terra, no fogo, no ar, nos animais e nas forças visíveis e invisíveis que permeiam a existência.

Estas heranças de tradições espirituais e naturais, são presentes valiosos para o reconhecimento deste encontro de amor e intimidade. A mensagem do vídeo é que a dança de celebração é com os donos da casa, ou seja, é com os povos indígenas que se celebra a luta anticolonial e decolonial que acontece contra o ladrão-colonizador.





<sup>2</sup> Imagens retiradas do vídeo da performance- ritual AMARRAÇÃO. Hariel Revignet e Mirna Anaquiri, 2020.

AMARRAÇÃO é então um processo de reconhecer como essas dinâmicas astrais e políticas se unem através da abertura e intenção de escuta decolonial entre corpos afro, afro-diaspóricas e indígenas.

“É preciso reconhecermos nosso passado ancestral para sabermos projetar futuros possíveis. Somos as ancestrais do futuro, e para reexistirmos no AGORA é preciso reconfigurar nossa realidade” (REVIGNET, Hariel. 2020)



<sup>2</sup> Imagens retiradas do vídeo da performance- ritual AMARRAÇÃO. Hariel Revignet e Mirna Anaquiri, 2020.

Todas as obras da coleção, as pinturas e a audiovisual, evocam diferentes mulheres cis e trans, de diferentes povos indígenas, africanas e afro-diaspóricas, ao processo de aterramento num movimento de defesa, ataque, assentamento, transmutação, de dança, de intimidade e amor. A representação das pinturas, perpassa as vivências e as intenções de sonhos como conexão ancestral.

É o sonho que direciona nossa vida, dá o rumo, a orientação. É no sonho que chegam os ensinamentos, as mensagens e os cantos, transmitidos pelos ancestrais tudo é transmitido por meio dos sonhos: os nomes das crianças, os cantos rituais, as propriedades medicinais das plantas. É o sonho que orienta os caçadores, que faz a ligação do transcendente com a ancestralidade. <sup>4</sup>

Assim a orientação dos sonhos de Revignet, trazem para as suas obras seu sentido de conexão com as ervas, com as árvores, com as entidades astrais e oníricas que fazem parte do imaginário comum da Encantaria indígena e das cosmovisões afro-diaspóricas, ativando arquétipos do consciente e inconsciente coletivo.

Porém não é um movimento onírico que se encerra em sonho, e sim como projeto de mudança da realidade a partir da decolonialidade. O que aqui é chamado de performance-ritual, que constitui todos os trabalhos da coleção Amarração, consiste na ritualização ancestral da prática artística.

Esta ritualização é colocada como decolonial porque advém do resgate de mulheres racializadas a partir das ancestralidades que foram silenciadas, oprimidas e violentadas pelo projeto da colonialidade de poder, que entende o sistema colonial de opressão como eurocêntrico moderno e capitalista (QUIJANO, 2005).

As religiões e práticas ancestrais de matriz africana e indígena sofrem de estigmas sociais, discriminação e violências físicas e simbólicas. E apesar de, no Brasil, racismo religioso ser crime pela Lei nº 9.459 (15 de maio de 1997), com o estabelecimento em 2019 de um governo nacional de extrema

<sup>4</sup> Entrevista com Xamã Xavante disponível em < <https://outraspalavras.net/brasil/visita-aos-xavante-povo-guerreiro-e-sonhador/> acessado em 2021.

direita, o nacionalismo, com valores judaico-cristão, patriarcais e com ideias militares foram exaltados e um crescimento exponencial de violências raciais e religiosas se constata a nível civil e do Estado.

Tais violências são físicas e simbólicas. As denúncias de intolerância religiosa aumentaram 56% no Brasil em 2019<sup>5</sup> e a destruição de terreiros de religiões de matriz africana por ataques e incêndios realizados por quadrilhas neopentecostais vêm aumentando em todo Brasil<sup>6</sup>.

Também a invasão de territórios indígenas não só vem aumentando, mas sendo incentivada pelo governo federal, segundo:

Dados preliminares da Comissão Pastoral da Terra (CPT) indicam a invasão de 97 áreas indígenas em 2020 pelo setor privado. Com o apoio do governo de Jair Bolsonaro, 21 áreas quilombolas e 19 ocupadas por posseiros também foram invadidas. Ao todo foram registradas 178 invasões, com uso de violência, contra 55.821 famílias. (OLIVEIRA, 2021, p.12)

Estas invasões estão atreladas aos assassinatos de lideranças políticas e religiosas indígenas, de diferentes etnias e regiões do Brasil, e à destruição de territórios indígenas que são sagrados.

Entender este cenário político contemporâneo é necessário para contextualizar este trabalho artístico enquanto protesto, uma coleção de arte-ativismo e sua intenção decolonial Afro-diaspórico e Indígena.

A colonização pela cultura europeia dos territórios indígenas das Américas aconteceu com o pretexto também religioso de doutrinação judaico-cristã das diversas culturas e tradições ancestrais que existiam pré-colonização. Muitas etnias indígenas foram dizimadas e muitos grupos tiveram que fugir de seus territórios ou sofreram a violenta imposição da cultura europeia, com a mudança de nomes, educação formal cristã e a obrigação de falarem a língua do colonizador, discriminando a prática de rituais ancestrais com plantas de poder, os cânticos e rezas espirituais e o uso de suas vestimentas tradicionais. Assim, quando os africanos escravizados, sequestrados e roubados de suas terras originárias foram trazidos ao território Indígena pelos europeus, estes também passavam pelo processo de obrigação do batismo.

Diferentes grupos étnicos, com diferentes línguas, culturas e tradições foram violentamente homogeneizados a partir da cultura branca e cristã colonial. Foram renomeados com nomes europeus, violentados para não falarem suas línguas, proibidos de cultuar suas divindades ancestrais e aprisionados em diferentes formas de cativeiro para trabalharem forçado.

No entanto, diante tamanha violência colonial dos europeus, os africanos escravizados resistiram através de processos de rebelião e fuga com a criação dos Quilombos no território do Brasil colônia da *Marronnage*, nas colônias francesas, e *do Cimarrom*, reduto dos foragidos nas colônias espanholas.

Também através da criação de resistência e união de suas tradições religiosas, sincretismos religiosos e com a criação dos diferentes Candomblés, JeJê, Ketu- Nagô, Tambor de Mina, Pajelança Indígena, Xangô, Calundu, Candomblé de Caboclo, Toré, Jurema etc. Assim como a Umbanda, Santo Daime e Barquinha, que, apesar de controvérsias nas vertentes, escolhem o embranquecimento como forma de aceitação social, tem suas origens espirituais negras e indígenas.

Assim as religiões e saberes espirituais Afro-diaspóricos e Indígenas são em sua essência, projetos de resistência aos processos de imposição judaico-cristã, assim foram e ainda são uma forma de lutar contra as novas formas de colonização de corpos e mentes negros e indígenas.

Foram as resistências do passado que fazem com que existam hoje essas culturas diversas e práticas ancestrais religiosas, que a depender do projeto colonial de dominação teriam desaparecido.

Assim é necessário entender na atualidade como o conceito “decolonial” não pode servir apenas para reconhecimento de produção intelectual, epistemologias acadêmicas e de ciência hegemônica.

---

<sup>5</sup> Reportagem Brasil de Fato – Uma visão popular do Brasil e do Mundo. Edição Marina Duarte de Souza Brasil de Fato | São Paulo (SP) | 21 de Janeiro de 2020 às 18:51 disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>

<sup>6</sup> <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/08/14/policia-investiga-acao-do-bonde-de-jesus-contraterreiros-de-religoes-de-matriz-africana-no-rj.ghtml>

Os territórios colonizados e culturas subalternizadas pela colonialidade de poder (QUIJANO, 2005) passaram pelos processos históricos de lutas pós-coloniais, dominações imperialistas e estamos em processos de retomadas políticas, sociais e subjetivas multiculturais (BRAH, 1996).

Podendo então compreender que decolonizar para aqueles que foram subalternizados também é uma retomada (KRENAK, 2020). Ou seja, utilizando as tecnologias atuais, ocupando todos os espaços, sejam eles acadêmicos, institucionais, espaços urbanos e rurais, para afirmar a existência e resistência dos povos originários e ancestrais. Decolonizar também é resistir ao projeto colonial com suas faces modernas de projetos neoimperiais do capitalismo liberal.

Assim, nesta produção, o termo decolonial também atravessa o resgate da autonomia dos povos afro-diaspóricos e indígenas em narrar suas histórias e ter direito de honrar suas diversas divindades, espiritualidades e produção de conhecimento ancestral.

Arte-ativismo é abordada nas obras enquanto:

Um movimento contemporâneo que se preocupa não apenas em registrar a história no mero aspecto contemplativo. Seu objetivo está no engajamento político e social, enfrentamento problemáticas relacionadas à política, a economia e a demais assuntos de interesse social. (SANTOS, 2019)

Desta forma o vídeo performance-ritual Amarração também se enquadra nesta perspectiva, porque determina nitidamente seus posicionamentos políticos.

Principalmente ao se analisar o recorte de tempo em que as filmagens da performance-ritual aconteceram no período logo após as manifestações internacionais do Black Live Matters, em protestos ao assassinato de George Floyd por policiais de Minneapolis, nos Estados Unidos<sup>7</sup>. Nas manifestações em diferentes países nas marchas antirracistas e por justiça, foram derrubadas estátuas de símbolos de escravização nos centros urbanos. Como o exemplo de Bristol, no sul da Inglaterra, onde os manifestantes derrubaram a estátua do traficante de escravizados Edward Colston (1636-1721) e depois a jogaram em um rio.<sup>8</sup>

Em Amarração, a artista Hariel Revignet, com cipós da árvore Gameleira chicoteia a estátua do Bandeirante Anhanguera, que nomeia uma das avenidas principais do Setor Central da cidade de Goiânia capital de Goiás, estado no centro-oeste do Brasil.

Os bandeirantes são figuras históricas que foram consagradas como heróis pela Colonização, pois eram os homens brancos que partiam em expedições pelas matas do país, onde assassinavam nativos, escravizavam, e roubavam as terras, abrindo território para a passagem de estradas etc.

Em Goiânia, o Bandeirante homenageado pela estátua é Bartolomeu Bueno da Silva (filho), conhecido como o segundo Anhanguera devido a sua crueldade e caráter genocida para com os povos indígenas originários.

A história conhecida é que o primeiro Anhanguera, Bartolomeu Bueno da Silva (pai), ao atravessar em rumo ao curso do Rio Vermelho (GO) encontrou-se no território do povo indígena da etnia Goiá, onde as mulheres indígenas estavam ricamente ornadas com joias de ouro. Para roubar o ouro dos indígenas, Bartolomeu colocou fogo em uma tigela com aguardente, alegando que se os indígenas não mostrassem o local do ouro, iria atear fogo sobre todos os rios e fontes. Os indígenas então foram coagidos e o nomearam de Anhanguera, que significa Diabo Velho em Tupi.

Ao pensar no imaginário criado a partir desta história, entendemos uma dinâmica de poder colonial mantido no meio urbano de uma metrópole brasileira. Pois a imagem central que merece ser homenageada, eternizada e lembrada, é a do colonizador, e seus descendentes que herdaram o topo da pirâmide social, num sistema de hierarquização racial, social e econômica. No meio da principal avenida da cidade de Goiânia, se homenageia o descendente de um ladrão e genocida da população originária deste território.

Quando a artista se movimenta em direção à estátua, se posicionando diante dela para demarcar sua presença, protesta sua revolta pela homenagem a esse genocida, se contrapondo à esta demarcação

---

<sup>7</sup> disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policial-branco-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.ghtml>

<sup>8</sup> disponível em <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/06/07/manifestantes-derrubam-estatua-do-trafficante-de-escravos-edward-colston-em-bristol-na-inglaterra.ghtml>

de poder e representação em espaço central na cidade, também cria movimentos de insurgência. Como não havia fisicamente maneiras de derrubar a estátua, o chicoteamento simbólico evoca a revolta atual e dos antepassados negros e indígenas que foram assassinados injustamente por um sistema de discriminação racial e subalternização colonial.



<sup>2</sup> Imagens retiradas do vídeo da performance- ritual AMARRAÇÃO. Hariel Revignet, 2020.

A performance-ritual traz esta conotação de protesto político e de ativismo também pela sua relação direta com o encontro das duas artistas Revignet e Anaquiri na 1º Marcha de Mulheres Indígenas e Quilombolas do Brasil em agosto de 2019. Com o tema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”, a Marcha aconteceu após uma extensa luta por reconhecimento e espaço dentro dos movimentos indígenas e também perante a sociedade brasileira da luta das mulheres.

As pautas são complexas, não existe uma pauta que representa e que dialoga com os desejos de todas, por isso a ideia do Fórum, são mais de 300 povos diferentes. Então, a ideia é chegar próximo de algo que contemple a todas.<sup>9</sup>

A marcha reuniu mais de 130 povos indígenas diferentes contando com a presença de cerca de cem mil mulheres, e durou 6 dias, com atividades culturais, debates, mesas e ocupação. Em seu documento oficial da mobilização, as lideranças dos movimentos indígenas salientaram a relação que existe entre os territórios tradicionais dos povos indígenas, seus corpos e sua vida espiritual, e como as mulheres indígenas denunciam a violência de que são vítimas, mas apontam como machismo é “mais uma epidemia trazida pelos europeus” e defendem que no combate a essas mazelas, as especificidades da organização social dos povos indígenas sejam levadas em conta e suas vivências matriarcais.

“Somos totalmente contrárias as narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital”, afirmam no documento<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Entrevista com Braulina Baniwa, mestrande em Antropologia Social pela Universidade Brasília: em entrevista disponível em [Mulheres em luta: as principais pautas da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas | Cimi](https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/)

<sup>10</sup> Para acessar o documento oficial da Marcha <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>





Imagens da 1ª Marcha de Mulheres Indígenas do Brasil, 2019. Imagens disponíveis na página do coletivo @mulheresindigenasequilombolas.

Durante a 1ª Marcha das mulheres Indígenas do Brasil, Pindorama se conectou com os cânticos dos povos de Abya Yala, pois a luta das mulheres indígenas e quilombolas brasileiras se une as pautas das comunidades tradicionais em todo o continente, que lutam por soberania alimentar, proteção ambiental, demarcação de seus territórios e respeito à suas tradições.

**“ A Terra é meu Corpo,  
A Água é meu sangue,  
o Ar é meu Sopro,  
O Fogo é meu espírito”.**

Foi uma oração em música entoada na marcha, que conecta ancestralidade e luta por preservação ambiental. E representa bem o que há de social, político e espiritual que surge nas obras oníricas Abandji, Maracanandê e Amarração, onde estão cantando e dançando guardiãs do sagrado, da floresta e da vida.



Colagem digital Oferendar, de Haniel Revignet.2021.

## REFERÊNCIAS

- Bhar, A. **Cartografías de la diáspora, Identidades en cuestión**. Routledge, London, 1996.
- Gaspar, L. **Danças indígenas do Brasil. Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: < <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: dia mês ano. Ex: 6 ago. 2009.
- Hooks, B. **Vivendo de amor** \_\_\_\_\_ disponível line em <<http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo%20de%20Amor%20Bell%20Hooks.pdf>. 2010.>
- Hooks, B. **Olhares negro, raça e representação/ bell hooks**; tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.
- Krenak, A. **A vida não é útil/ Ailton Krenak**; Pesquisa e organização Rita Careli - 1 edição - São Paulo. Companhia das Letras, 2020.
- Oliveira, C. **O País teve 97 áreas indígenas invadidas por agentes privados em 2020**. Em rede do Brasil Por Redação RBA Publicado 19/01/2021 - 15h20 atual, disponível <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2021/01/bolsonaro-areas-indigenas-invasao-2020/#:~:text=S%C3%A3o%20Paulo%20%E2%80%93%20Dados%20preliminares%20da,por%20posseiros%20tamb%C3%A9m%20foram%20invadidas>
- Quijano, A. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. disponível em <[12\\_Quijano.pdf \(clacso.org.ar\)](#)>
- REVIGNET, Hariel. **AMARRAÇÃO: processos artísticos decoloniais, afro-diaspóricos e indígenas**. 2021.
- Santos, B. H. L. **A arte ativista enquanto meio de comunicação radical**. Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de especialista em Gestão de Projetos Culturais sob orientação do Prof. Dr. Dennis de Oliveira. Novembro de 2015.
- Somé, So. **O Espírito da Intimidade**. disponível em <O\_Espirito\_da\_Intimidade\_-\_Sobonfu\_Some.pdf>

# Dialogues entre les Suds : penser la critique *queer of color* à l'Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira/UNILAB/Campus dos Malês

Caterina Alessandra Rea (Universidade da Ingração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira/UIILAB)

## Introduction

Dans l'introduction au numéro de 2011 des *Cahiers du Cedref*, dédié aux théories féministes et queer décoloniales, Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón affirment que Gloria Anzaldúa est la première à utiliser le terme *queer* dans un texte académique. Il s'agit, en l'occurrence, du livre *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, publié en 1987, où Anzaldúa présente les personnes *queer* comme *neplanteras*, « passeuses de frontières » (Keating, 2006). Cette remarque de Bacchetta, Falquet et Alarcón est très importante pour notre propos, car elle révèle une généalogie différente de la théorie *queer*, depuis le début entrelacée avec la question de race, de culture et de classe. Si Teresa de Lauretis (1990) est souvent citée comme pionnière de la théorie *queer*, Anzaldúa aurait, en effet, utilisé ce terme quelques années auparavant et serait « la première à utiliser les termes *queer* et théorie *queer* dans un contexte académique » (Bacchetta; Falquet; Alarcón, 2011 : p. 10).

Une telle considération ne vise pas à réactiver un quelconque « récit des origines » (Bacchetta, Falquet, Alarcón, 2011 : p. 10), mais à défendre la critique *queer of color* de « l'effacement gigantesque » (*idem*) dont elle est souvent victime en raison de la version dominante et blanche du *queer*. La critique *queer of color* dénonce, en effet, l'effacement par la théorie *queer* euro-américaine dominante de l'importance des auteurEs noirEs et racialisésEs, ainsi que de la notion d'intersectionnalité, dans le processus de formation de la théorie *queer*, (Ferguson, 2005 ; Ferguson, 2018 ; Bakshi, Jivraj, Posocco, 2016). La centralité de la blancheur est ainsi critiquée par les *queers of color* dans la plupart des études *queer* et la marginalisation qui s'ensuit de toute épistémologie non blanche de la sexualité.

Ce rappel du rôle joué par Anzaldúa dans l'établissement de la théorie *queer* et cette mention d'une généalogie autre, non blanche et intersectionnelle, de cette théorie a été le point de départ de notre activité de recherche en tant que professeure dans une université brésilienne que nous pourrions définir comme porteuse d'un projet décolonial, en l'occurrence l'université de l'intégration internationale de la lusophonie afro-brésilienne/UNILAB. Instituée en 2010, lors du deuxième mandat du président Luiz Ignacio Lula da Silva, cette université fédérale brésilienne poursuit comme objectif « l'intégration (*integração*) du Brésil aux autres pays membres de la communauté des pays de langue portugaise (CPLP) – notamment, les pays africains –, et promeut le développement régional, et l'échange culturel, scientifique et éducatif », (Presidência da Republica/Lei/N.12.289 du 20/07/2010)<sup>1</sup>. En particulier, cette institution s'attache à l'internationalisation de l'enseignement universitaire, en ouvrant ainsi les frontières pour assurer la coopération Sud-Sud. Comme précise le document des *Diretrizes Gerais* (Lignes directrices générales d'UNILAB) de cette université, l'UNILAB s'insère

dans le contexte de l'internationalisation de l'éducation supérieure, pour répondre à la politique du gouvernement brésilien d'encouragement de la création d'institutions fédérales capables de promouvoir la coopération Sud-Sud, avec responsabilité scientifique, culturelle, sociale et environnementale. En agissant dans la perspective de la coopération solidaire, elle valorisera et soutiendra le potentiel de collaboration et d'apprentissage entre pays, qui sera une partie de l'effort brésilien d'assumer des compromis (*compromissos*)

---

<sup>1</sup> Il s'agit ici de la Loi de création de l'Université d'Intégration Internationale de la Lusophonie Afro-brésilienne/UNILAB, signée par Luiz Ignacio Lula da Silva. En particulier, le projet d'UNILAB prévoit la « coopération internationale » ainsi que « l'échange solidaire avec les pays de la CPLP, notamment les pays africains » (*idem*) et travaille avec une population étudiante originaire des pays africains de langue officielle portugaise (PALOPs).

de plus en plus solides avec l'intégration internationale dans le domaine de l'éducation supérieure (*Diretrizes Gerais*, 2010, p. 5-6).

La militance du mouvement noir brésilien voit, quant à elle, dans la création d'UNILAB, une conquête, obtenue grâce à ses luttes dans le contexte de politiques publiques de réparation menées à l'égard d'une population qui a été pendant longtemps, et qui est encore, victime de la violence coloniale, de l'esclavage, du racisme, des violences policières et de la marginalisation sociale et économique. Comme le disent Nilma Lino Gomes, Aristeu Rosendo Pontes Lima e Tomaz Aroldo da Mota Santos, « l'UNILAB n'est donc pas seulement le résultat de l'action de l'État. Elle est tout autant le fruit des actions et des demandes du mouvement noir brésilien pour une plus grande collaboration du Brésil avec le continent africain et la suppression du racisme dans notre pays », (Gomes, Lima, Santos, 2018 : p. 97).

L'UNILAB, donc, a été pensée dans le contexte des dispositions de la Loi 10.639 qui vise à transformer les programmes scolaires, en y incluant l'étude des cultures et des traditions africaines et afro-brésiliennes, en contestant le caractère hégémonique du savoir occidental et de son statut épistémique, promu dans la plupart des « universités occidentalisées » (Grosfoguel, 2016). Il s'agit par là de reconnaître qu'il y a une pluralité de sujets qui œuvrent à la production de connaissance et des groupes minoritaires traditionnellement exclus de la production légitime de savoir sont désormais considérés comme les protagonistes de nouvelles démarches épistémiques. La plupart des programmes universitaires et des contenus disciplinaires, particulièrement dans les sciences humaines et sociales, propose le défi de décoloniser les savoirs, ce qui est aussi fortement revendiqué par la population étudiante : parler de féminisme, de dissidence sexuelle et même de théorie queer n'est envisageable qu'à partir d'une perspective intersectionnelle et décolonisée, qui valorise le savoir produit par des groupes racialisés et leur agentivité (*agency*).

Le contexte politique de la création d'UNILAB est celui du gouvernement du Parti des Travailleurs (PT), dont la politique en matière d'éducation et de relations internationales privilégiait le dialogue Sud-Sud et la coopération dans le développement. À l'époque de la présidence de Lula, « le gouvernement brésilien a confié à l'université la tâche de rassembler les étudiants du Brésil, Mozambique, São Tomé-et-Principe, Angola, Cap-Vert, Guinée-Bissau et Timor oriental pour renforcer l'intégration culturelle et éducationnelle. À l'époque, le gouvernement imaginait l'intégration comme une façon de renforcer les relations entre l'Afrique et le Brésil, et d'appuyer le développement domestique et international », (Ress, 2019 : position Kindle Reader, 120). L'UNILAB répond aussi au projet d'étendre l'enseignement supérieur aux territoires périphériques et démunis du Brésil : en particulier au campus dos Malês, où nous enseignons et menons des recherches, qui est situé dans la petite ville de São Francisco do Conde, près de Salvador, dans le territoire historique et culturel du Recôncavo de Bahia<sup>2</sup>. São Francisco do Conde est une des mairies qui comprend la population autodéclarée noire la plus élevée du Brésil<sup>3</sup> et possède une culture profondément marquée par les héritages afrodescendants. À propos de cette ville et de son territoire, Livio Sansone, anthropologue et professeur de l'université fédérale de Bahia, rappelle qu'ils ont été historiquement associés « à la trajectoire de deux importantes marchandises globales – le sucre, depuis 1550, et le pétrole, depuis 1950 » (Sansone, 2006 : p. 237), et qu'ils sont donc profondément marqués par l'histoire esclavagiste, coloniale, transnationale et, aujourd'hui particulièrement, néocoloniale du Brésil.

Les questions que nous voulons formuler ici, à partir de cette expérience d'enseignement à l'UNILAB, portent sur la façon dont la critique queer of color peut contribuer à la production de connaissances à partir du Sud global, et en quoi cette critique peut mieux dialoguer et comprendre de

---

<sup>2</sup> L'UNILAB est située dans deux États brésiliens de la région nord-est. Le rectorat et la plupart des instituts sont dans l'État du Ceará, dans les petites villes de Redenção et Acarape. Depuis 2014, le campus dos Malês est présent dans la ville de São Francisco do Conde/Bahia.

<sup>3</sup> Les données du recensement de 2010 montrent que São Francisco do Conde est la huitième ville en pourcentage de population noire au Brésil (Censo, 2010, população residente por cor e raça). L'anthropologue Livio Sansone se fonde sur ces données lorsqu'il affirme qu'à São Francisco do Conde, "en accord avec les dernières données du recensement, les Blancs représentent moins du 7 % de la population", (Sansone, 2012: 200).

manière plus pertinente la réalité queer latino-américaine et ses productions théoriques. Nous chercherons aussi à voir si la critique queer of color, en tant qu'elle intègre une perspective postcoloniale (Ferguson, 2015) et/ou décoloniale (Bakshi, Jivraj, Posocco, 2016), ne pourrait pas aider à consolider le projet d'UNILAB dans le sens d'une intégration et inclusion accrue d'identités plurielles et intersectionnées.

Du point de vue méthodologique, ce texte propose une revue de littérature sur la formation de la critique queer of color et une réflexion sur les possibilités de sa réception dans le contexte brésilien et, notamment, dans une université telle qu'UNILAB, qui revendique la centralité de la perspective décoloniale. Pour ce faire, nous puiserons aussi dans nos expériences d'enseignement des théories queer et féministes dans cette institution, et dans les dialogues avec les étudiantEs qui nous font part de leurs inquiétudes sur le processus de décolonisation des savoirs sur le genre et les sexualités. Nous comprenons le fait de situer notre texte et nos analyses à partir de notre expérience d'enseignement à l'UNILAB comme une réflexion sur les conditions épistémologiques de toute production de savoir en tant que situées et localisées, comme référence à ce que Ramón Grosfoguel appelle la « géopolitique et corps-politique de la connaissance » (Grosfoguel, 2010) et le lieu épistémique de production du savoir. En ce sens, l'approche, ici proposée aux théories queer ne serait possible qu'à partir de ce sol géopolitique et incarné qui est notre condition d'enseignante et chercheuse à l'UNILAB et particulièrement, dans son campus de São Francisco do Conde. Ce texte réaffirme, ainsi, la position épistémologique lucide de Ramón Grosfoguel à propos du caractère situé de toute connaissance lorsqu'il déclare que « toute connaissance se situe épistémiquement, soit du côté dominant, soit du côté subalterne des relations de pouvoir, ce qui implique une géopolitique et corps-politique de la connaissance » (Grosfoguel, 2010 : p. 460)

## **L'UNILAB : démocratisation et décolonisation du savoir**

Dans un texte sur le rôle du mouvement noir brésilien dans la promotion de l'éducation inclusive et émancipatoire, Nilma Lino Gomes, ex-rectrice de l'UNILAB, affirme que « l'entreprise coloniale éducationnelle et civilisatrice a toujours été imprégnée de l'idée de race » (Gomes, 2012 : p. 730). Par ceci, l'autrice veut montrer comment dans la réalité brésilienne, marquée par une lourde histoire coloniale, les domaines pédagogique, culturel, voire épistémologique, sont, depuis toujours, caractérisés par des inégalités, des hiérarchies sociales ainsi que par des formes de discrimination.

En renforçant la blessure coloniale, l'université traditionnelle, au Brésil, s'est constituée comme un champ élitiste et, comme tel, difficilement accessible aux groupes sociaux les plus démunis. Par cette structure, l'enseignement supérieur reproduit les hégémonies et les inégalités sociales au lieu de les combattre.

Dans le contexte historique de la redémocratisation et, notamment, pendant les gouvernements du Parti des Travailleurs (PT), de nombreuses politiques ont été mises en place dans le domaine de l'éducation et de la formation universitaire publique qui allaient dans le sens de l'implémentation de modèles plus inclusifs, démocratiques, émancipatoires, voire décoloniaux, à savoir des modèles plus réceptifs à « l'inclusion, dans l'université, de classes, catégories et des segments sociaux qui furent historiquement exclus » (Almeida Filho ; Benincá ; Coutinho, 2017 : p. 41).

C'est bien dans ce contexte que s'insère le projet de création d'UNILAB qui incarne un exemple de cette poussée en direction à la « démocratisation de l'éducation supérieure ». Comme le disent Nilma Lino Gomes, Aristeu Pontes Lima et Tomaz Aroldo da Mota Santos :

Le mouvement de la création d'UNILAB s'insère dans le cycle d'expansion de l'enseignement supérieur public brésilien et coïncide avec un scénario propice à l'augmentation des institutions et des vagues dans l'enseignement supérieur fédéral. Cette situation correspond à la période successive à la stabilisation économique du pays quand de différentes initiatives d'inclusion sociale et des politiques affirmatives ont été stimulées afin de provoquer une meilleure distribution des revenus, ce qui a été associé avec l'émergence d'une nouvelle classe moyenne (Gomes ; Lima ; Santos, 2018, p. 96).

En visant ainsi à promouvoir la mobilisation sociale des classes défavorisées, à travers de l'accès à l'éducation supérieure, ce projet d'université est porteur de valeurs comme celles de la justice sociale, de l'inclusion et de la transformation de la société dans le sens de dépasser les inégalités socio-économiques, de genre, raciales et régionales.

Comme nous avons déjà dit, UNILAB est aussi et particulièrement porteuse d'un projet décolonial et de décolonisation des savoirs. Nous indiquons ici brièvement certaines des lignes à partir desquelles il est possible de définir le caractère émancipatoire et décolonial de cette institution<sup>4</sup> :

- 1) La présence d'une population étudiante quasi totalement constituée par des personnes noires, indigènes, quilombolas, africaines, travailleuses, issues des classes les plus démunies et des segments sociaux traditionnellement marginalisés (incluant la population LGBTIQ).
- 2) La localisation géographique de ses campi en dehors des grandes villes et dans des régions rurales plus démunies.
- 3) La décolonisation des programmes d'enseignement et des contenus disciplinaires qui ne privilégient pas le savoir académique dominant, issus des projets impérialistes du monde occidental, capitaliste et colonial (Grosfoguel, 2010). De cette manière, on essaie de faire proliférer une pluralité de lieux et de sujets de production de la connaissance.
- 4) La promotion de l'intégration internationale, de la coopération et de la solidarité Sud-Sud.
- 5) La valorisation de l'interculturalité et de la « solidarité entre personnes de différentes cultures, (...), nationalités, croyances, intérêts, projets et perspectives académiques, vécus culturels, etc. » (PDI, 2016-2021 : 45).

En partant de notre expérience de recherche et d'enseignement dans cette institution, entendue comme une référence à notre localisation épistémique dans la production de connaissance, et des contributions des études féministes, décoloniales et de la critique queer of color, nous visons, dans ce texte, à proposer des outils théoriques qui nous permettent de mieux penser les catégories de l'intégration, de la solidarité et de la coexistence entre des identités - individuelles et collectives – plurielles et composées. Notre effort vise à encourager cette pluralité, dans laquelle aucun des vecteurs de l'identification ne prime sur les autres, en reproduisant des formes de domination et d'exclusion. Avec sa lecture intersectionnelle et intersectionnée de la dissidence sexuelle et de genre, et avec sa sensibilité à des épistémologies frontalières, la critique queer of color nous paraît être un outil intéressant pour penser et traverser cette complexité. Nous discuterons ensuite les notions de « frontière » et de « conscience métisse » chez Gloria Anzaldúa, car elles nous semblent contenir l'esquisse d'une inclusion/intégration sans assimilation, pourtant capable de maintenir la pluralité.

## Comment on traduit 'kuir' au Brésil

Une des questions que nous nous sommes posée, au fil de ces dernières années d'enseignement à UNILAB, a été celle de penser les possibilités d'un dialogue entre la théorie queer et le Sud global<sup>5</sup>, particulièrement le contexte du Nord-Est brésilien. De fait, cette théorie au Brésil (et en Amérique latine) cause un certain inconfort chez beaucoup de théoricienEs et militantEs locaux. Cela est dû au fait qu'il s'agit d'une théorie issue du Nord global, en particulier, des États Unis et d'Europe centrale, à savoir, du monde qui représente l'histoire coloniale et ses héritages néocoloniaux (Espinosa Minõso, 2015; Pelúcio, 2012 et 2014 ; Gomes Pereira, 2012 ; Figueiredo, 2015 ; Rea, 2017 ; Rea, Amancio, 2018). La question qui dérange est celle de savoir si cette réception/traduction du queer dans le Sud n'impliquerait pas l'image colonisatrice et hégémonique de l'opposition entre un Nord producteur de théorie et un Sud qui serait purement récepteur et qui se limiterait à assimiler des contenus

---

<sup>4</sup> À l'heure actuelle, où nous revisons ces pages, la plupart des universités brésiliennes souffre avec les conséquences du coup d'état de 2016 et l'instauration, à partir de 2019, du gouvernement d'extrême droite de Bolsonaro, responsable pour l'appauvrissement actuel de la population et la montée du chômage. Nous nous trouvons ainsi face à une situation caractérisée par la perte de droits et le "démantèlement des instances nécessaires au développement de politiques d'éducation engagées avec la réduction des inégalités socio-économiques" (Aguiar, 2020: p. 620). En particulier l'UNILAB, avec son projet social d'intégration des groupes les plus démunis dans l'enseignement supérieur, d'intériorisation et de coopération sud-sud passe pour une crise assez importante qui touche la baisse du numéro d'étudiantEs, notamment dans les cours des humanités, et de constantes menaces du système néolibéral de retrait des budgets destinés par le Ministère de l'éducation à cette institution.

<sup>5</sup> Dans les études post-coloniales, les études transnationales et décoloniales, on utilise l'expression Sud global pour indiquer les pays périphériques, jadis englobés dans le terme Tiers-Monde.

complètement étrangers à ses cultures et éloignés des réels problèmes sociaux qui le traversent (Pereira, 2012). Le théoricien brésilien Pedro Paulo Gomes Pereira se demande à ce propos : « Serions-nous, encore une fois, devant une théorie du centre en direction de la périphérie (et qui reviendrait à réécrire (...) cette division entre centre et périphérie) ? » (Pereira, 2012 : p. 372). L'importation théorique du Nord vers le Sud global demeure une question problématique dans la perspective décoloniale soucieuse de toute possible « expansion de l'eurocentrisme et de son programme humaniste » [Miñoso, 2015 : 30]. La féministe décoloniale Yuderkys Espiñosa Miñoso explique :

Une telle acceptation inconditionnée de l'universalisation des concepts et des analyses produits depuis l'expérience historique de l'Europe et des États-Unis a un résultat problématique en tant qu'elle occulte la différence coloniale, en imposant des conceptualisations et des catégories propres d'expériences particulières, et en rendant difficile le développement d'outils et d'explications plus pertinents dans nos contextes (Miñoso, 2015, p. 31).

À savoir, selon cette autrice, l'importation théorique du queer euro-étatsunien rend plus difficile la compréhension sociale des réalités locales, en occultant, par exemple, la dimension centrale des marqueurs sociaux comme la race et la classe dans la lecture des relations de genre et de sexualité dans le contexte latino-américain (Miñoso, 2015).

Gomes Pereira questionne aussi l'utilisation du terme *queer* en anglais derrière laquelle résiderait une géopolitique inégale de la connaissance : la « persistance même du terme en anglais signifierait-elle une géopolitique de la connaissance dans laquelle les unEs formulent les théories que les autres appliquent ? Et comment traduire l'expression *queer* ? » (Pereira, 2012 : p. 372). Une telle compréhension des relations épistémologiques entre Nord et Sud globaux reviendrait à ce que Spivak appelle la « violence épistémique » (2012), ou encore, selon Ramón Grosfoguel, au « monopole de la connaissance » (2016) euro-américaine. Comment, alors, imposer au queer une décolonisation, comment décoloniser le territoire de la sexualité, en particulier celui des sexualités dissidentes ?

Une telle question s'impose, dans le contexte d'UNILAB, d'autant plus quand ce sont les étudiantEs de nos cours d'humanités et de sciences sociales qui interrogent le terme *queer* (qu'en Amérique latine et au Brésil on écrit souvent *cuir* ou *kuir*), un terme qui semble ne pas évoquer, pour eux/elles la souffrance de la condition de subalternité, mais qui résonne comme un terme étranger, appartenant à un langage érudit et élitiste et comme tel pétri d'une mémoire coloniale, d'une mémoire d'oppression.

Dans le texte mentionné au début, Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón introduisent la différence, dans le contexte étatsunien, entre « théorie queer blanche » et « théorie/critique queer of color ». Cette différence nous a permis d'élaborer une réflexion sur les modalités les plus fréquentes de l'installation de la théorie queer dans les contextes latino-américains, en particulier au Brésil, en tant que théorie queer blanche. Les théories queer of color, observent-elles, se caractérisent par le fait qu'elles « abordent sans les séparer le genre, les sexualités, le racisme, la colonialité, le génocide, l'esclavage, le post-esclavage et l'exploitation de classe » (Bacchetta, Falquet, Alarcón, 2011 : p. 8). En partant d'un engagement originellement féministe, ces théories ne se centrent pourtant pas uniquement, ni de manière privilégiée, sur le genre et la sexualité, mais elles prennent en compte l'entrelacement des rapports de pouvoir. Par contre, les théories queer blanches sont définies comme celles qui « sont quasi-exclusivement centrées sur le genre et la sexualité. Les théories queer blanches mentionnent quelquefois l'existence du racisme, de la colonialité, des génocides, de l'esclavage, du post-esclavage et de l'exploitation de classe, cependant elles n'y accordent jamais autant d'attention qu'au genre et à la sexualité » (Bacchetta, Falquet, Alarcón, 2011 : p. 9). Autrement dit, la démarche queer blanche ne débouche pas souvent, voire même jamais, sur une posture décolonisée, puisque le sujet auquel elle donne voix est un sujet blanc, euro-américain et qui appartient aux classes moyennes. Dans un texte consacré aux trajectoires globales de la théorie queer, Ashley Tellis et Sruti Bala nous rappellent que, même si elles sont souvent trop facilement associées, la subjectivité queer ne relève pas nécessairement de la critique queer. Il s'agit, au contraire, de comprendre que « les subjectivités queer sont tout sauf purement contre-hégémoniques. Elles sont souvent entrelacées, de façon confortable et troublante, avec ce qui est hégémonique » (Tellis ; Bala, 2015: p. 17).

À partir d'une analyse détaillée de productions queer brésiliennes (Rea, Amancio, 2018), nous considérons que la théorie queer qui s'installe, dans la plupart des cas, au Brésil, et qui est le plus

souvent présentée dans le contexte académique brésilien, ressemble plutôt à du queer blanc qu'à du queer of color. Plus précisément, à l'exception de quelques cas, la politique de traduction brésilienne a toujours privilégié les auteurEs hégémoniques et blanCHs du queer, en donnant très peu de relief aux auteurEs non blanCHs (afrodescendantEs, chicanxs, latinxs, autochtones, orientaux, arabes, etc.). Larissa Pelúcio présente les cinq auteurEs de la théorie queer nord-américaine les plus connuEs au Brésil :

Notre drag, par exemple, n'est pas la même que dans *Trouble dans le genre* de Judith Butler, nous n'avons pas exactement les mêmes drags kings que dans les ateliers de Beatriz [Paul] Preciado, et nous ne pouvons parler d'une histoire de l'homosexualité de la même manière que David Halperin, ou du VIH/SIDA comme le fait Michael Warner. De même, notre placard n'a pas le même format que celui d'Eve Sedgwick. Je cite ici le quintette fantastique du queer. Même si certains noms peuvent être plus familiers que d'autres, c'est bien celle-ci la bibliographie qui nous est parvenue avec le plus de force à partir du territoire queer euro-étasunien (Pelúcio, 2012, p. 413).

Le quintette queer ici mentionné montre, en effet, le primat de la théorie queer hégémonique et blanche traduite dans le contexte brésilien. Par ailleurs, Pelúcio exprime, dans ce texte, son souhait que le queer soit décolonisé et la nécessité de « construire et affiner nos instruments conceptuels et théoriques, justement pour penser cette réalité particulière » (Pelúcio, 2012 : p. 413), qui est la réalité brésilienne, où les sexualités et genres dissidents sont tout aussi marqués par de multiples formes de racialisation, de colonisation, de subalternisation et d'oppression.

Ainsi, les champs des études sur la sexualité et la théorie queer restent-ils encore presque entièrement dominés par ce que l'on peut définir comme une théorie queer blanche. Il est ici important de remarquer que la situation des études de genre et féministes au Brésil est bien différente de celle des études sur la sexualité et des études queer, car le mouvement féministe noir et le mouvement des femmes noires ont, depuis les années 1980, affirmé l'importance d'une lecture intersectionnelle de la domination et contesté l'hégémonie du féminisme blanc et de classe moyenne. Les travaux de Lélia Gonzalez (2020)<sup>6</sup>, Jurema Wernek (2008), Sueli Carneiro (2011), Matilde Ribeiro (2006 et 2008), Luiza Bairros (1995), Angela Figueiredo (2008) et, plus récemment, Djamila Ribeiro (2017) et Carla Akotirene (2018), ont largement contribué à affirmer la perspective racialisée du genre et ont favorisé le dialogue théorique et politique entre le contexte local et le *Black Feminism* nord-américain. Cependant, il est important de remarquer que la plupart des autrices noires brésiliennes mentionnées ne mobilisent pas la question de la sexualité et, particulièrement, de la sexualité lesbienne<sup>7</sup>, ce qui contribue à creuser une séparation entre la réflexion intersectionnelle et intersectionnée sur le genre, et la réflexion sur la sexualité dissidente, qui n'est pas encore largement explorée du côté du féminisme noir.

Donc, si aux États-Unis, la théorie queer of color naît dans une profonde articulation avec le féminisme des lesbiennes racialisées et de la critique qu'elles conduisent contre la normalisation de l'hétéro-patriarcat, au Brésil, nous assistons, en revanche, à une sorte de décalage entre le champ des études de genre et féministes (qui, grâce à l'influence du féminisme noir, incluent, désormais fréquemment, l'articulation de genre, race et classe), et le champ de la sexualité et de la théorie queer, qui demeure encore souvent dominé par des productions ne mobilisant pas la catégorie de race, de classe ou de colonialité, (Rea, Amancio, 2018).

En effet, dans le contexte nord-américain, l'expérience du *Combahee River Collective* et la production de son Manifeste (1977), la réalisation du livre *This Bridge Called My Back*, publié par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga en 1981 (réédité en 1983), et l'engagement théorique et politique des lesbiennes de couleur ont été fondamentaux dans la formation d'une pensée puissante sur la simultanéité et l'entrecroisement des relations de domination en termes de genre, sexualité, race, colonialité et classe, ainsi que dans l'élaboration d'une identité capable de « construire la notion de femme noire en même temps queer, antiraciste, féministe et socialiste » (Ferguson, 2004 : p. 29). Ce

---

<sup>6</sup> Je mentionne ici un recueil publié en 2020, qui réunit des textes écrits par Lélia Gonzalez entre 1975 et le début des années 1990.

<sup>7</sup> La production de Tatiana Nascimento, poète, *slammer* et docteure en lettres et traduction, constitue une exception à cette réalité. À travers de la notion de *queerlombo* ou *cuirlombo*, cette auteure essaie de penser les thèmes de la dissidence sexuelle et de genre depuis la diaspora noire et sa culture (Nascimento, 2018).



que nous constatons, au Brésil, c'est, au contraire, le fait que le champ des productions théoriques queer, et sur les sexualités et les genres dissidents, se présente, encore aujourd'hui, dans la plupart des cas, comme « blanc » et cela non pas tant parce que ses représentants seraient blancs que parce que les corps et les subjectivités qui y sont thématiques ne portent, le plus souvent, pas les marques de la racialisation, de l'oppression de classe ou de la colonialité<sup>8</sup>.

Fait exception à ce panorama le travail de Jota Mombaça, une « tapette noire non binaire » (2017), performeuse et théoricienne, qui nous paraît contribuer à la formation d'une théorie queer of color brésilienne. Dans un texte intitulé « Gritam-me aberração » (On m'appelle aberration), Jota Mombaça met en scène une faille dans la resignification de l'injure, proposée par Butler et par la théorie queer hégémonique, comme un processus de devenir monstrueux des corps traversés par différents facteurs d'oppression, non seulement en termes de genre et sexualité, mais aussi de race, de colonialité et de classe. En contestant le caractère élitiste de la théorie queer dominante, Jota Mombaça affirme que certains corps marqués par la colonialité, la racialisation et la domination de classe ne parviennent pas à retourner et à transformer l'injure, comme indiqué par l'idée queer d'un agencement critique, parce qu'ils restent pris dans un processus de devenir monstrueux. Reprenant le concept de « zone de non-être », proposé par Frantz Fanon dans *Peau Noire, Masques blancs*, Mombaça affirme que ces corps ainsi vus comme monstrueux sont voués à habiter un tel espace social mortifère, (Mombaça, 2017). Dans la partie finale de son texte, Mombaça reprend aussi à Fanon l'idée de « fraternité âpre [qui] nous agrippe pareillement », (Fanon, 1952 : p. 99). Et elle affirme « une fraternité âpre, une collectivité fraudée et improbable, enfin, un nous qui n'est pas sujet, puisqu'il ne fait pas de son être un effet de possession du monde et de l'autre : un nous effectivement autre, légion d'objets, la matérialisation d'une ontologie irréalisable qui est plutôt une ontologie fugitive » (Mombaça, 2017 : p. 230). C'est à partir de cette solidarité entre des corps et des sujets vulnérabilisés, précarisés et considérés comme monstrueux par un réseau intersectionnel de formes d'oppression, ou encore à partir de la notion de *cuírlombismo* de Tatiana Nascimento comme une « politique affective » (Nascimento, 2018 : p. 8) et de résistance contre les projets colonisateurs qui « essaient d'effacer notre queerdiaspora » (Nascimento, 2018 : p. 8), que nous entrevoyons la possibilité de définir une critique queer of color brésilienne.

Nous pensons donc que la pensée de Anzaldúa, ainsi que celles des autres théoriciennes et militantes lesbiennes de couleur, sont d'une extrême importance car, justement, elles dessinent une généalogie autre, non hégémonique et non blanche de la théorie queer. De la même manière, nous avons fait l'hypothèse que la critique queer of color, élaborée par ceux/celles que Chela Sandoval appelle le « Tiers-Monde étatsunien » (2011) et que Fatima El-Tayeb appelle des « autres européenneS » (2011), pourrait fournir une version du queer anti-impérialiste, capable de dialoguer de manière plus égalitaire avec les productions du Sud global. Une nouvelle géopolitique de la connaissance est peut-être rendue possible à partir de ce nouvel échange entre ce que nous avons qualifié de Sud du Nord et de Sud du Sud :

La question que nous voulons poser avec ce texte est celle de savoir si, à partir des queer of color, comme nouveau déclencheur de la théorie queer, il ne serait pas possible de tracer une histoire différente des circulations et des déplacements de cette théorie, et permettre de nouvelles formes de dialogue entre le Sud du Nord (les queer of color et la diaspora queer aux États-Unis et en Europe), et le Sud du Sud, c'est-à-dire, l'Amérique Latine et l'Afrique (Rea; Amancio, 2018, p. 26).

Nous sommes proches en cela du théoricien queer afro-américain, Roderik Ferguson (2015), lorsqu'il analyse les implications de la critique queer of color pour le Sud global. Ferguson part de la constatation que le terme « queer » voyage désormais des États-Unis en direction du Sud global, qu'il entend comme une formation critique du colonialisme et un lieu de contestation permanente du savoir occidental. La critique queer of color demeure, toutefois, non concernée par cette contestation, car elle intègre, depuis le début, les réflexions de la théorie postcoloniale et subalterne. Dans cette direction, elle ne représente pas la simple exportation des conceptions occidentales de la *queerness* vers le Sud

---

<sup>8</sup> La féministe décoloniale, Yuderlys Espinosa Miñoso, affirme à ce propos que « la pensée et la politique queer arrivent en Amérique Latine à travers le discours produit par les élites branches et branches-métissées aussi académiques qu'activistes » (2015 : p. 30).

global, mais, au contraire, elle vient nous alerter quant à une telle imposition néocolonialiste. Dans cette direction, la critique queer of color dialogue avec les productions du Sud global comme une théorie anti-hégémonique. Ferguson écrit dans la partie finale de son texte :

Réellement, la *queerness*, comme un exercice analytique, atteint une partie de sa trajectoire globale, puisqu'elle dialogue avec les histoires et les connaissances du [of and from] Sud global. De cette manière, la théorie queer of color pourrait aussi aider à fournir un modèle de comment ces idées et désignations pourraient être adaptées aux différentes circonstances critiques et politiques des sujets queer dans le Sud global et aux possibles coalitions dans et dehors ce domaine (Ferguson, 2015, p. 55).

## Frontière, conciencia mestiza et intersectionnalité : la genèse du *queer*

Analysons désormais les catégories de « métisse/métissage » et de « frontière », qui sont centrales dans la pensée d'Anzaldúa et, par là, de la pensée queer of color, comme un exemple du défi que représente la réception/traduction de cette théorie dans les contextes du Sud global. Le fait d'approfondir ces catégories nous fournira aussi des outils pour penser la possibilité d'une intégration ou inclusion qui n'élimine pas pour autant la pluralité et qui ne se transforme pas en pure assimilation homogénéisante. La figure de la *mestiza* représente pour Anzaldúa la possibilité d'une inclusion plurielle ou d'une pluralité inclusive qui, en suivant les interprétations de la pensée décoloniale, débouche sur des notions telles que la pluriversalité, le transmoderne et les identités dans la politique. Ces notions pourraient nous aider à penser le projet d'UNILAB.

Avant de rentrer dans ces analyses, nous soulignons que dans un article sur la pensée décoloniale comme ouverture au pluriversel, Claude Bourguignon et Philippe Colin<sup>9</sup> mentionnent l'héritage des contributions de William Du Bois et Homi Bhabba pour la formation de la pensée frontalière chez Walter Dignolo. Si ces références sont, sans aucun doute, importantes, elles oublient, toutefois, la contribution de Gloria Anzaldúa, une femme, lesbienne, *mestiza* et *nepantlera*, pour la genèse de cette pensée de la frontière, comme le reconnaît Grosfoguel (2010).

L'œuvre d'Anzaldúa n'est pas très connue au Brésil et ses textes traduits en portugais ne sont pas nombreux, mais ils suscitent un certain nombre de controverses et des tensions, ce qui prouve que le dialogue entre « Sud du Nord » et « Sud du Sud » n'est ni facile ni direct. En effet, dans beaucoup de contextes latino-américains et, particulièrement au Brésil, les concepts de métis/métissage se présentent comme ambigus et fortement critiqués par les groupes subalternisés tels que les Indigènes et les Noirs ; ils sont vus comme façonnant le discours national des élites blanches, qui visent à effacer ou nuancer la présence des Noirs (ou des Indigènes) dans la construction de l'identité nationale (Nascimento, 2016 ; Munanga, 1999). Bref, la logique du métissage correspondrait au processus de blanchiment de la nation, qui contribue à l'exclusion et à la marginalisation des racines non européennes et non blanches qui la constituent. Comme l'écrit Sonia Torres, à propos de la citation de José Vasconcelos, faite par Anzaldúa, dans *Borderlands/La Frontera* :

Nous pouvons dire que, de manière semblable au Mexique, on a eu [au Brésil] une articulation du discours sur le métissage avec le discours national pratiqué par les élites. Ceci reste évident dans l'œuvre de Silvio Romero (de 1949, donc contemporaine de celle de Vasconcelos) dont l'idée de métissage part de l'idéal du blanchiment, basé sur les mêmes prémisses que chez Vasconcelos, c'est-à-dire, sur l'idée qu'une race supérieure peut assimiler les inférieures (dans le cas du Brésil de Romero, les Noirs) (Torres, 2005, p. 727).

S'il est impossible d'étudier ici de façon détaillée la notion de métissage (*miscigenação*) au Brésil et les critiques que le mouvement noir et ses alliés lui adressent, nous remarquons pourtant que cette catégorie, souvent utilisée avec celle de démocratie raciale, vient masquer la persistance des inégalités entre lesdites races qui composent ce cadre métissé. À savoir, la catégorie de métissage vient balayer tout le poids d'une histoire marquée par la domination coloniale, l'esclavage, l'exclusion, la marginalisation et l'exploitation de la population noire (et indigène). Comme l'écrit l'anthropologue congolais-brésilien, Kabengele Munanga, dans une étude sur la notion de métissage au Brésil :

Le mythe de la démocratie raciale, basé dans le double métissage biologique et culturel entre trois races originelles, possède une pénétration profonde dans la société brésilienne : il exalte l'idée d'une coexistence harmonieuse entre les individus de toutes les classes sociales et les groupes ethniques, en permettant que les

---

<sup>9</sup> Nous lisons la récente traduction de ce texte en portugais (2021), plus accessible sur internet depuis le Brésil.

élites dominantes dissimulent les inégalités et en empêchant aux membres des communautés non blanches de prendre conscience des mécanismes subtils d'exclusion desquels ils sont victimes dans la société. À savoir, il cache les conflits raciaux, en donnant à tous la possibilité de se reconnaître en tant que brésiliens et en éloignant des communautés subalternes la prise de conscience de ses caractéristiques culturelles, qui auraient contribué à la construction et à l'expression d'une identité propre. De telles caractéristiques sont expropriées, dominées et converties en symboles nationaux par les élites dirigeantes (Munanga, 1999, p. 80).

Radicalisant la critique du métissage brésilien, l'intellectuel panafricaniste, Abdias do Nascimento, présentait déjà celui-ci comme une forme de génocide de la population noire. « Le processus de métissage, reposant sur l'exploitation sexuelle de la femme noire, a été érigé comme un phénomène de pur et simple génocide. Le 'problème' serait résolu par l'élimination de la population afrodescendante. Avec la croissance de la population métisse [*mulata*], la race noire disparaîtrait sous la contrainte du blanchiment progressif de la population du pays » (Nascimento, 2016 : p. 84). Et Abdias do Nascimento développe de manière détaillée une série d'exemples sur la façon dont, pour beaucoup d'intellectuels et hommes politiques brésiliens, au début du XX<sup>e</sup> siècle, le métissage et l'orientation « essentiellement raciste de la politique migratoire » (Nascimento, 2016 : p. 85) auraient inexorablement conduit à blanchir le pays en laissant prévaloir l'élément blanc de la population.

Dans ce contexte politique, social et intellectuel, nous percevons la méfiance de beaucoup d'étudiantEs d'UNILAB à l'égard de la notion de *conciencia mestiza* chez Anzaldúa, car cette notion n'est pas d'emblée associée avec une stratégie anti-hégémonique de lutte contre le racisme. Nous essaierons, toutefois, ici de montrer que ce terme possède, chez Anzaldúa, des significations bien plus complexes et qu'il renvoie à une conscience aiguë de l'intersectionnalité. En effet, avec Sonia Torres, il nous faudra d'abord rappeler que le texte d'Anzaldúa ne parle presque jamais de métissage en général, mais de *mestiza* ou de *conciencia de la mestiza* pour indiquer la propre condition de l'autrice, en tant que femme chicana et lesbienne engagée dans son cheminement auto-conscient. En ce sens la *mestiza*, différemment du métissage dans la pensée sociale brésilienne, n'a rien de monolithique ni d'unique, mais est porteuse d'une identité plurielle et d'une logique de la pluralité et de la différence : « Elle [la *mestiza*] apprend à jongler avec les cultures. Elle a une personnalité plurielle, elle opère selon un mode pluraliste (...). Non seulement elle nourrit les contradictions, mais elle transforme l'ambivalence en quelque chose d'autre » (Anzaldúa 2011: 81).

Nous devons préciser ici le fait que cette différence et cette pluralité, évoquées par Anzaldúa dans la *conscience métisse*, n'impliquent ni d'assimilation (unité monolithique), ni de dualisme, propre à la pensée occidentale, avec ses conceptions binaires dans les champs culturel, de la sexualité, du genre ou de la race. C'est dans ce sens qu'Anzaldúa affirme que la *mestiza* tolère les ambivalences ou, comme le disent Claudia de Lima Costa et Eliana Ávila, soutient « la logique de l'hybridisme non assimilationniste » (Costa; Ávila : 2005, p. 694). De cette façon, Anzaldúa nous paraît plutôt anticiper une épistémologie décoloniale, qui prétend se distancier autant de la perspective de la « colonisation disciplinaire » (Grosfoguel, 2007) de la pensée eurocentriste et universaliste/assimilationniste, que d'un « multiculturalisme identitaire » (Grosfoguel, 2007) et relativiste. De la même manière, la *conciencia mestiza* s'oppose tant à l'idée de pureté raciale et ségrégation, selon le modèle nord-américain, qu'au modèle latino-américain du métissage assimilationniste, mono-identitaire et hiérarchisant, auquel se réfèrent les critiques de Kabengele Munanga et Abdias do Nascimento.

Ainsi, cette conscience métisse, évoquée par Anzaldúa, ressemble davantage à une prise de conscience de l'imbrication des identités plurielles (en tant que femme, chicana, lesbienne, issue du paysanat...) et de l'intersectionnalité des relations de domination, qu'à l'exaltation d'une quelconque supériorité du métissage (malgré la référence à la « race cosmique » de Vasconcelos)<sup>10</sup>. En tant que conscience de l'entrecroisement, la *conciencia de la mestiza* révèle les nombreux entrelacements des facteurs d'oppression qui traversent les corps des femmes de couleur et, par là, la pluralité des luttes auxquelles elles doivent faire face, afin d'exister et de s'affirmer dans et par leur résistance. « *La mestiza* qui était la chèvre sacrificielle, est devenue la prêtresse qui officie à la croisée des chemins » [Anzaldúa, 2011 : p. 80).

---

<sup>10</sup> Anzaldúa met en évidence plutôt le caractère inclusif de la *mestiza* et son hybridité qui oppose son existence à l'idéologie raciste nord-américaine basée dans l'idée de pureté de la race, (cfr. Hernández, 2010).

De fait, pour comprendre la complexité et l'élaboration de la *conciencia mestiza*, chez Anzaldúa, il est important de rappeler la relation que cette autrice établit entre la conscience métisse et la notion de *frontière* : « une conscience venue d'ailleurs [alien] est en train de se former – une nouvelle conscience *mestiza*, *una conciencia de mujer*. C'est une conscience des Frontières » (Anzaldúa, 2011 : p. 75-76). La question de la frontière ne se réfère pas seulement à la frontière entre le Mexique et les États-Unis, pourtant évoquée avec toute sa dureté, comme « *una herida abierta (une blessure ouverte)*, où le tiers-monde grince contre le premier et saigne » (Anzaldúa, 1987 : p. 25). Mais la frontière possède, aussi, pour Anzaldúa, une signification métaphorique, selon laquelle elle indique un lieu permanent de passage où les identités en matière de genre, de sexualité, de race, de culture, etc. empiètent les unes sur les autres et s'entremêlent. Norma Cantú e Aída Hurtado, lors du 25<sup>ème</sup> anniversaire de la publication de *Borderlands*, affirment qu'ainsi que dans « *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa établit la frontière entre ces deux pays [Mexique et États Unis] comme la métaphore pour tout type de passage – entre des frontières géopolitiques, des transgressions sexuelles, des délocalisations sociales et les passages nécessaires pour exister dans des contextes linguistiques et culturels multiples » (Cantú et Hurtado, 2012 : p. 6). La frontière devient, ainsi, chez Anzaldúa, la métaphore, par excellence, de l'intersectionnalité.

Dans un texte sur la genèse de la notion d'intersectionnalité, la féministe et sociologue noire, Patricia Hill Collins, mentionne l'importance des féministes latinas et chicanas dans l'élaboration de cette catégorie. Après avoir mentionné le Combahee River Collective et son rôle déterminant dans la formation de l'idée de simultanéité et de « l'interrelation de race, classe, genre et sexualité » (Collins, 2017 : p. 8), Patricia Hill Collins affirme que le :

[...] féminisme *latino* apparaît, dans les années 1980, avec le travail de Gloria Anzaldúa et, en particulier, son texte classique *Borderlands/La Frontera*, en marquant une importante contribution dans la construction des études sur la race, le genre et la sexualité (Anzaldúa, 1987). Le travail d'Anzaldúa prépare le scénario pour une analyse de thèmes contemporains, comme les espaces frontaliers, les frontières et l'interrelation, qui sont devenus, peu après, des thèmes importants dans les études sur l'intersectionnalité (Collins, 2017, p. 9)<sup>11</sup>.

Prenant appui sur cette analyse de Patricia Hill Collins, nous proposons une lecture des notions de frontière et de *mestiza* chez Anzaldúa comme des figures de l'intersectionnalité. En effet, comme dans le cas de l'intersectionnalité, ces catégories se réfèrent à un lieu et à une condition où se rencontrent et se croisent des relations d'oppression simultanées, aucune desquelles ne pouvant revendiquer une supériorité sur les autres. C'est-à-dire, traverser les frontières et être *mestiza* (à la fois du Nord et du Sud, noire et blanche, mais aussi homme et femme ou homo et hétéro), c'est, selon Anzaldúa, être exposée à différents rapports de domination. Être *mestiza*, femme, chicana, lesbienne, issue du milieu paysan du Sud des États-Unis signifie être à la croisée des chemins qui représentent les axes de domination. Comme le dit Ellie Hernández, la frontière représente, pour Anzaldúa, un espace contre-hégémonique : les « habitants de la frontière sont définis par leur divergence par rapport aux identités raciale, culturelle et sexuelle hégémoniques » (Hernández, 2010 : p. 84). En effet, en présentant la frontière (*borderland*) comme une condition de transition et de passage, voire comme une lieu d'inclusion, Anzaldúa affirme que :

Les proscrits et les interdits sont ses habitants. Los atravesados vivent ici : les strabiques, les pervers, les queer, les pénibles, les bâtardEs, les mulatos, les métisses, les demi-morts, bref, ceux/celles qui traversent, ceux/celles qui passent au-delà ou qui passent à travers les confins du normal. Les gringos dans le sud-ouest des États-Unis considèrent les habitants des frontières comme des transgresseurs, étrangers - qu'ilLES possèdent ou pas les documents, qu'ilLES soient chicanxs, indigens ou blacks (Anzaldúa, 1987, p. 25).

La frontière est donc ici un lieu des relations de pouvoir, un lieu où résident tous/toutes ceux/celles que la société hégémonique, normative, raciste, homophobe, xénophobe, bien-pensante rejette et repousse. C'est dans ce réseau conceptuel que s'insère le terme *queer* qu'Anzaldúa utilise,

---

<sup>11</sup> Souvenons-nous que Kimberlé Crenshaw (2002) définit l'intersectionnalité selon la métaphore de l'entrecroisement/croisée de chemins, que Anzaldúa considérait déjà comme l'image de la *mestiza*. Crenshaw représente, ainsi, les différents axes du *desempowerment* qui marquent les femmes de couleurs comme des chemins qui se croisent en provoquant des accidents qui vulnérabilisent leurs vies.

pour la première fois, dans un texte intellectuel et académique<sup>12</sup>. Le queer, dans le passage qu'on vient de citer, habite la frontière. Et Anzaldúa continue, à ce propos, plus loin :

En tant que *mestiza*, je n'ai pas de pays, mon pays m'a expulsée ; pourtant tous les pays sont miens parce que je suis la sœur ou l'amante potentielle de chaque femme. En tant que lesbienne, je n'ai pas de peuple, mon propre peuple m'a renié ; mais j'appartiens à tous les peuples car ce qu'il y a de *queer* en moi existe dans tous les peuples (Anzaldúa, 2011, p. 80).

Le queer apparaît ici comme un élément qui transcende les peuples, les cultures et les frontières, en faisant des personnes queers des passeuses de frontières, ou des *nepantleras* (Keating, 2006)<sup>13</sup>. Anzaldúa continue en présentant la condition transnationale et inclusive des queers :

Suprêmes franchisseur-e-s de cultures, les homosexuel-le-s ont des liens forts avec les *queers* blanc-he-s, Noir-e-s, Asiatiques, *Native American* (Indien-ne-s de l'Amérique du Nord), Latinas et Latinos, ainsi qu'avec les *queers* en Italie, en Australie et sur le reste de la planète. Nous sommes de toutes les couleurs, de toutes les classes, de tous les peuples et de toutes les époques. Notre rôle est de relier les personnes les unes avec les autres —les Noir-e-s avec les Juives et les Juifs, avec les Indien-ne-s, avec les Asiatiques, avec les blanc-he-s, avec les extraterrestres. Il s'agit de transférer des idées et des informations d'une culture à l'autre. Les homosexuel-le-s de couleur ont plus de connaissance des autres cultures ; ont toujours été en première ligne (bien que quelque fois dans le placard) de toutes les luttes de libération dans ce pays ; ont souffert plus d'injustices et leur ont survécu contre toute attente (Anzaldúa, 2011, p. 86-87).

Anzaldúa revendique ici le caractère potentiellement contestataire et subversif des *queer of color* en tant qu'ilLes habitent la frontière entre les différentes formes d'oppression et de luttes de libération. L'analyse des notions de frontière et de queer, chez Anzaldúa, éclaire sur son interprétation de la condition de *mestiza* et de *conciencia de la mestiza*. En effet, tous ces termes marquent, pour elle, la condition d'une identité intersectionnelle et intrinsèquement traversée par les marqueurs de race, genre, sexualité, colonialité et classe. Une identité tendue par des luttes et des revendications différentes et profondément entrelacées.

La condition de *mestiza*, telle qu'Anzaldúa la propose, en relation avec les notions de queer et de frontière (*nepantla*), ne nous ramène pas à la perspective d'un métissage blanchisseur et violent, mais elle nous permet d'articuler le vécu de la dissidence sexuelle avec celui de l'appartenance à un groupe historiquement racialisé. De cette manière, la *conciencia de la mestiza* incarne des possibilités d'émancipation intellectuelle et sociale, dans la mesure où elle instaure « la critique à la pensée binaire et aux modèles de l'hybridité culturelle fondés sur les notions d'assimilation et de cooptation » [Costa ; Ávila : 2005, p. 694].

C'est en ce sens que nous pouvons conclure que discuter la pensée de Gloria Anzaldúa et la critique *queer of color*, dans le contexte d'UNILAB, cela signifie réfléchir sur les principes de l'interculturalité dans la tentative de promouvoir une culture du respect et l'intégration, conformément au dessein de cette université. À l'UNILAB, il est important de renforcer une vision plurielle des identités qui rend possibles différents chemins et différentes manières d'affirmer sa dissidence sexuelle sans pour autant renoncer à son appartenance ethnique et culturelle.

Une dernière considération à propos de la signification qu'Anzaldúa confère aux notions de *conciencia de la mestiza* et de *frontière* nous provient des réflexions de Norma Cantù et Aída Hurtado. Les autrices affirment que la condition frontalière défie le savoir de ceux et celles qui l'habitent, dans la mesure où elle propose une compréhension de la « dimension contingente des organisations sociales » (Cantù et Hurtado : 2012, p. 7) et, par

---

<sup>12</sup> Claudia de Lima Costa et Eliana Ávila (2005) rappellent tout aussi qu'Anzaldúa a été « pionnière » dans l'utilisation du terme queer, même si « elle est rarement citée ou reconnue à partir de ses contributions aux études queer » (Costa ; Ávila, 2005, p. 698).

<sup>13</sup> Comme nous en a informée Ane Louise Keating (2006), *nepantla* est un mot de la langue indigène mexicaine, Nahuatl, qui indique l'espace liminaire et de frontière, d'où le terme *nepantlera*, ou passeur/passeuse de frontière. « *Nepantla* est un terme Nahuatl qui signifie l'entre-deux (...). *Nepantla* indique l'espace de limite, où la transformation peut avoir lieu » (Keating, 2006, p. 8).

là, des formes entrelacées d'oppression qu'elles incarnent. Selon ces autrices, la théorie de la frontière, chez Anzaldúa, permet de se démarquer de toute lecture monoculturelle et hiérarchisée du contexte social, et ainsi de penser les différentes formes d'oppression et les résistances qu'elles suscitent comme des relations historiques et contingentes qui s'entrelacent et s'entrecroisent de façon dynamique.

À la croisée de frontières, l'UNILAB est métaphoriquement le lieu où se rencontrent le Brésil et les pays africains partenaires du projet (Angola, Cap Vert, Guinée-Bissau, Mozambique et Sao Tomé-et-Principe), leurs cultures, leurs langues et histoires, de telle sorte qu'aucune d'entre elles ne pourrait se concevoir comme homogène et statique, sous peine de rendre inintelligible le caractère intrinsèquement pluriel et dynamique de chaque expression identitaire.

## Conclusion

En conclusion, revenons à la question de comment la critique queer of color peut répondre aux défis de la production de connaissance au Sud global et comment elle permet une meilleure compréhension de la réalité queer latino-américaine. Nous avons largement montré que cette démarche inclut une perspective profondément intersectionnelle de la sexualité, à travers de la mobilisation des marqueurs de classe et surtout de race, qui sont indispensables à la compréhension du tissu social latino-américain et brésilien. En fait, comme le dit Nilma Lino Gomes, la race représente un facteur « structurel et structurant dans la formation de l'Amérique Latine, en général, et du Brésil, en particulier, à partir des processus de domination coloniale » (Gomes, 2012 : p. 728) et une catégorie sociale et politique nécessaire pour « comprendre la complexité du contexte de discrimination et des inégalités au Brésil » (Gomes, 2012 : p. 734).

La référence au queer of color nous permet tout aussi de mobiliser une identité dynamique, plurielle et inclusive, une identité intersectionnelle autour de laquelle il est possible de construire des alliances et des formes de coopération. En ce sens, elle se présente comme un outil intéressant pour penser des chemins de consolidation du projet d'UNILAB. Comme Paola Bacchetta, Jules Falquet et Norma Alarcón le rappellent, les « critiques queers of color sont produites principalement mais pas exclusivement par des queers of color » (Bacchetta, Falquet, Alarcón, 2011 : p. 8). L'identité qu'elles mobilisent n'est pas tant pensée en termes essentialistes et rigides, ni même en matière d'identité ethnique, que comme une alliance politique et épistémique, ou une option théorique qui consiste dans une lecture complexe et intersectionnelle de la dissidence sexuelle et de genre.

L'idée de pureté et d'unité homogène ne nous paraît pas la plus indiquée dans la perspective de contribuer à construire et renforcer le projet d'UNILAB. Il nous semble que ce qui pourrait mieux renforcer ce projet ce sont plutôt les notions d'*hybride* et de *frontière ouverte*, telles qu'Anzaldúa les formule dans l'idée de *conciencia de la mestiza*. Concluons en mentionnant le théoricien décolonial, Ramón Grosfoguel, qui mobilise l'idée d'*identité dans la politique* en opposition avec les politiques identitaires (*identity-politics*). L'identité dans la politique se manifeste dans un processus d'identification avec un projet politico-épistémique et éthique qui demeure « ouvert à toutes les personnes qui l'appuient et sympathisent avec ses propositions politiques » (Grosfoguel, 2007 : p. 33), indépendamment de tout critère rigide d'appartenance identitaire. Grosfoguel parle, à ce propos, d'une épistémologie de la frontière, inspirée d'Anzaldúa :

La pensée critique de frontière est la réponse épistémique du subalterne au projet eurocentrique de la modernité. Au lieu de rejeter la modernité pour se recueillir dans un absolutisme fondamentaliste, les épistémologies de frontière subsument/redéfinissent la rhétorique émancipatoire de la modernité, à partir des cosmologies et épistémologies du subalterne, localisées du côté opprimé et exploité de la différence coloniale, en direction d'une lutte de libération décoloniale en faveur d'un monde capable de surmonter la modernité eurocentrée (Grosfoguel, 2010, p. 480-481).

Penser avec Anzaldúa et la critique queer of color à partir du Sud global et de l'expérience d'une université qui promeut l'intégration afro-brésilienne et les savoirs décolonisés, c'est un défi en ce sens qu'il s'agit de créer une identité critique et plurielle et une vision transnationale et anti-impérialiste sur

les genres et les sexualités dissidentes, dans le monde contemporain, où notre positionnement politique/éthique/épistémique fait toute la différence.

## Bibliographie

- Aguiar, M. A. (2020). Política de educação em questão : retrocessos, desafios e perspectivas. *Retratos da Escola*, v. 14, n. 30, pp. 619-621.
- Almeida Filho, N.; Benincá, D.; Cutinho, D. (2017). Universidade Popular e Democratização de saberes: o caso da Universidade Federal do Sul da Bahia. *EccoS Ver. Cient.*, n. 42, pp. 39-55.
- Anzaldúa G.; Morraça C. (1981). *This Bridge called my Back : Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press.
- Anzaldúa G. (1987). *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. São Francisco, Aunt Lute Books.
- Anzaldúa, G. (2011). La conciencia de la mestiza. Vers une nouvelle conscience. *Cahiers du CEDREF*, p. 75-96.
- Bacchetta P.; Falquet J.; Alarcón N. (2011). Théories féministes et queer décoloniales : interventions chicanas et latinas états-uniennes, *Cahiers du CEDREF*, p. 7-40.
- Bourguignon Rougier, C.; Colin, P. (2021). Do universal ao pluriversal : questões et desafios do paradigma decolonial. *Revista X*, vol 16, nº1, pp. 148-158.
- Cantú N.; Hurtado A. (1987/2012). Breaking Borders/Constructing Bridges : Twenty-Five Years of *Borderlands/La frontera*, in Anzaldúa G. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. São Francisco, Aunt Lute Books, p. 3-13.
- Censo, População residente por raça e cor, 2010.
- Collins P Hill. (2017). Se perdeu na tradução ? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, vol. 5, n. 1, pp. 6-17.
- Costa, C. de Lima ; Ávila, E. (2005). Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o ‘feminismo da diferença’. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), pp. 691-703.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 1, pp. 171-188).
- El Tayeb, F. (2011) *European Others. Queering. Ethnicity in Postnational Europe*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (19552). *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Ferguson, R. (2015). Queer of Color Critique and the questiono of the Global South, in Tellis, A.; Bala, S. *The Global trajectories of Queerness. Re-thinking same sex Politics in the Global South*, Amsterdam: Brill Rodopi, pp. 49-56.
- Ferguson, R. (2018). “Queer of Color Critique”, *Oxford Research Encyclopedias*. Disponible en: <https://oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190201098.001.0001/acrefore-9780190201098-e-33>
- Ferguson, R. (2004). *Aberrations in Black. Towards a Queer of Color Critique*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gomes, N. Lino. (2012). Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educ. Soc.* vol 33, n. 120, pp. 727-744.
- Gomes, N. Lino; Lima, A. Pontes; Santos, T. Mota. (2018). Unilab – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira: o desafio de uma experiência acadêmica na perspectiva da cooperação Sul-Sul, *Novos Olhares Sociais*, vol 1, n. 1.
- Grosfoguel, R. (2007). Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos : multiculturalismo identitário. *Colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Ciência e Cultura*, vol. 59, n. 2, pp. 32-35.
- Grosfoguel, R. (2010). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais : transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, in Santos, B, de Sousa; Meneses, M. P. *Epistemologias do Sul*, São Paulo : Editora Cortes, pp. 455-491.

- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas : racismo/sexismo epistêmicos e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, n. 1, p. 25-49.
- Hernandez, E. (2010). Queer Feminist Borderlands, in Cantú, N; Gutierrez, C.; Alarcón, N.; Urquijo-Ruiz, R. (2010). *El mundo zurdo. Selected works from the Meetings of the Society for the Study of Gloria Anzaldúa 2007 & 2009*, San Francisco, Aunt Lute, pp. 71-91.
- Keating, A.L. (2006). From Borderlands and New Mestizas to Nepantlas and Neplanteras : Anzaldúan Theories for social change. *Human Architecture : Journal of Sociology and Self-Knowledge*, vol. 4, n.3, p. 5-16.
- Mombaça, J. (2017). Gritam-me aberração: Inexistencialismo e Fugitividade, in Cunha de Freitas, C.; Gurra Campos, A.; Albuquerque, B.; Toniolo, L.; Melo, E. *Juventude e Cidade. A potência do um e do em comum*, Belo Horizonte, Folium, pp. 210-231.
- Miñoso Espinosa, Y. (2015). El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genérica y queer identitarias en Abya Yala, in Ferrera-Baanquet, R. *Andar Erótico Decolonial*. Buenos Aires : Ediciones del Signo, pp.21-35.
- Muñoz. J. E. (1999). *Desidentifications. Queer of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, Introduction.
- Nascimento, A do. (2016). *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, São Paulo : Editora Perspectiva.
- Nascimento, T. (2018). Da palavra queerlombo ao cuírlombo da palavra. poesia preta lgbtqi de denúncia da dor até direito ao devaneio. *Palavra Preta*. Disponível: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5808148/mod\\_resource/content/1/da%20palavra%20queerlo%20mbo%20ao%20cui%CC%81erlombo%20da%20palavra%20%20palavra%2C%20preta%21.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5808148/mod_resource/content/1/da%20palavra%20queerlo%20mbo%20ao%20cui%CC%81erlombo%20da%20palavra%20%20palavra%2C%20preta%21.pdf)
- Pelúcio, L. (2012). Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos estudos queer. *Contemporânea*, vol. 2, no 2, pp. 395-418.
- Pereira, P. P. Gomes. (2012). Queer nos Trópicos. *Contemporânea*, vol. 2, n. 2, pp. 371-394.
- Rea, C.; Amancio, I. M. Santos. (2018). “Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsito para o Sul”. *Cadernos Pagu*, n. 53, pp. 1-38.
- Ress, S. (2019). *Internationalization of Higher Education for Development. Blackness and Postcolonial Solidarity in Africa-Brazil Relations*, Londres/New York: Bloomsbury Academic.
- Sandoval C. (2011). Féminisme du tiers-monde états-uniens: mouvement social différentiel. *Cahiers du CEDREF*, pp. 141-186.
- Sansone, L. (2012). Negritude, memória da África e contraponto baiano do açúcar e do petróleo, In Sansone, L. *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades*, Salvador: EDUFBA, pp. 177-211.
- Sansone, L. (2006). Desigualdades duráveis, relações raciais e modernidades no Recôncavo: o caso de São Francisco do Conde, *Revista USP*, n. 68, pp. 234-251.
- Spivak, G. (2012). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte : Editora da UFMG.
- Tellis, A.; Bala, S. (2015). Introduction: the Global Careers of Queerness, in Tellis, A; Bala, S. *The Global Trajectories of Queerness. Re-thinking Same Sex Politics in the Global South*, Leiden/Boston: Brill Rodopi, pp. 13-27.
- Torres, S. (2005). La conciencia de la mestiza/Towards a New Consciousness – uma conversação interamericana com Gloria Anzaldúa. *Revista Estudos Feministas*, vol. 13, n. 3, p. 720-737.
- UNILAB. 2010. *Diretrizes Gerais*.

**Résumé:** ce texte se fonde sur notre expérience en tant que professeure à l’Université de l’intégration internationale de la lusophonie afro-brésilienne. Instituée en 2010, cette université promeut la collaboration entre les pays dont la langue officielle est le portugais, particulièrement les pays africains et le Brésil, en ouvrant les frontières de la coopération Sud-Sud. Elle s’attache aussi à étendre l’enseignement supérieur aux contextes périphériques et démunis du Brésil. Penser le *queer* depuis



cette position exige de reformuler autant la généalogie de ce concept que ses fondements épistémologiques, en questionnant les *frontières* des identités sexuelles et de genre afin qu'elles croisent les terrains de la race, de la colonialité et de la classe. À partir de la pensée d'Anzaldúa et de la critique queer of color, une généalogie autre, non blanche, du *queer* est possible, ainsi que la production d'un dialogue plus équitable entre les contextes du Sud du Nord et du Sud du Sud.

**Mots-Clés** : critique queer of color, dissidence sexuelle ; frontières, intersectionnalité, sud global.

Diálogos entre Suis : pensar a Crítica Queer racializada na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira/UNILAB/Campus dos Malês

**Resumo** : Este texto se baseia em nossa experiência como professora da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. Instituída em 2010, esta universidade promove a integração entre os países cuja língua oficial é o português, em particular os países africanos, e o Brasil, abrindo as fronteiras da cooperação Sul-Sul. Ela, também, visa a estender o ensino superior em contextos periféricos e precários do Brasil. Pensar o *queer* a partir desta posição implica reformular a genealogia deste conceito, assim como seus fundamentos epistemológicos, questionando as fronteiras das identidades sexuais e de gênero, para que cruzem os campos da raça, da colonialidade e da classe. A partir do pensamento de Anzaldúa e da crítica queer racializada, torna-se possível uma outra genealogia, não branca, do queer, assim como a produção de um diálogo mais igualitário entre os contextos do Sul do Norte e do Sul do Sul.

**Palavras-chave** : crítica queer racializada, dissidência sexual. Fronteiras, interseccionalidade, sul global

Dialogues between Souths : thinking Queer of Color Critique at Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira/UNILAB/Campus dos Malês

**Abstract** : this text is based on my experience as a professor at the University of International Integration of the Afro-Brazilian Lusophony. Created in 2010, this university promotes the integration between the countries whose official language is Portuguese, especially the African countries, and Brazil, thus opening the borders of cooperation between South and South. It also aims at expanding superior education to Brazilian peripheral and disadvantaged contexts. Thinking the queer from this position needs to reformulate the genealogy of this concept as well as its epistemological foundations, thus questioning the borders of sexual and gender identities, in order for them to cross the territories of race, coloniality and class. Starting from Gloria Anzaldúa's thought and from the queer of color critique another, not white, genealogy of queer is possible and the production of a more equitable dialogue between the contexts of a 'Northern South and a Southern South'.

**Key-words** : Borders, Global South, Intersectionality, Queer of Color Critique, Sexual Dissidence.

# Educação decolonial/intercultural indígena: um enfoque ecolinguístico como proposta epistemológica de ensino

Vera Lúcia Santos Alves (Universidade Católica de Pernambuco)

Moab Duarte Acioli (Universidade Católica de Pernambuco)

**Resumo:** O objetivo desta pesquisa é buscar traços epistemológicos comuns entre a educação decolonial indígena e a Ecolinguística, observando-se como esta pode relacionar-se ao ensino bilíngue/multilíngue nesse contexto. Utilizamos como teoria-metodológica a Análise do Discurso Ecológica (ADE) e suas categorias - ecologia da interação comunicativa (EIC), os atos de interação comunicativa (AIC), as regras interacionais e as regras sistêmicas, os três ecossistemas da língua (mental, natural e social), os três elementos da EFL (P-L-T), a endoecologia e a exoecologia -, visto que, baseado nos estudos de Couto (2007), reiteramos que a diversidade do ambiente social é o *locus* de fortalecimento identitário proposto na Linguística Ecossistêmica. Isso nos levou a refletir a respeito da possível contribuição que essa linha de estudo pode dar à prática educacional intercultural que se tem realizado nas escolas indígenas do sertão pernambucano - contexto do estudo desenvolvido. Considerando que o preceito decolonial de educação é pensado não como um substitutivo da chamada educação tradicional, mas uma ‘reexistência’ de sujeitos negados pela epistemologia do saber eurocêntrico, conforme estudos realizados pelo grupo Modernidade/ Colonialidade (2010) - outra base teórica deste trabalho-, observamos que a fundamentação da educação intercultural indígena, suas interações sociais, que muito interessa à ADE, direciona à possibilidade de a Ecolinguística poder se colocar como teoria-metodológica na elaboração do material para o ensino de linguagens nas escolas indígenas, visto ser este um enorme desafio à prática atual da educação básica nas aldeias do sertão pernambucano.

**Palavras-chave:** Ecolinguagem. Interculturalidade. Povos tradicionais

## Introdução

A palavra ‘epistemologia’ origina-se das bases gregas *episteme* (conhecimento) e *logos* (estudo). É, assim, um estudo da natureza do conhecimento e de sua validade. Para Sousa Santos e Meneses (2010: p.15), “Epistemologia é toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível”.

No aspecto abordado neste trabalho, trazemos a ideia de epistemologia como um novo modo de olhar, uma reflexão de como se constrói o saber, de como se constrói o ser. Atentamos ao pensamento de Sousa Santos (2010), para quem “não há epistemologias neutras”. O autor reitera a importância de se denunciar a supressão de muitos saberes e existências ocorrida pelas práticas e visões eurocêntricas que dominaram e dominam povos, obrigados a reproduzir ideologias.

Considerando que a colonização terminou, mas a colonialidade permaneceu norteando olhares, saberes e existências no Brasil pós-colonização, observamos que a ideia de civilizar os povos primitivos da América continuou sendo a prática ideológica e política na modernidade. Para Mignolo (2017), porém, “a colonialidade é o lado mais obscuro da modernidade”. Essa defesa nasce da análise dos chamados dois lados da modernidade: a narrativa da modernidade e a lógica da colonialidade, que, segundo o autor, constrói a matriz colonial de poder (MCP):

[...] não há modernidade sem colonialidade. Por isso, a expressão comum e contemporânea de “modernidades globais” implica “colonialidades globais” no sentido exato de que a MCP é compartilhada e disputada por muitos contendores: se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidades globais. (Mignolo, 2017, p.2)

Nesse cenário de análise, os domínios entrelaçados que remontam ao controle da economia, da autoridade, do gênero e sexualidade, do conhecimento e subjetividade (Quijano, 2007) foram construindo cenários de colonialidade em que colonizados passaram a reproduzir o discurso de colonizadores. Ademais, no campo do conhecimento e da economia, ocorre, desde a Revolução Industrial, certa “descartabilidade da vida humana” (Mignolo, 2017: p.4), construindo-se a lógica colonialista pela retórica da modernidade, cuja abordagem inicial se deu por Aníbal Quijano, entre a década de 1980 e 1990.

Assim, sob o poder retórico da modernidade, o conhecimento e as práticas econômicas justificam a segregação racial, de gênero, social, sob um crescente e histórico desenvolvimento de estratégias de poder colonizante, chegando ao que Mignolo (2017) chama de “policêntrico” mundo conectado pelo capitalismo e, portanto, de ininterrupta ação colonizadora do pensamento através da economia.

Esse movimento mundial ideológico baseado no princípio da colonialidade do saber vai desenvolvendo o que Souza Santos chama de “construção da não existência” e distingue cinco resultados dessa realidade: o ignorante, o atrasado, o inferior, o local ou particular e o improdutivo ou estéril. (Souza Santos, 2010: p. 235). Estão, portanto, centralizados no caráter colonialista do poder, do saber e do ser, elementos constituintes da história da América Latina; especialmente, do Brasil, contextualizado no que se consagrou chamar de ‘países de terceiro mundo’.

A contextualização da educação decolonial nesse universo de abordagem se dá, nesta pesquisa, pela mão, inicialmente, de Catherine Walsh, que trata da subalternidade reproduzida no cenário da violência epistêmica. A interculturalidade, que também se coloca como um dos seis eixos da educação decolonial elaborados por professores indígenas e quilombolas no âmbito do Ministério da Educação, assume um papel crítico de questionamentos, intervenção e propostas de transformações no âmbito educacional e epistemológico. É um “projeto de existência, de vida”, conforme Walsh (2007: p. 8)

Na perspectiva do grupo "Modernidade/Colonialidade", do qual Walsh faz parte, a educação decolonial se constitui caminho para, através do reconhecimento da interculturalidade, desenvolver políticas públicas que reconheçam a diversidade cultural, a contribuição que variados povos deram à construção da nossa identidade. Assim, identidade, etnia, interculturalismo passam a ser temática curricular e, portanto, tornam-se essenciais na formação de novas epistemologias.

E onde se dá o ponto de encontro desse novo olhar com a Ecolinguística? Propomos, neste trabalho, o reconhecimento da Linguística Ecolinguística (LE) e suas categorias como uma forma de contribuição ao ensino de linguagem no âmbito da educação decolonial. Essa proposta se inicia pela essência da ecolinguagem, que trata da relação língua e meio ambiente. Em se tratando de “ambiente” dito em tal contexto de linguagem, não intencionamos, como muitos pensam, tratar somente de um aspecto desse cenário, ligado à ecologia. Falamos da ampliada forma de pensar o ambiente da língua, conforme esclarece Albuquerque (2018: p.12): “A Linguística Ecolinguística possui o Ecossistema Linguístico natural, mental e social, e o Ecossistema Linguístico Geral e Local, dando espaço também para um ramo importantíssimo que é a Análise do Discurso Ecolinguística (ADE), já praticado dentro da Ecolinguística”.

Desse modo, os eixos da educação decolonial, que propõem a nova elaboração epistemológica pensando a Terra, a Identidade, a Organização, a História, a Interculturalidade e o Bilinguismo são pontos que permitem a relação direta com a ecolinguagem nos estudos decoloniais/interculturais.

Quando, em 2008, através da Lei 11.645, que incluiu o ensino da história e da cultura dos povos indígenas nas escolas de ensino básico no Brasil, deu-se um enorme passo no sentido de ampliar o debate sobre a reexistência de grupos historicamente negados, de saberes subalternizados pelo racismo

epistêmicos. No artigo 26, foram especificados, como conteúdo programático obrigatório, aspectos históricos e culturais dos povos indígenas, bem como dos africanos e afrodescendentes:

O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (Brasil, 2008)

As categorias da Análise do Discurso Ecológica promovem a observação sobre os atos de interação comunicativa (AIC), que se mostram coerentes na relação com o eixo da interculturalidade da educação decolonial. Ademais, os três ecossistemas da língua (mental, natural e social) podem atuar tanto na abordagem escrita, quanto na falada, considerando, inclusive, os três elementos da EFL (Povo, Língua e Território). No processo da endoecologia e da exoecologia, a análise da formação lexical e semântica das palavras utilizadas no âmbito da educação decolonial indígena também faz perfeita relação com a Linguística Ecológica.

Assim, com base em Deleuze e Guattari (2011), podemos dizer que um povo só estará efetivamente autorrealizado se estiver em plena vivência com sua terra, se estiver territorializado, pensamento que se põe em consonância com a ideia de territorialidade abordada na Linguística Ecológica (Couto, 2015: p. 125). E a razão de utilizarmos a Análise do Discurso Ecológica (ADE) como teoria-metodológica neste trabalho diz respeito ao fato de querermos focalizar a importância da vida, da ética nas relações sociais, buscando o eixo do equilíbrio e da solução de conflitos no processo de interação promovido pela linguagem.

A ADE, devido a sua origem e filiação ecológica, parte de uma defesa incansável da vida, em todos os sentidos, e de uma luta contra tudo que possa trazer sofrimento a um ser vivo, de qualquer espécie, não apenas dos humanos, pois ela rechaça o antropocentrismo (Couto, 2015, p. 123).

## **1. pensamento descolonizante contra o apagamento de seres, de saberes e de epistemologias**

A ilusão do saber universal, da suposta universalização epistemológica foi instrumentalizada pela colonialidade abissal, a qual, segundo Sousa Santos (2007), divide a realidade social em duas linhas inexistentes e invisíveis, impossibilitando a co-presença de ambos os lados da linha.

Quando essas linhas se tornam “naturais”, configura-se a desumanização do outro, a negação dos corpos, dos saberes, pois, como afirma Sousa Santos (2007), tudo que está do outro lado da linha é produzido como invisível e “produzido como inexistente, excluído de forma radical, porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro” (Sousa Santos, 2007: p.79).

Assim, ao tratarmos da estrutura crítica decolonial, estamos nos referindo ao ato de identificar, interrogar e interromper a colonialidade, a linha abissal, buscando a diversidade epistêmica e ontológica. Essa estrutura foi inicialmente pensada a partir das considerações de importantes intelectuais na década de 1980; dentre eles, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, para quem “o eurocentrismo é uma questão não de geografia, mas de epistemologia”. Assim, a abordagem do pensamento e da ação decolonial foi se desenvolvendo academicamente. Tendo como foco a enunciação e o engajamento no que Mignolo (2017) chama de “desobediência epistêmica”, desvincula-se da matriz colonizante, a fim de possibilitar debates e resultados como antissujeitamento – o que pressupõe sujeitos, conhecimentos e instituições descolonizadas e livres para intensificar novas formas de saber e de existir.

Nesse contexto, vem de Walsh (2013) uma proposta decolonial de ensino, cuja pedagogia busca romper com as normativas eurocêtricas, efetivando novas maneiras de pensar, existir, pertencer, empoderando os historicamente subalternizados. Não se faz uma tarefa fácil; sobretudo, considerando

que sob o poder da colonialidade, as Ciências Humanas, Sociais foram constituídas de um caráter de universalização de modelo único de perspectiva eurocêntrica, em que os povos das chamadas periferias do mundo passaram ao processo de apagamento, à imposição do racismo epistêmico e à negação da interculturalidade.

Essa teoria fornece à busca por uma pedagogia decolonial subsídios relevantes, enfatizados por Walsh (2013: p. 25), quando a autora ressalta a não nulidade do estado colonizante do ser e do saber: “Com este jogo linguístico, procuro mostrar que não existe um estado de colonialidade nulo, mas posições, horizontes e projetos para resistir, transgredir, intervir, emergir, criar e influenciar”. É a defesa que Walsh faz de um mecanismo contra-hegemônico, em favor da valorização e do estudo na/da interculturalidade, estimulando o respeito e o reconhecimento às diferenças culturais e a importância que há em suas inter-relações, em sua troca de saberes.

A educação decolonial tem esse papel de enfrentamento ao preconceito, às desigualdades, à exclusão, buscando firmar propostas epistemológicas de afirmação dos povos tradicionais, das comunidades historicamente subalternizadas, das sociedades negadas pela hegemonia eurocêntrica.

Embora não faça parte do chamado grupo “Colonialidade/Modernidade”, contexto de todos esses citados pensadores da decolonialidade, há um importante nome brasileiro que tem dado contribuições relevantíssimas ao debate: Eduardo Viveiros de Castro. Por seu olhar crítico a respeito da antropologia, revelado na pergunta: “O que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?”, Viveiros de Castro (2018: p. 20) expõe o desejo de uma revisão sobre o papel histórico da Antropologia, acentuando a busca pela decolonialidade do pensamento do próprio pesquisador.

Ele afirma que “A antropologia está pronta para assumir integralmente sua verdadeira missão: a de ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro, 2018: p. 20) e faz uma análise da relação do homem com o planeta, apontando a abordagem metafísica como consequência do elo que se perdeu nesse contexto homem-natureza, natureza-cultura. O autor defende que os “estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são a força motriz da disciplina” (Viveiros de Castro, 2018: p. 24).

Essa visão de Viveiros de Castro converge tanto com os eixos da educação decolonial, quanto com a tríade que sustenta a Ecolinguística. E, considerando uma nova possibilidade de decolonização do pensamento, o autor lança luz sobre o novo papel da antropologia:

Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”. Pois não podemos pensar como os índios; podemos, no máximo, pensar com eles. E a propósito – tentando só por um momento pensar “como eles” -, se há uma mensagem clara do perspectivismo indígena, é justamente a de que não se deve jamais tentar atualizar tal como exprimido nos olhos alheios. (Viveiros de Castro, 2018, p. 231)

## **1.1 Eixos da educação decolonial e sua relação com a ecolinguística**

Nesse contexto, trouxemos a pesquisa para o campo de análise da educação indígena, descolonizante, desde sua matriz, dividida em seis eixos:

1º Terra: reconhecimento do território como o espaço sagrado de habitação natural, lugar dos mitos, conhecimentos, tradições (repleto de significados); espaço de moradia dos antepassados, fonte de inspiração para interação com a mãe natureza;

2º Identidade: nascida a partir do território, é fortalecida e reelaborada, sempre, nas formas de convivência, nos espaços e tempo do cotidiano, da relação com os Encantados;

3º Organização: meio de fortalecer politicamente o próprio povo, como base de sustentação nas tradições religiosas e sociais, na perspectiva da luta pela autonomia plena;

4º História: busca-se compreender as relações da convivência social, cultural, histórica e a relação com o território, como condição essencial para o fortalecimento das lutas travadas socialmente, politicamente;

5º Interculturalidade: reconhecimento da diversidade étnica e cultural do próprio povo, do país e de outras formas de expressão fora dele, considerando o respeito a outras formas de viver, pensar e conviver entre diferentes povos;

6º Bilingue: o acesso à língua portuguesa, como mecanismo de inclusão social, deve ser considerado pleno, sem, no entanto, esquecer o léxico e a estrutura da linguagem de cada etnia, no contexto dos povos indígenas, para que as novas gerações continuem a se reconhecer na linguagem de seu povo. (Brasil, 2003)

Atuando contra o domínio hegemônico da academia de base epistemológica eurocêntrica, a educação indígena é forte representante do pensamento decolonial, partindo de princípios como a desconstrução de que a “natureza” é algo fora dos seres humanos, como prescreve a hegemonia colonialista e as ciências naturais, sob o intuito de valorar a exploração. Para Baniwa (2006), há profunda relevância na educação escolar indígena, no tocante à afirmação de valores e identidade desses povos:

A educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global (Baniwa, 2006, p.129)

É certo que a colonialidade envolveu a ‘natureza’ e os ‘recursos naturais’ em um sistema complexo de cosmologia ocidental. Para os indígenas, ligando-se ao primeiro eixo desse discurso decolonial na educação, a ‘Terra’ constitui-se ‘a mãe terra’ - *pachamama*.- e, portanto, cenário do resgate que todos os eixos se farão capazes de realizar sob o prisma da educação. Mignolo considera que o golpe inicial da colonialidade foi modificar esse conceito:

O momento inicial da revolução colonial foi implantar o conceito ocidental de natureza e descartar o conceito aimará e quíchua de *pachamama*. Foi basicamente assim que o colonialismo foi introduzido no domínio do conhecimento e da subjetividade. (Mignolo, 2017, p.7)

A relação do indígena com a sua terra se configura, também, como convívio com os elementos que fortalecem sua identidade. A estreita vinculação com o território se faz um dos critérios de autodefinição dos povos indígenas, considerando, nesse aspecto, a sua relação com o sagrado, com os Encantados e com a sabedoria das autoridades de cada etnia.

Em 1998, quando o Referencial Curricular Nacional para as Escolas indígenas foi publicado no Brasil, pôde-se observar que um novo olhar sobre a educação estava nascendo no país, abrindo espaço ao caminho decolonizante, o qual muitos acadêmicos, teóricos, professores indígenas e não índios têm procurado abordar e discutir. É, felizmente, um caminho sem volta no processo de reconhecimento da diversidade dos povos e afirmação de sua cultura, como bem se expõe no Referencial:

Porque deve reconhecer e manter a diversidade cultural e lingüística; promover uma situação de comunicação entre experiências socioculturais, lingüísticas e históricas diferentes, não considerando uma cultura superior á outra; estimular o entendimento e o respeito entre seres humanos de identidades étnicas diferentes, ainda que se reconheça que tais relações vêm ocorrendo historicamente em contextos de desigualdade social e política (Rcnei, 1998, p. 24).

E, alargando mecanismo de desenvolvimento dessa decolonialidade na educação, o estudo ecolinguístico adentra tais universos por meio da tríade ecossistêmica, que envolve povo, língua e território, como afirma Couto:

Há um ecossistema da língua formado pela coletividade de indivíduos que exerce seu papel social. Essa coletividade vive essa interação social num *locus*, que é o “território”. Essa tríade configura a base estrutural da ecolinguagem – povo, território e língua (Couto, 2007, p. 91)

A forma como se organiza o sistema político de cada povo indígena também se estabelece como modo de constituição identitária. Nesse aspecto, as relações sociais que, segundo Sousa Santos (2010: p. 60), no sentido mais amplo, são sempre culturais (intracultura ou intercultural) e políticas, refletem, muito bem, a maneira como se elaboram as análises através da ecologia da interação comunicativa (EIC) e os atos de interação comunicativa (AIC)- categorias da Ecolinguística. Isso porque o reconhecimento sêmico da palavra num dado contexto social, considerando suas várias formas de atuação, ajuda no processo de conscientização e análise crítica da realidade. Tais aspectos são mecanismos capazes de promover a autoconstituição identitária, reconhecendo a existência de saberes, de seres, resistindo à negação e ao apagamento imposto, historicamente, pelo pensamento eurocêntrico. Assim, há convergência de pensamento entre Sousa Santos (2010) e Couto (2015) no tocante à interação social e discursiva:

As regras interacionais são pesquisadas inter-relacionando os elementos extralinguísticos, sendo muitos deles partes da AD, como práticas e interações sociais, existentes em uma interação discursiva com suas manifestações no discurso e sua presença, ou influência, nos ecossistemas (mental, natural e social) em que vivem os indivíduos e onde o discurso foi produzido. (Couto, 2015, p.502)

O caráter histórico da decolonialidade propõe a convivência social com o deslocamento da linha abissal, de modo que não exatamente os conflitos nos encontros interculturais deixem de existir, mas que a pluralidade de saberes heterogêneos possam coabitar o espaço-tempo social (Sousa Santos, 2010: p. 56). Nessa independência complexa dos saberes, o “não ser” (Grosfoguel, 2008) passa a dar espaço à ontologia, à ocorrência de corpos existentes de saber, em busca da autodefinição não subalterna, como afirma Baniwa (2006):

A sua diversidade, a história de cada um e o contexto em que vivem criam dificuldades para enquadrá-los em uma definição única. Eles mesmos, em geral, não aceitam as tentativas exteriores de retratá-los e defendem como um princípio fundamental o direito de se autodefinirem. (Baniwa, 2006, p.47)

A relação de tais aspectos com a Ecolinguística é concebida através dos “estudos das interações verbais que se dão no interior do ecossistema linguístico, visto que a hierarquia das línguas anda de mãos dadas com a hierarquia do conhecimento”. (Couto, 2017: p.278). Essa visão é sistemática e correlaciona fenômenos linguísticos com aspectos do meio social, lançando-nos à visão holística da ecolinguagem - estudada pela ecolinguística crítica, pela linguística ambiental, pela linguística ecocrítica e pela análise do discurso ecológica, teoria-metodológica abordada nesta pesquisa.

“Stuart Hall (2003) diz-nos que as mensagens que produzimos por meio da linguagem não são simples expressões lineares e integram um complexo de sentidos multirreferenciais” (Teles, 2017: p.19). Além disso, a realidade existe fora da linguagem, mas seja aquela qual for, é constantemente mediada por esta, bem como cada ato novo de significação transforma o estado efetivo semântico de todas as coisas existentes. A afirmação histórica dos povos indígenas passam, desse modo, pela expressão no ambiente social e histórico.

Há um amplo debate sobre a possibilidade de coexistência de etnias e diversidades culturais em um mesmo espaço social e territorial. Em “Epistemologias do Sul”, Boaventura de Sousa Santos promove forte reflexão a respeito de tal aspecto: “Como assegurar que a tradução intercultural não se transforma numa versão renovada do pensamento abissal, numa versão ‘suavizada’ de imperialismo e colonialismo?” (Sousa Santos, 2010: p.65).

O eixo decolonial de educação, por sua vez, possui uma importante vertente que norteia esse aspecto da luta contra a subalternidade temida por Sousa Santos. Ele (o eixo) inicia-se com ênfase no autorreconhecimento da diversidade étnica e cultural do povo indígena. Tal aspecto, seguido da ideia de reconhecimento de outras formas de cultura, de expressão aponta àquilo a que se propõe a educação decolonial: pensado não como um substitutivo da chamada educação tradicional, mas uma reexistência de sujeitos negados pela epistemologia do saber eurocêntrico.

Em sua obra “O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje”, o indígena doutor em Antropologia, Gersem Baniwa, afirma que “o diálogo entre os diferentes” é mecanismo eficaz na busca pela interculturalidade:

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação da intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos. (Baniwa, 2006, p. 50-51)

Quando trata do estudo da ecologia do contato de línguas, no processo de interculturalidade, Couto (2009) propõe que se analise a tipologia do contato, considerando se há relação de dominação entre os povos, se há deslocamento territorial, bem como a característica da natureza desse território onde ocorre o contato. A Ecolinguística, desse modo, compõe, junto à educação decolonial, um cenário de análise do ecossistema fundamental da língua (EFL), identificando os elementos P (povo) – T (território – L (língua) envolvidos no contato estudado. Tais aspectos de análise efetivam termos propositivos de sujeitos historicamente silenciados pela colonialidade moderna, que, agora, rejeitando a subalternidade, reivindicam novas formas de pensamentos, de epistemologias.

O bilinguismo, sexto eixo da educação decolonial, propõe que não se pense o apagamento da língua não indígena na realidade social das etnias, mas que, por aspectos de inclusão na sociedade em que estão inseridos, os indígenas possam ter domínio da língua portuguesa. Ao mesmo tempo, prevê o acesso ao léxico e à estrutura da linguagem de cada etnia, a fim de que as novas gerações continuem a se reconhecer na linguagem de seu povo.

Para a Ecolinguística, nesse contexto de análise, o valor do bilinguismo na educação decolonial indígena é manifesto como estudo das categorias endoecológica (típica do universo da ecologia interna) e exoecológica (ecologia externa, ligada ao aspecto dialógico da linguagem, ao modo como as formas linguísticas “conversam” com outras vozes externas ao texto). Isso porque a linguística ecossistêmica não é composta apenas de formas “ativadas” (que estão em uso), mas também das “inativadas” (que ainda não são usadas, mas poderiam ser), das “desativadas” (arcaísmos) e das “reativadas” (palavras que caíram em desuso por algum tempo e voltaram a ser usadas posteriormente), segundo Couto (2015: p. 45). Fato é que a linguística ecossistêmica está inteiramente ocupada em fazer com que a interação aconteça através de uma linguagem sem amarras que subalternam falantes e suas culturas – seja em aspectos gramaticais, semânticos, seja em aspectos ideológicos. Pereira (2016) também afirma que a linguagem é o grande referencial de mecanismo de decolonialidade, pois a cidadania se dá por meio dessa diversidade que constrói a identidade intercultural dos povos:

A educação escolar dos índios precisa ser bilíngue/multilíngue para que as novas gerações que vão descendendo dos indígenas possam utilizar tanto a língua vigente no Brasil – para que possam se comunicar com a sociedade nacional – quanto a sua língua primeira ou língua indígena por se tratar de um patrimônio de sua própria condição indígena já que essa é a língua utilizada nos rituais sagrados. (Pereira et al, 2016, p. 7)

Diante disso, é inegável que a escola se faz um cenário relevante de transformações sociais, emancipando gerações que foram subalternizadas ao longo da história, bem como suas descendências. O autorreconhecimento como povos de identificação multi e intercultural é uma forma de romper com o danoso processo de apagamento denunciado pelo “giro decolonial”, que tornou possível, a partir do debate das chamadas “epistemologias do Sul”, novas posturas epistemológicas. No Brasil, tais discussões vêm se fortalecendo paulatinamente, através de marcos legais, como as Diretrizes Curriculares para Educação das Relações Étnico-Raciais, que passaram a introduzir, nos currículos escolares, os saberes de povos históricos e excluídos ao longo de muitos séculos:

Nesta perspectiva, cabe às escolas incluir no contexto dos estudos e atividades, que proporciona diariamente, também as contribuições histórico-culturais dos povos indígenas e dos descendentes de asiáticos, além das de raiz africana e europeia. É preciso ter clareza que o Art. 26, acrescido à Lei 9.394/1996, provoca bem mais do que inclusão de novos conteúdos, exige que se repensem relações étnico-raciais, sociais, pedagógicas, procedimentos de ensino, condições oferecidas para aprendizagem, objetivos tácitos e explícitos da educação oferecida pelas escolas (Brasil, Diretrizes Curriculares para Educação das Relações Étnico-Raciais, 2004, p. 17)

Essa visão de que a educação deve ser intercultural tem evoluído (apesar das barreiras estabelecidas) contra os preceitos historicamente estabelecidos e, em 2008, ganhou abordagem documental, legal, determinando-se que o bilinguismo, o multilíngüismo, as características de cada povo e sua etnia devem ser respeitados, fortalecendo a prática da decolonialidade na educação brasileira.

Esse novo olhar sobre o ensino corrobora a ideia de complexidade que compõe o conhecimento multicultural das etnias, já pautado no importante Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas:

Porque as tradições culturais, os conhecimentos acumulados, a educação das gerações mais novas, as crenças, o pensamento e as práticas religiosas, as representações simbólicas, a organização política, os projetos de futuro, enfim, a reprodução sociocultural das sociedades indígenas são, na maioria dos casos, manifestados através do uso de mais de uma língua. Mesmo os povos indígenas que são hoje monolíngües em língua portuguesa continuam a usar a língua de seus ancestrais como um símbolo poderoso para onde confluem muitos de seus traços identificatórios, constituindo, assim, um quadro de bilingüismo simbólico importante. (Rcnei, 1998, p.25)



## **2. Decolonialidade na educação indígena, no sertão pernambucano**

Em Pernambuco, estado do nordeste brasileiro, apenas a etnia Fulni-ô mantém a língua original, o Yaathe, além da prática diária do Português, “sendo o único povo bilíngue no Nordeste (excetuando o Maranhão), habitando em Águas Belas, no Agreste pernambucano, a cerca de 300 km do Recife” (Schröder, 2012: p.299). No entanto, outros povos, como os Pankararu, que habita quatorze aldeias no sertão pernambucano (Saco dos Barros, Bem Querer, Caldeirão, Carrapateira, Caxiado, Tapera, Agreste, Espinheiro, Macaco, Barroco, Serrinha, Logradouro, Brejo dos Padres e Barriguda) têm buscado, na práxis diária da educação decolonial, resgatar, através das aulas territoriais e práticas educativas, cujos saberes ancestrais são transmitidos oralmente pelas autoridades da etnia, um repertório lexical que vai ganhando estruturas sintáticas nas aulas de linguagem. É certo que tal resgate pode não significar a reestruturação de todo o processo linguístico Pankararu, mas serve de relação identitária entre as novas gerações, sua história e seus valores.

O trabalho de educação decolonial por parte dos professores indígenas Pankararu, nas aldeias “Saco dos Barros” (Jatobá) e “Brejo dos Padres” (Tacaratu), por exemplo, está ancorada nos princípios de conhecimentos diversos, assim como no aparato da enunciação, que consiste em categorias de pensamento, atores sociais e instituições sustentados pela continuidade da educação decolonial, com base nos 6 (seis) eixos acima expressos. O discurso epistemológico de mudanças e transformações se efetiva através da proposta pedagógica de decolonização, apesar da dificuldade na construção do material didático, conforme enfatiza Espar (2014):

A Educação Indígena, portanto, transcende os muros da escola, ela está em toda a comunidade, nos momentos de rituais, no plantio e na colheita, nas relações estabelecidas pela comunidade. Para garantir uma educação específica de qualidade, os professores indígenas falam na necessidade de trabalhar os saberes dos povos no currículo, mas destacam as dificuldades de materializar esse conhecimento por não ter o conteúdo sistematizado em material didático, sendo necessário estimular a pesquisa e a construção desse material. (Espar, 2014, p.111)

Na aldeia “Saco dos Barros”, também há a Escola Estadual Indígena Pankararu, onde funcionam séries da Educação Infantil, do Ensino Fundamental, do Ensino Médio, do EJA (Educação de Jovens e Adultos). O material escolar produzido nesse contexto diverso de atuação se deu em parceria com Organizações Não Governamentais. Conhecemos o calendário das escolas públicas Pankararu e observamos que os itens “feriados indígenas”, “Novas oportunidades de aprendizagem” e “Encontro Família/Escola” são ocasiões que os educadores utilizam para efetivar o processo de educação decolonial. Um dos relevantes exemplos citados é a chamada “Corrida do Imbu”, festa que traz uma ritual sagrado do povo Pankararu, em que se faz o culto aos “Encantados”, atendendo-se, dessa maneira, aos eixos que tratam de território e de identidade. A festa ocorre durante quatro finais de semana, sempre após o carnaval do calendário oficial do país. Nessas oportunidades, todas as disciplinas da base curricular são trabalhadas, enfatizando-se a relação entre a linguagem e os saberes sagrados, tradicionais do povo.

## **3. Considerações finais**

A análise feita nesta pesquisa, na qual nos dispusemos a buscar respostas sobre o entrelaçamento epistemológico da Educação Decolonial Indígena com Ecolinguística, mostra-nos, através da teoria-metodológica da ADE, que os eixos da proposta decolonial de educação encontram, nas categorias da Linguística Ecolinguística, caminhos para organizar material didático de estudo da linguagem, estimulando a pesquisa na academia e nas escolas de base .

Essa contribuição de pensadores brasileiros distanciados da colonização acadêmica de pensamento eurocêntrico tem potencial de reduzir a influência dos programas curriculares e dos livros didáticos oficiais do Estado no ensino de linguagens, visto que o material oficial do Ministério da Educação para as séries básicas ainda não está adequado à proposta decolonizante da educação indígena. A dualidade de conhecimento, embora deva estar adequada ao eixo da interculturalidade, infelizmente, não promove o diálogo equilibrado entre a epistemologia eurocêntrica, ainda majoritária no ensino do país, e os saberes e conteúdos específicos das comunidades indígenas. Por tais razões, a Ecolinguística

e toda sua extensão interdisciplinar mostram-se com grande potencial para dar tal contribuição, elaborando um novo olhar tanto sobre a formação acadêmica de professores do ensino básico, quanto sobre dos alunos (Povo), em sua relação com seu ambiente (Território) e na experiência social e pessoal com a sua forma de expressão (Língua).

## **Bibliografia**

Albuquerque, D. (2018). Ensaio de Ecolinguística teórica e aplicada/ Davi Borges de Albuquerque. 1. ed. – Brasília: Anderson Nowogrodzki da Silva Editor, 262 p.: il.

Baniwa, G. (2006). O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/Secad; Museu Nacional/UFRJ.

Brasil. Lei nº 11.654 de 15 de abril de 2008. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11654.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11654.htm)

Brasil. (1998). Ministério da Educação. Referencial Nacional para as Escolas Indígenas.

Couto, H. (2015). Estudos gramaticais à luz da linguística ecossistêmica . SCRIPTA, Belo Horizonte, v. 20, n. 38, p. 26-53, 1º sem.

Couto, H. (2007). Ecolinguística: estudos das relações entre língua e meio ambiente. Brasília: Tessaurus.

\_\_\_\_\_ (2009). Análise do discurso ecológica: fundamentação teórico-metodológica. Revista de Estudos da Linguagem, Belo Horizonte, v. 23, n.2, p. 485-509.

Couto, E. (2015). Revisitando a Análise do Discurso Ecológica (ADE) Via Litterae , Anápolis , v. 7, n. 1 . p. 117-129 . jan./jun.

Deleuze, G.; Guattari, F. (2011). Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 1. Vol. 1. 2ª Edição. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa — São Paulo: Editora 34.

Espar, V. (2014). Processo de estadualização da educação indígena e desafios para um currículo intercultural. Recife, 150p.

Grosfoguel, R. (coords.), El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, W. (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 32, n. 94, p.01-18.

Pereira, M. Menezes, M. Santos, R. Santos, CA. (2016). Autonomia indígena: direito a uma educação escolar específica e diferenciada. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, Paulo Afonso, v. 4, n. 6, p. 27-40, jul./dez.

Quijano, A. (2007). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, p. 227-278.

Schröder, P. (Org.) (2012). Cultura, identidade e território no Nordeste indígena: os Fulni-ô. Recife, Editora Universitária da UFPE, 262p.

Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas/Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental (1998). Brasília: MEC/SEF.

Sousa Santos, B. (2010). Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes, In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul , São Paulo: Cortez.

\_\_\_\_\_. (2007) Para além do pensamento abissal : das linhas globais a uma ecologia de saberes. São Paulo, Novos Estudos, 79-94.

Sousa Santos, B. Meneses, M.P (2010) . In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul , São Paulo: Cortez .

Teles, T. (2017). Mudar o discurso: por uma decolonização da mente docente na Amazônia. Revista de Educação, Ciência e Cultura, Canoas, v. 22, n. 2.

Viveiros de Castro, E. (2018). Metafísicas Canibais: Elementos para um antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, N-I edições, 288 pp.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad Crítica/Pedagogia Decolonial. In: Anais. Memórias Del Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

WALSH, Catherine (Ed.) (2013). Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 553 pp.

# O MOVIMENTO DA EDUCAÇÃO DO CAMPO NO BRASIL EM UMA PERSPECTIVA DECOLONIAL

Jamile Nascimento Santos<sup>1</sup>  
Elis Cristina Fiamengue<sup>2</sup>

## Resumo

Este artigo é parte da dissertação CONEXÕES ATLÂNTICO E AS CONTROVÉRSIAS ENTRE EDUCAÇÃO RURAL E EDUCAÇÃO DO CAMPO NA CASA FAMILIAR RURAL DE IGRAPIÚNA-BA (2007-2019), defendida no programa de mestrado em História do Atlântico e da Diáspora Africana, e tem como objetivo analisar os paradigmas da educação do campo e da educação rural, destacando a força dos movimentos sociais na construção de uma educação numa perspectiva decolonial. Desse modo, destaca-se a importância das lutas dos movimentos sociais por educação do campo na tentativa de combater o modelo colonizador de educação, que oculta e que desconsidera os anseios da população do campo. O texto evidencia que os sujeitos do campo foram submetidos a um ideário urbanocentrado e eurocêntrico na educação rural, cujo perfil é “colonizador”, e apresenta a luta dos movimentos de trabalhadores rurais, especialmente do MST, para a construção de uma educação do campo que se contrapõe a esse ideário, avançando no sentido da decolonialidade. Faz-se um paralelo das lutas dos movimentos sociais por educação com as ideias decoloniais de Santos (2019), que defende a busca por caminhos alternativos e artesanais, cujo objetivo é possibilitar a estes grupos oprimidos representarem o mundo a partir de suas próprias realidades.

**Palavras-chave:** Educação rural, educação do campo, movimentos sociais, resistência, decolonialidade.

## THE MOVEMENT OF COUNTRYSIDE EDUCATION IN BRAZIL FROM A DECOLONIAL PERSPECTIVE

### Abstract

This article is part of the dissertation ATLANTIC CONNECTIONS AND THE CONTROVERSIES BETWEEN RURAL EDUCATION AND COUNTRYSIDE EDUCATION IN THE RURAL FAMILY HOME OF IGRAPIÚNA (Bahia State), defended in the Master's program in History of the Atlantic and the African Diaspora (2007-2019), and aims to analyze the paradigms of rural education and rural education, highlighting the strength of social movements in the construction of education in a decolonial perspective. Thus, the importance of the struggles of social movements for rural education in an attempt to combat the colonizing model of education, which hides and disregards the wishes of the rural population, is highlighted. The following text shows that the rural subjects were submitted to an urban centered and Eurocentric ideology in rural education, whose profile is "colonizing", and presents the struggle of rural workers movements, especially the MST (landless workers movement), for the construction of a rural education that is opposed to this ideal, advancing towards decoloniality. The struggles of social movements for education are paralleled with the decolonial ideas of Santos (2019), who defends the search for alternative and handmade ways, whose objective is to enable these oppressed groups to represent the world from their own realities.

---

<sup>1</sup>Mestra em História pela UESC e coordenadora pedagógica do Centro Educacional em Educação profissional em Saúde do Leste Baiano – CEEP, Valença, Bahia. E-mail: [jamnsantos@uesc.br](mailto:jamnsantos@uesc.br).

<sup>2</sup>Doutora em Sociologia (UNESP) e professora-adjunta da Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus – Bahia (Brasil). E-mail: [eliscf@gmail.com](mailto:eliscf@gmail.com)

**Keywords:** Rural education, rural education, social movements, resistance, decoloniality.

## INTRODUÇÃO

O presente estudo é um recorte da pesquisa realizada a partir do Programa de pós-graduação em história: Atlântico e Diáspora Africana intitulado como “Conexões atlânticas e as controvérsias entre educação rural e educação do campo na Casa Familiar Rural de Igrapiúna –BA (2007–2019)”. Investigou a intenção da Fundação Odebrecht em atuar na educação dos jovens camponeses com a implantação da Casa Familiar Rural. Buscou-se ampliar os espectros da discussão analisando a historicidade das contradições e controvérsias de dimensões atlânticas da experiência da Casa Familiar Rural e os confrontos entre as perspectivas e práticas da educação rural e do campo no Brasil.

Este artigo apresenta a historicidade da educação escolar para a população camponesa, buscando evidenciar a importância dos movimentos sociais para a construção de uma educação do campo em uma perspectiva decolonial.

Pontuamos as diferenças entre educação rural e educação do campo, recorrendo ao processo de formação histórica por meio da constituição da classe camponesa com a entrada do capitalismo, destacando a expropriação, a marginalização dos camponeses e a resistência, bem como os paradigmas norteadores da criação das escolas em consonância com os interesses do capital.

Posteriormente, abordamos a crescente atuação política dos movimentos sociais na defesa de uma concepção de educação pensada pelos trabalhadores organizados do campo que leve em conta esses sujeitos em suas condições materiais de vida, subjetividades, cultura e costumes, na tentativa de romper com a colonialidade que envolve os povos do campo a partir de relações eurocêntricas e urbanocêntricas de dominação, inferiorização e subordinação cultural e social.

Os movimentos sociais, na luta pela educação do campo, têm como estratégia eliminar padrões de poder colonizador, urbanocêntrico e eurocêntrico que perpassam as relações sociais. Esses movimentos têm uma perspectiva decolonial, pois em sua finalidade os seus sujeitos são evidenciados enquanto agentes políticos e sociais, rompendo com o silenciamento e a marginalização destes trabalhadores e destas trabalhadoras camponesas, que há muito tempo foram minimizados pela colonialidade.

Para o resultado desta pesquisa, foi realizado um levantamento da bibliografia para, a partir das teorias e dos conceitos, facilitar a compreensão dos fatos com coerência e entender a complexidade das experiências históricas apresentadas.

O objetivo deste artigo é apresentar uma análise do paradigma da educação do campo em contraponto ao da educação rural, destacando a força dos movimentos sociais na busca de uma educação que considere e que valorize a cultura e os conhecimentos dos povos do campo. No decorrer dele, propõe-se um debate da educação do campo e educação rural, apresentando a primeira enquanto movimento de resistência a este movimento histórico, aqui compreendido como fenômeno decolonial. A sustentação deste estudo está alicerçada em autoras e autores que defendem tal perspectiva, como Freire (1983), Fernandes (2006) Ribeiro (2012), Caldart (2012) e Santos (2019).

### 1. Colonialidade e urbanocentrismo: um modelo de educação para o campo

Dentro de um panorama atual em que se buscam alternativas para superar as desigualdades e as discriminações sociais, é necessário produzir uma base de conhecimento científico com a finalidade de transformar o mundo, ao mesmo passo em que se busca reinterpretá-lo. Santos (2019) traz essas reivindicações em seu texto *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Partindo de uma análise crítica sobre o que foi consolidado como as epistemologias do Norte – que seria uma síntese entre o pensamento crítico eurocêntrico e o pensamento conservador eurocêntrico –, Santos (2019) aponta para uma nova abordagem, a qual denomina epistemologias do Sul, que “se refere à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos

sociais [...] vítimas de injustiça, da opressão e da destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado” (Santos, 2019, p. 17).

Ele defende a busca por caminhos alternativos e artesanais, cujo objetivo é possibilitar a estes grupos oprimidos representarem o mundo a partir de suas próprias realidades. Para tanto, propõe caminhos, como um pensamento alternativo quanto a escolhas, à reinterpretação permanente do mundo, ao uso de múltiplos conhecimentos, ao papel central das lutas sociais, a uma revolução da teoria da revolução, entre outros.

A ideia não se distancia dos ideais do campesinato que sugerem a inclusão de todos os povos respeitando suas diversidades. A obra deste renomado autor traz novos significados às lutas e reivindicações do campo, pois as populações desse foram diretamente prejudicadas com os ideários eurocêntricos. Primeiro, os saberes do campesinato foram desvalorizados, juntamente com as suas tradições. Segundo o ensino era urbanocentrado, desconsiderando os saberes populares, práticos ou consagrados pelo senso comum. Terceiro, as escolas não recebiam recursos, e o foco era a exploração da força do trabalho e da extração dos recursos naturais. A implantação da educação rural só fortaleceu o modelo colonizador de educação.

Nesse contexto, é relevante diferenciar os termos “rural” e “campo”. A ideia que se tem de rural está voltada para uma visão política que vem sendo conservada nos documentos oficiais que historicamente mencionam os povos do campo como indivíduos que carecem de assistência e proteção, persistindo a ideia de que o rural é um lugar atrasado. No entanto, ele é pensado a partir dos princípios economicistas, que desvalorizam o lugar, o trabalho, as construções, os significados, os saberes e as culturas dele.

A educação rural surge a partir da necessidade de suprir os interesses do capital no intuito de desenvolver o capitalismo no campo. Para Ribeiro (2012), a educação rural foi constituída pelos organismos oficiais e a intenção era a escolarização como ferramenta para adaptar o homem a produtividade e aos ideais de um mundo do trabalho urbano. Esses elementos contribuíram ideologicamente para a expulsão dos sujeitos do campo e para que esses se tornassem operários na cidade. A educação rural é manifestação de retalhos do ruralismo pedagógico que permanece até os dias atuais.

Os autores contemplados com essa educação são a população agrícola “constituída por todas aquelas pessoas para as quais a agricultura representa o principal meio de sustento” (Petty; Tombim; Vera, 1981, p. 33). Essas retiram da agricultura seus rendimentos, moram no campo e trabalham nele, seja no plantio, seja na colheita, seja na comercialização de gêneros agrícolas diversos. Trabalham muito e recebem os menores salários pelo trabalho.

A educação rural exerceu o papel de fixar os sujeitos do campo na cultura capitalista urbana, tendo um caráter marcadamente “colonizador”, tal como critica Freire (1982). Dentro desse modelo de educação, o paradigma do capitalismo agrário é envolvido. Segundo esse, só existe possibilidade de existência e sobrevivência do camponês mediante agricultura familiar se ela tiver total integração com o mercado. Autores, como Lênin (1980) e Kautsky (1986), enfatizam sobre o desenvolvimento da agricultura no capitalismo, manifestando preconceito com os sujeitos do campo. Lênin (1899/1985), com base no desenvolvimento do capitalismo na Rússia e nos Estados Unidos, justifica que o campesinato é extinto mediante avanço capitalista. Para ele, é ilusório achar que existe trabalho familiar no campesinato.

Kautsky (1986) comunga das ideias de Lênin (1980) e acrescenta que o camponês se apega a um pedaço de terra e isso significa atraso econômico e social. Segundo Kautsky (1986), a extinção do campesinato estava próxima com o avanço do capitalismo, já que os camponeses não eram sujeitos políticos e não contribuíram para a sociedade socialista, eram apenas um vestígio do feudalismo, da barbárie. Com base no paradigma do capitalismo agrário, o avanço do capital transformou o camponês em agricultor familiar e esse faz parte do agronegócio, por isso é importante e necessário.

As ideias postas por esses autores acerca dos trabalhadores rurais são preconceituosas. Muitos intelectuais, embora da esquerda, apresentam ideias urbanocêntricas, invisibilizando as informações referentes aos movimentos camponeses, como sujeitos políticos coletivos na luta de permanência pela terra durante séculos. Os sujeitos camponeses são fundamentalmente uma classe de luta social para permanecer na terra.

Enfatizado por vários autores, o rural está inserido no molde econômico batizado como agronegócio e, conforme Fernandes (2006, p. 37), “a Educação Rural vem sendo constituída por diferentes instituições

a partir dos princípios do paradigma do capitalismo agrário, em que os camponeses não são protagonistas do processo, mas subalternos aos interesses do capital”.

Em suma, a educação rural se responsabiliza por instruir a população rural para que ela se acomode ao processo de subordinação do modo de produção capitalista. Entra nesse processo o conhecimento científico, a fim de fortalecer a formação da mão de obra para as indústrias e criar habilidades tecnológicas e inovações quanto à produção agrícola. As empresas agropecuárias passam a fazer parte da vida dos camponeses, e a população é educada a utilizar os seus produtos para manejo na criação de animais e no cultivo do solo. Esses novos ensinamentos relacionados a como usar a terra reafirmam a ideia preconceituosa a respeito do camponês, pois os impositores não consideram os saberes existentes do trabalho dos agricultores. Desse modo, a educação rural atua como uma ferramenta formadora de mão de obra sistematizada para o trabalho assalariado rural e também como forma de alienar os sujeitos do campo quanto a se tornarem consumidores dos produtos agropecuários produzidos pelo modelo agrícola importado.

As contradições na educação rural partem do seu objetivo, pois propõem ensinar o agricultor a trabalhar com a terra. Mas os agricultores não sabem fazê-lo? A ideia não era ensinar, mas introduzir instrumentos e insumos agrícolas no manejo da produção, e os sujeitos do campo vendem sua produção a preço baixo e são obrigados pelo sistema a adquirir mais produtos do mercado. Podemos definir dentro desse contexto que a educação rural não nasce da iniciativa da população rural, mas do mercado capitalista; as instituições responsáveis por pôr em prática a educação não poderiam interferir nos objetivos, nas metodologias e no conteúdo dos programas disponibilizados à população camponesa; os interesses estavam voltados para a expropriação da terra e era necessário disciplinar os camponeses para extinguir os saberes acumulados a partir das experiências sobre o trabalho com a terra.

## ***2. Educação do campo em giro decolonial***

A decadência do emprego e o deslocamento dos camponeses do campo para a cidade são consequências referentes ao padrão estabelecido de desenvolvimento e diante do processo de censura a população do campo reage, luta por políticas públicas e constrói várias possibilidades de melhoria. Retornando aos ideais de Santos (2019), é necessária uma nova abordagem que desmistifique os pensamentos críticos eurocêntricos e o pensamento conservador eurocêntrico dos ensinamentos voltados para o campo e que apague qualquer forma de explosão dos saberes culturais e tradicionais construídos coletivamente pela população. Então trazemos para dentro dessa discussão o problema colocado pelo autor: “Como descolonizar o conhecimento e as metodologias por meio das quais ele é produzido”?

Quanto a esse problema ele responde que se deve questionar a ciência ocidental, que foi utilizada para expandir e consolidar a dominação moderna, a partir de seu caráter colonial criador de zonas de não ser (exclusão), capitalista com dominação do trabalho e da natureza (mercantilização) e patriarcal com a desvalorização social (opressão). E diz ainda que na tentativa de criar uma única visão de mundo e facilitar este processo descrito acabou se processando um epistemicídio.

Santos (2019) afirma que a dominação eurocêntrica é elaborada tendo como características produzir e reproduzir linhas abissais que separam sociabilidade metropolitana e sociedade colonial com linhas tornadas invisíveis, a partir de um desfazer ontológico das populações dominadas, já que o colonialismo destrói conteúdos e histórias nativas, esvazia o cérebro e faz a desconstrução identitária e civilizacional. A tentativa de desconstrução identitária da população do campo, principalmente com a metodologia imposta pela educação rural, é algo marcante e essa dominação vem funcionando em conjunto com o patriarcado, que age para se negar a reconhecer a humanidade integral do outro. A perversidade se firma com a entrada das autoridades coloniais em formato de associações com autoridades locais.

Desse modo, a implementação da decolonialidade na educação do campo no Brasil é fruto dos movimentos sociais, principalmente do Movimento Sem Terra. O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST se destaca como um dos movimentos de luta pela terra e arquitetou uma educação voltada para o campo. O objetivo era eliminar a dominação, a exploração e as políticas de expropriação destinadas ao campesinato durante o século. Os agricultores eram culpados pelo atraso do país e a forma adequada para acabar com esse problema foram as implantações de programas, como assistência técnica,

extensão rural, além de uma educação elementar. Nada desses programas colaborou para a queda do analfabetismo nas zonas rurais, mas fortaleceu os movimentos que clamavam por uma educação do campo e abriu portas para conquistas efetivas.

O *Movimento de Educação do Campo* iniciado em meados da década de 1990 e conduzido pelos Movimentos dos Trabalhadores Sem Terra realizou fóruns e conferências para debater e erguer novos saberes pensando em projetos político-pedagógicos e políticas públicas que atendessem à educação do campo, colocando no centro da discussão as pessoas do campo, (Oliveira; Campos, 2012). Vários eventos foram realizados por este movimento para alcançar os objetivos, como o I Encontro de Educadores e Educadoras da Reforma Agrária (I ENERA), em 1997; I Conferência Nacional por uma Educação Básica do Campo, em 1998; II Conferência Nacional por uma Educação do Campo, em 2004; entre outros. Um avanço deste movimento foi a promulgação do Decreto nº 7.352, em 4 de novembro de 2010, que discorre sobre a política de Educação do Campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária – PRONERA.

A educação do campo, segundo Caldart (2012), pode ser definida como um fenômeno sociopolítico, educacional e cultural brasileiro. Ao contrário da educação rural, a educação do campo nasce como um reconhecimento dos conhecimentos e da reconstrução da história e possui como paradigma as teorias decoloniais. Nas palavras de Fernandes:

A educação da Reforma Agrária refere-se às políticas educacionais voltadas para o desenvolvimento dos assentamentos rurais. Neste sentido, a educação da Reforma Agrária é parte da educação do campo, compreendida como um processo em construção que contempla em sua lógica a política que pensa a educação como parte essencial para o desenvolvimento do campo. (Fernandes, 2006, p. 28)

Considera-se que essa afirmação é a aprovação fundamental para os trabalhadores do campo e que sobretudo revela que a ideia de educação tão requisitada e debatida pelos movimentos sociais do campo para a sua população é o oposto do modelo proposto pela educação rural. A utilização da expressão campo, apadrinhada por Fernandes et al. (2004, p. 25), traz reflexões sobre o "(...) sentido atual do trabalho camponês e das lutas sociais e culturais dos grupos que hoje tentam garantir a sobrevivência deste trabalho". A tentativa é resgatar o conceito de camponês. A definição de campo é introduzida como:

(...) lugar de vida, onde as pessoas podem morar, trabalhar, estudar com dignidade de quem tem o seu lugar, a sua identidade cultural. O campo não é só o lugar da produção agropecuária e agroindustrial, do latifúndio e da grilagem de terra. O campo é espaço e território dos camponeses e dos quilombolas (...). (Fernandes et al., 2004, p. 137)

A luta deste movimento busca conceber a educação básica do campo voltada para os interesses do campo, "(...) atendendo às suas diferenças históricas e culturais para que vivam com dignidade e para que, organizados, resistam contra a exploração e a expropriação" (Kolling; Nery; Molina 1999, p. 28-29), pois conforme diz Santos (2019) é direito do próprio povo ter sua própria história e tomar decisões a partir de sua experiência e realidade, além de eliminar a linha abissal que separa sociabilidade metropolitana da colonial. É necessário um pensamento descolonizador.

Neste diálogo, destacamos os Movimentos Sociais Camponeses como protagonistas de ações decoloniais, pois, ao se apropriarem da terra como a base de suas lutas, organizam outros elementos constitutivos, como o trabalho, a cultura e a educação, nas lutas contra as normas colonial, capitalista e urbanocêntrica. Trabalho e subsistência, a partir da terra, demandam conhecimentos que são produzidos nas experiências diárias e na escola. Por esse motivo, a terra não é apenas um bioma camponês, mas também um espaço do território rural que assegura à identidade territorial a autonomia e a organização política.

E nesse viés se cria a concepção de campo, construída pelos movimentos populares por meio de lutas pela terra e criada por forças no final do século XX. Ela não deve ser vista como uma continuidade da educação rural, mas como alusão à identidade e cultura dos camponeses. Os protagonistas dessa luta são os próprios sujeitos do campo e suas organizações. A busca constante é por uma educação que considere



as suas especificidades que seja construída a partir das raízes do campo, pois esse é lugar de produção de conhecimento, mas também é cultura e trabalho, existência, resistência e sobrevivência.

O protagonismo da população e o espaço onde são construídos estes ideais são fatores que diferem a educação rural da educação do campo. Enquanto aquela é um desfecho de um projeto elaborado para a população do campo, esta se origina dos povos do campo e vem sendo criada por eles.

O entendimento sobre campo perpassa qualquer definição jurídica, caracterizada como um conceito político por não considerar apenas a sua localização espacial e geográfica, mas por levar em consideração as peculiaridades e singularidades dos sujeitos. Assim, o “que caracteriza os povos do campo é o jeito peculiar de se relacionarem com a natureza, o trabalho na terra, a organização das atividades produtivas, mediante mão de obra dos membros da família, cultura e valores que enfatizam as relações familiares e de vizinhança” (...) (Brasil, 2006, p. 24). Não mais, o cenário da educação do campo se vincula a um plano político e econômico para o crescimento local, sem deixar que as ações de desenvolvimento atralhem as gerações futuras. Para isso, é necessário um trabalho de conscientização com os povos que nele vivem.

O conceito de educação do campo ainda se encontra em construção e não é educação para o campo ou educação com o campo, o termo correto é educação do campo, idealizado com os camponeses, uma aceitação da liberdade ao mesmo tempo que se reconhece a opressão e a luta pela libertação.

Molina e Fernandes (2005) apontam que uma das estratégias de resistência dos camponeses para a conquista de uma educação libertadora é utilizar o conhecimento científico para conservar seu modo de vida, seus saberes, sua existência, tendo como foco o trabalho na terra.

Dentro de um projeto popular de sociedade, a educação do campo busca adquirir um conjunto de princípios que oriente as práticas educativas promovidas e que elimine qualquer tipo de opressão. O ideal é estabelecer uma relação com a formação escolar, ligada à formação da vida e da comunidade. Segundo o Decreto nº 7.352, de 4 de novembro de 2010, um dos princípios da educação do campo é o: “respeito à diversidade do campo em seus aspectos sociais, culturais, ambientais, políticos, econômicos, de gênero, geracional e de raça e etnia”. Ele é uma afirmação dos movimentos sociais e reforça que a educação do campo não pode ficar desvinculada da luta pela terra, pela reforma agrária, pelo direito à cultura e ao trabalho, sendo necessário um olhar sobre o entorno. No dizer de Caldart (2012):

“à realidade que produz a Educação do Campo não é nova, mas ela inaugura uma forma de fazer seu enfrentamento. Ao afirmar a luta por políticas públicas que garantam aos trabalhadores do campo o direito à educação, especialmente à escola, e a uma educação que seja *no* e *do* campo [...]” (Caldart, 2012, p. 261).

As expressões “no” e “do” campo levam em consideração que a educação do campo deve abranger os valores, os costumes, a cultura, a produção, o modo de vida dos povos do campo, e não a imposição de uma educação que pertence às cidades e que não possui nenhuma ligação com esses povos. Nesse sentido, “[...] fica a definição de que o direito à Educação do Campo pertence a todos aqueles que vivem “do” e “no” campo, e não somente aos que vivem “do” campo” (Cavalcante, 2010).

Há diversas dimensões dentro do conceito de campo, que pode ser compreendido como um local de pessoas que vivem “no” campo e dependem “do” campo, ou como um local de pessoas que não possuem nenhuma afinidade e identidade para com a terra a não ser a produção de mercadoria. Mas a educação do campo é uma ‘política pública de desenvolvimento’ de zonas rurais, direcionada à população camponesa, a qual possui uma relação íntima com o campo, sobrevive dele e vive nele (Santos; Miguel, 2012).

A exploração e a imposição de modelos dominantes ainda insistem em prevalecer, mas a forma de resistir às manutenções de ordem capitalista e de elites latifundiárias é com a inclusão na educação escolar de pensamentos e atitudes decoloniais. A luta pela terra, o protagonismo dos sujeitos do campo, as reivindicações por uma educação própria e suas lutas históricas, agregando no seu cotidiano questões de gênero, raça, sexualidade e território, incorporado pela Reforma Agrária, são atitudes decoloniais que se manifestaram e que devem continuar se manifestando no contexto camponês.

Em resumo, o paradigma da educação do campo é formado pelos povos camponeses e, como preconizado na legislação, esses são reconhecidos (Brasil, 2002) como ribeirinhos, quilombolas, agricultores familiares, extrativistas, assentados da reforma agrária, caiçaras, entre outros. São esses

que padecem historicamente quanto a estruturas firmadas do poder colonial e que buscam a reintegração e o diálogo entre diferentes povos e a afirmação da educação do campo. Segundo Arroyo, Caldart e Molina (2011), ouvia-se muito que a educação era direito de todos e dever do Estado, mas não chegou aos territórios rurais. Sendo assim, a Constituição de 1988 promulgava a universalização da educação básica, mas faltava o direito à educação específica e diferenciada para os povos camponeses.

O Paradigma da Educação do Campo, já discutido por Araújo e Silva (2011, p. 237), é um modelo exemplar porque “produz conhecimento instrumental contra-hegemônico, protagonizado pelas vozes dos excluídos”. Traz uma nova concepção e o território rural não aceita mais ser comparado com um lugar de atraso, mas com um lugar que produz vida e essa engloba cultura, conhecimento, economia, política, participação e diálogo com vários e diferentes sujeitos. Nesse contexto, o território rural não é só um espaço geográfico que produz alimento e mão de obra para a população urbana, é um território material e imaterial que produz vida (Fernandes, 2004).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao (re)visitarmos a história da educação no meio rural no Brasil, identifica-se a falta de uma ação planejada por parte do Estado brasileiro que a priorizasse. A não institucionalização da educação em um espaço prioritário usurpou a classe trabalhadora e dificultou o acesso às políticas e aos serviços públicos. A tentativa de imposição de um modelo de educação que não se adequava à realidade dos nativos apenas evidenciava a discriminação e a marginalização e, conseqüentemente, a ideologia de um sistema social, econômico e político que privilegiava apenas a elite.

É possível afirmar que os camponeses estão criando a sua emancipação humana mediante as lutas pelas terras com práticas racionais por meio dos movimentos sociais. Conquistar o protagonismo como trabalhador rural, dando ênfase em seus conhecimentos, em suas produções e em seus bens e cultura, é eliminar a alienação do trabalho e principalmente as práticas coloniais. A luta pela sustentabilidade e preservação dos recursos naturais tragados pelos movimentos capitalistas que buscam insaciavelmente o lucro é inevitável para a conquista da emancipação e por meio dela será possível a superação da desumanização e a garantia das condições efetivas quanto à manutenção da vida no planeta.

A pressão por parte dos movimentos sociais, ao longo da história do Brasil, vem construindo políticas educacionais do campo que alinham conteúdos, realidade e características dos grupos camponeses com a educação.

Diante dos fatos supramencionados, os camponeses já são desafiados todos os dias a lutar e ocupar as escolas, em uma perspectiva de sujeitos humanos, sociais, coletivos, com o intuito de aproximar o sujeito da escola e construir a sociedade dos trabalhadores. É preciso enraizar o pensamento descolonizador, narrado por Santos (2019), processando a partir do que ele chama de epistemologias do Sul. Essas, para ele, prosperam e são eficazes nas lutas sociais, fora do debate acadêmico é o “conhecer-com”, buscam dar visibilidades a outras formas de pensar, a outros conhecimentos e a outros autores e valorizam a diversidade cognitiva do mundo buscando promover relações de diálogo e conhecimento entre eles a partir das necessidades das lutas sociais sendo uma celebração da diversidade, uma interação de conhecimentos contra-hegemônicos. Esse movimento é, segundo o autor, composto por lutas de inúmeras populações do sul e norte geográficos contra o domínio do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado.

Segundo Mignolo (2007, p. 27), “la decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad”. Fazendo um paralelo deste conceito com a decolonialidade da educação do campo, identificamos que a luta dos movimentos sociais da população camponesa estava baseada em práxis no intuito de construir alternativas que direcionassem para novos trajetos sociais, econômicos, políticos e epistêmicos na tentativa de eliminar a dominação colonialista, neoliberalista e puramente capitalista.

Os movimentos sociais dos trabalhadores do campo apresentam configurações de uma educação que constrói conhecimento contra-hegemônico, consolidando-se como uma concepção de práxis decolonial, questionando padrões dominantes de educação informal e valorizando as especificidades da população.

## REFERÊNCIAS

Araújo, Ismael Xavier de; SILVA, Severino Bezerra da. Educação do Campo e a formação sociopolítica do educador. João Pessoa, PB: Editora Universitária da UFPB, 2011.

Arroyo, Miguel Gonzalez; CALDART, Roseli Salete; MOLINA, Mônica Castagna (Orgs.). Por uma educação do campo. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

Brasil. Constituição (1988). Constituição [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao88.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao88.htm)>. Acesso em 28 de maio. de 2021.

Brasil. Ministério da Educação. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Panorama da Educação do Campo. Brasília: Inep/MEC, 2006.

Brasil. (2002). Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo. Resolução CNE/CEB Nº 1, de 3 de abril de 2002.

Caldart, R. S. (2012). Educação do campo. Dicionário da Educação do Campo. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular.

Cavalcante, Ludmila O. H. Das políticas ao cotidiano: entraves e possibilidades para a educação do campo alcançar as escolas no rural. Ensaio: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v. 18, n. 68, set. 2010.

Fernandes, B. M. (2006). Os campos da Pesquisa em Educação do Campo: espaço e território como categorias essenciais. In: Molina, Mônica Castagna (org.). Educação do Campo e Pesquisa: questões para reflexão. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário.

Fernandes, B. M.; MOLINA, M. C. (2004). O campo da Educação do Campo. In: MOLINA, Mônica C.; JESUS, Sônia M. S. Azevedo de. (orgs.). Contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo. Brasília: Articulação Nacional Por Uma Educação do Campo.

Fernandes, Bernardo Maçando. MOLINA, Mônica Castagna. O campo da Educação do Campo. IN: MOLINA, Mônica Castagna e JESUS, Sonia M.S.A. (Orgs.). Por uma educação do campo – contribuições para a construção de um projeto de Educação do Campo. 2. ed. Brasília, DF: Articulação Nacional “Por uma Educação do Campo”, 2005.

Freire, P. (1983). Pedagogia do Oprimido. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freire, P. (1982). Educação: o sonho possível. In. Brandão, C. R. (org.) O educador: vida e morte. Rio de Janeiro: Graal, 89-101.

Kautsky, K. (1986). A questão agrária. São Paulo: Nova Cultural.

Kolling, E. J; NÉRY, I.; Molina, M. C. Por uma Educação Básica do Campo. Vol. 1. Fundação Universidade de Brasília: Gráfica e Editora Peres Ltda. 1999.



Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Org.). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Oliveira, L. M. T de; Campos, M. (2012) Educação básica do campo. In: Caldart, R. et al. (Org.). Dicionário da Educação do Campo. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular.

Petty, M.; Tombim, A.; Vera, R. (1981). Uma alternativa de educação rural. In: Werthein, J.; Bordenave, J. D. (org.). Educação rural no Terceiro Mundo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 31-64.

Ribeiro, M. (2012). Educação Rural. In: Frigotto, G. et al (orgs.) Dicionário da Educação do Campo. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde.

Santos, B. de S. (2019). O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 461.

# O GIRAR DE(S)OLONIAL COMO METODOLOGIA DE PESQUISA: DESCENTRALIZANDO O “EU”

Ana Otero de Oliveira Mendonça (UNISUL)<sup>1</sup>

**Resumo:** O seguinte texto nasce na fronteira entre um artigo teórico formal e um relato de experiência. A partir da dissertação em ciências da linguagem, investigo o entendimento da corporalidade no pensamento ameríndio contemporâneo. Neste texto especificamente, proponho pensar a de(s)colonialidade enquanto uma abordagem teórico-metodológica e apresento algumas implicações e deslocamentos teóricos que venho elaborando com esta pesquisa. Esse fazer requer o reconhecimento da colonialidade introjetada em nosso próprio pensamento, a abertura e escuta do diverso, bem como o descentramento do eu individual absoluto. Inicialmente, considero que essa forma de fazer pesquisa vem me conduzindo a uma ampliação constantemente dialógica e ao estabelecimento de relações pautadas na escuta e no respeito, valorizando as dinâmicas ecológicas e permitindo um estado contínuo de devir.

## Introdução

Elaboro esse texto enquanto estudante das ciências da(s) linguagens(s)<sup>2</sup>. Inicialmente, reconheço a necessidade de contextualizar esse relato de experiência, que se origina de uma pesquisa de dissertação em andamento, na linha de pesquisa em linguagem e cultura. Nesta dissertação estou propondo a de(s)colonialidade enquanto perspectiva teórico-metodológica para investigar no pensamento indígena contemporâneo<sup>3</sup>. A pesquisa se baseia nas exposições orais ou escritas enquanto bases fundamentais para organização e levantamento do entendimento de corporeidade e corporalidade nessas experiências ameríndias.

Este processo de pesquisa, desconfiando das certezas já elaboradas pelo discurso científico e, principalmente desconfiando da euro-centralidade presente na organização intelectual no Brasil, nos conduz ao reconhecimento da colonialidade que se estende através de nós, na manutenção destas formas de organizar o pensamento. Simultaneamente, esse processo nos conduz a rotas de fuga presentes nos pensamentos indígenas, em suas pluralidades de formas de saber e de se relacionar com a existência, que vem resistindo há séculos contra a insistência da dominação civilizatória que experimentamos em escalas globais desde as grandes navegações, como destaca o pensador crítico Walter Mignolo (2005). Investigar o entendimento de corporeidade a partir desses contextos fronteiriços vem me conduzindo a pensar a existência corporal “furando” os binarismos (cultura/natureza e corpo/mente) engendrados tão profundamente na modernidade.

A colonialidade tem se mostrado um tema que tende a evocar uma íntima relação com a prática e, simultaneamente, uma abordagem que embaça essas fronteiras dicotômicas. O próprio binarismo teoria/prática, em um contexto que se pretende descontinuar a colonialidade do saber, [apresentada Aníbal Quijano (2005) ], não são mais considerados necessariamente antagônicos. Torna possível

---

<sup>1</sup> Bacharel em naturologia, mestranda (bolsista pela FAPESC) no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, na Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). Integrante do grupo de pesquisa EPOCA-Estética e Política na Contemporaneidade (CNPq). Palhoça, Santa Catarina, Brasil. E-mail: [ana.mendoncal@unisul.br](mailto:ana.mendoncal@unisul.br) / [ana.otero.mendonca@gmail.com](mailto:ana.otero.mendonca@gmail.com).

<sup>2</sup> O curso se intitula Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem (no singular), mas a partir do reconhecimento da complexidade que o tema linguagem evoca, proponho o termo no plural como reflexão crítica sobre a necessidade da inclusão das diversidades nos meios em que se elabora o conhecimento, que são profundamente colonizados e colonizantes.

<sup>3</sup> O termo indígena está sendo utilizado em acordo com a reflexão proposta por Viveiros de Castro: “Índigena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” O antônimo de “índigena” é “alienígena”. VIVEIROS DE CASTRO, E. *Aula Pública, Cinelândia*, v. 20, 2016, p. 188. E contemporâneos por serem pensadores que discutem criticamente a relação com o tempo presente.

perceber que a perspectiva pela qual se vê o mundo (teoria) atua diretamente no mundo (prática) e, nosso imaginário, “o sistema-mundo”, como destaca Mignolo (2005), influencia diretamente em nossas escolhas e práticas. Nesse sentido, estou considerando essa metodologia como uma ação de(s)colonial, visto que esta nos conduz a refletir sobre a complexidade e os desafios do pluralismo. A de(s)colonialidade e o movimento do “girar”<sup>4</sup> de(s)colonial se mostra uma maneira crítica de mobilizar os textos e um fazer instável e descentralizador.

O pluralismo que parto enquanto pesquisadora, surge na conexão entre de minhas experiências biográficas enquanto nascida no continente colonialmente chamado de América Latina<sup>5</sup>, no país colonialmente chamado de Brasil<sup>6</sup>, no centro de um estado colonialmente chamado Minas Gerais<sup>7</sup>. A demarcação geográfica do meu nascimento é uma assinatura colonial. Mas, no cotidiano “não temos tempo” para reparar nesse pequeno “detalhe”. Seguimos anestesiados, principalmente a classe média, frente a exploração generalizada das formas de vida e as discrepantes desigualdades sociais que o país experimenta.

A América Latina, existe enquanto contexto enunciativo complexo e fértil, neste continente ocorrem encontros contínuos entre diversas epistemologias. A grande problemática é que esses encontros transculturais, para utilizar a ideia de Angel Rama (1983), ocorrem de maneiras profundamente assimétricas, fundamentados no mito de uma hierarquia racial e em uma ideia evolutiva, na qual a modernidade é o mais evoluído e o melhor produzido pela espécie humana. É esse pensamento de acordo com Anibal Quijano (2005) e que fundamenta a colonialidade do poder, do saber e do ser.

Como alternativas epistêmicas, existem diversas correntes filosóficas que pretendem pensar esse continente de maneira não colonial, não regida pela modernidade. Como me interesse em observar as linguagens produzidas e produtoras dos contextos, destaco movimento de nomear de outra forma esse continente, temos o exemplo da pensadora brasileira Lélia Gonzalez (2018) o chama de América Ladina, remarcando as presenças das diásporas africanas aqui presentes.

Sobretudo, destaco aqui o pensamento indigna ancestral nesse continente. preciso lembrar que as culturas indígenas<sup>8</sup> originárias chamam este continente por tantos outros nomes desconhecidos pela língua e pela cultura colonizadora e colonizante. Alguns pensadores latinos e das resistências indígenas utilizam o termo *Abya-yala*<sup>9</sup> de origem no povo Kuna<sup>10</sup>, para chamar esse gigante continente, na intenção de reafirmar as presenças indígenas aqui presentes. E um último destaque, lembro da importância de marcar a presença atual e contemporânea (2021) desses povos, e não passada e arcaica como pretende a história linear colonial. A América Latina é, nesse sentido, um lugar enunciativo, mas também como ponto de partida epistemológico, que se inscreve em congruência com a proposta de epistemologias do sul do sociólogo português Boaventura Sousa Santos (2010). Me interesse pelas questões referentes à colonialidade e suas formas de manutenção,

---

<sup>4</sup> Coloco o termo no infinitivo para percebermos a continuidade deste ato metodológico. Não se trata de partir do conceito A para o conceito B, mas sim produzir um movimento contínuo de câmbio, por esse motivo a ideia de girar.

<sup>5</sup> Referente ao nome do invasor italiano Américo Vesúcio (1454-1512).

<sup>6</sup> Referente ao *Pau-Brasil*, árvore da mata atlântica que foi quase extinta ao ser transformada em principal mercadoria nos primeiros anos coloniais.

<sup>7</sup> Referente às diversas minas de diversos metais preciosos que se encontram nessa região do Brasil, essas minas foram e são exploradas e nelas são extraídos metais da terra continuamente, transformados em valor econômicos que bancam a continuidade da exploração local.

<sup>8</sup> O termo indígena está sendo utilizado em acordo com a reflexão proposta por Viveiros de Castro: “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive” O antônimo de “indígena” é “alienígena” – A palavra deriva do latim indu arcaico (como *endo*) > latim clássico *in-* “movimento para dentro, de dentro” + *-gena* derivação do radical do verbo latino *gigno, is, genūi, genitum, gignere*, “gerar”; Significa “relativo a ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador” (Dicionário Eletrônico Houaiss) (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 188).

<sup>9</sup> *AbyaYala*, que na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimentos (PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e AbyaYala – tensões de territorialidades **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 20, 2009).

<sup>10</sup> O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá, na Comarca de KunaYala (San Blas). (PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e AbyaYala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 20, 2009, p. 26).



bem como por sua contrapartida tensional, as possibilidades de resistência presente nas perspectivas de(s)coloniais.

Não pretendo elencar as etapas de uma metodologia de(s)colonial, mas sim levantar alguns elementos e chaves que parecem estar presentes nesse tipo de investigação. Um dos elementos presentes, como já foi possível constatar, é a constante contextualização de nossa própria realidade sócio histórico. A contextualização tem caráter de(s)colonial, justamente visto que nos fazem tomar consciência de nossa condição de colonizados e colonizadores, fazendo-nos assumir nossos próprios privilégios, como ser branca com amplo acesso às condições de vida e ao estudo acadêmico, em um país como o Brasil. Para além disso, precisamos reconhecer as opressões de gênero, epistêmicas, de americalatinidade, de sexualidade entre outras, e que, mesmo estas não me isentam da colonialidade do pensamento acadêmico e, principalmente, da colonialidade introjetada em meu próprio pensamento.

## O Giro de(s)colonial e a ecologia de saberes

O pesquisador peruano Aníbal Quijano (2005), ao descrever a existência *colonialidade do poder*, demonstra que o acúmulo de capital no mercado mundial resulta diretamente da dependência colonial e que, a partir do colonialismo, o controle sobre a mercadoria passa a se estabelecer enquanto forma de domínio global. Nessa estrutura, a ideia de raça (uma invenção recente realizada pela modernidade) e a distribuição do trabalho foram estruturalmente associados, sendo imposta uma sistemática divisão racial do trabalho. Nela, os brancos ou europeus se estabeleceram como a classe dominante e o trabalho assalariado se tornou quase exclusividade da branquitude social.

A extensão global deste sistema levou à uma classificação massiva e simplificação da complexidade dos povos originários da América que, em suas diversidades étnicas, em contato com os ibéricos, são reduzidos a “índios”, devido ao histórico equívoco que levaram os navegadores a pensarem que estavam na Índia. A mesma simplificação ocorre em relação aos povos vindos de distintos lugares do continente Africano, foram reduzidos a “negros”, sendo despojados de suas próprias singularidades e realidades históricas. Mais ainda, ambos passam por uma exclusão temporal, sendo seus costumes, hábitos e suas formas de significar o mundo identificados como “passado”.

A partir da civilização colonial, se estabelece a ideia de humanidade tal como entendemos atualmente. O pensador indígena Ailton Krenak tece suas críticas a esta humanidade, sendo que nela “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós outra: a Terra e a humanidade” (KRENAK, 2019: p.16). A Natureza para Krenak, assim como para diversos outros povos indígenas, não se subdivide em territórios e não se separa da existência humana. Esse pensamento de cisão entre o humano e não humano é desenvolvido a partir de uma lógica dicotômica e colonial. Ailton Krenak amplia esse entendimento ao dizer: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza, tudo é natureza. O cosmos é natureza, tudo que eu consigo pensar é natureza” (2019: p.17)<sup>11</sup>. Para esses povos, tudo que vive experimenta subjetividade.

Na colonialidade<sup>12</sup>, por outro lado, não se estabelece uma ideia de unicidade com a natureza, é justamente ao contrário, o corpo é separado e torna-se um sujeito individual. É neste sentido que Quijano (2009) percebe a corporeidade como decisiva para as relações de poder. O corpo implica no conceito de “pessoa”, e transgredir o conceito de corpo enfrenta diretamente o dualismo eurocêntrico e “judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc.)” (QUIJANO, 2009: p.113). A exploração do corpo e a predeterminação das relações sociais a partir da diferença corporal torna-se a principal forma de agenciamento do colonialismo/capitalismo, o corpo experimenta diretamente as consequências desses discursos culturais. Sendo assim, como destaca a historiadora crítica Silva Federici, “a primeira máquina desenvolvida pelo capitalismo foi o corpo humano” (FEDERICI, 2019: p. 268).

Por conseguinte, o corpo humano transformado em máquina é consequência da “sociedade da mercadoria”. Essa sociedade é brilhantemente descrita no relato contra antropológico realizado por Davi Kopenawa. De acordo com ele: “As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumam todo o resto em suas mentes” (KOPENAWA, 2019: p. 413), o que é visto com profunda estranheza por ele e seu povo, visto que para eles: “Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus

<sup>11</sup> Frase se encontra novamente no livro *A vida não é útil* (KRENAK, 2020, p. 20).

<sup>12</sup> A colonialidade é o sistema de poder que se entende para além do colonialismo.

peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias! ” (2019: p. 410). A estranheza de Kopenawa nos conduz a uma autocrítica: Será que tudo o que fazemos está mesmo em torno de ganhar mais dinheiro, possuir mais mercadorias, e guardá-las em gavetas e em bancos? Isso não parece de fato um absurdo totalmente desconectado da realidade?

A exploração e os cerceamentos dos corpos e dos territórios, tem sido o principal agenciamento realizado por esses sistemas, recentemente, esse sistema de exploração se atualiza e, como podemos observar na obra “A sociedade do cansaço” do filósofo Byung-Chul Han (2015), atualmente o sujeito do desempenho conduz a um excesso de trabalho e desempenho que se configura em uma autoexploração. Não é mais o senhor externo que obriga os sujeitos a trabalharem até a exaustão, é o próprio sujeito que se coloca nessa situação. A colonialidade do poder e do ser se atualizam em novas formas de manutenção da exploração, agora introjetada no próprio indivíduo.

O giro decolonial pretende uma mudança de perspectiva na intenção de promover a descontinuidade da colonialidade, de maneira inclusive cognitiva e não apenas no âmbito econômico ou legislativo. Como podemos observar na revisão de Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007), nela, a “decolonialidade” é inicialmente apresentada como uma categoria oposta à de “colonialidade do poder”. A decolonialidade é uma proposta útil, ao furar a suposição absoluta dos discursos acadêmicos e políticos, que sustentam as extensões coloniais.

Para o pensador Walter Mignolo (2007), é fundamental ao pensamento decolonial sua relação com as pluralidades das reivindicações indígenas, visto que seus pressupostos ontológicos são fundamentalmente anti-imperialistas e anticoloniais, principalmente ao não tratarem a terra como propriedade privada, ou como subsídio para a acumulação de capital e a manutenção exclusiva da colonialidade/capitalismo/neoliberalismo. Tanto os ameríndios como os povos das diásporas africanas, mantêm uma relação com a terra na qual [...] *El ritmo de las estaciones, la convivencia en y con el mundo natural: sol, luna, tierra, fertilidad, agua, runas (seres vivientes que en Occidente se describen como “seres humanos”) conviven en la armonía del “bien vivir”* (MIGNOLO, 2007: p. 38). O autor aponta que o capitalismo tenta transformar os corpos em mão de obra e a terra em território (propriedade individual) e que essa forma de pensar a vida se amplia em toda extensão do sistema-mundo. Nessa conjuntura, destaca a decolonialidade como uma resistência existente na perseverança desta relação chamada de “bem viver”, dado que nela se estabelece uma relação unidade com a natureza, com o corpo da terra.

O corpo pensado a partir do perspectivismo ameríndio não se separa do espaço em que existe, sendo assim, a territorialidade indígena não é um espaço de posse, que pode ser loteado, segmentado, transformado em mercadoria. Como podemos observar nas reivindicações das mulheres vinculadas ao movimento indígena no Brasil, sendo 2500 mulheres indígenas, de 130 etnias conjuntamente com cerca de 100 mil trabalhadoras rurais. Elas caminharam em Brasília e se organizaram em agosto de 2019, realizando a “I Marcha das Mulheres Indígenas”<sup>13</sup>, contando como lema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. demonstrando essa relação de unidade corpo-terra. Vejamos o que diz o manifesto assinado pelas mulheres de 130 etnias que participaram do evento:

Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa (MANIFESTO, 2019)

A partir deste ponto de vista e de outros ensinamentos produzidos fora da lógica colonial, a perspectiva decolonial trata-se de transferir a atenção para as existências epistêmicas, econômicas, materiais e espirituais de todas as *outras* formas de vida que escapam do domínio de pretensão hegemônica e de origem greco-romana. O giro decolonial para Mignolo (2007) é em si uma mudança paradigmática que requer um estado de devir<sup>14</sup>, da constante descolonização epistêmica em abertura ao pensamento pluriversal e não universal. Um pensamento decolonial deve articular de maneira

<sup>13</sup> O manifesto completo encontra-se disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/> Acesso em: 03/03/2020.

<sup>14</sup> Conceito utilizado pelos filósofos críticos Deleuze e Guattari (2012). O conceito considera a incompletude e a construção contínua dos seres. Esse devir se faz a partir do fluxo de relações que o ser experimenta.

dialógica outras modalidades econômicas, políticas e subjetivas, destacando como valioso o pensamento de culturas que são ativamente silenciadas pela pretensão hegemônica. Nesse sentido, a perspectiva decolonial é, conseqüentemente, uma escolha pela abertura às diversidades.

Para cumprir com tal função, é preciso ter consciência do conceito de interculturalidade. Por esta razão, cito aqui o entendimento exposto pela professora e linguista Catherine Walsh (2007), que analisa o significado da interculturalidade na América Latina, em especial no Equador. A professora considera que na construção de projetos sociais, culturais, políticos, éticos e epistêmicos, estes países deveriam se orientar rumo a uma descolonização e transformação. O pensamento da interculturalidade crítica é fundamental para construção do pensamento na América Latina. De acordo com Walsh (2007), existe uma necessidade constante de lidar com diversidades culturais e étnicas.

Por conseguinte, a interculturalidade é também um princípio chave para o projeto político de coalizão dos movimentos indígenas, na intenção de continuar “sacudindo” o sistema colonial e promovendo aberturas paradigmáticas e epistêmicas. Nesse sentido, Walsh aponta que o giro epistêmico decolonial ocorrerá a partir da interculturalidade, ao permitir que se articulem as particularidades das diversidades. O giro epistêmico, desta maneira, permite transgredir o hegemônico a partir da valorização das fronteiras e das diferenças. A linguista nos explica que, nas perspectivas indígenas em fronteira com as não indígenas, se elaboram saberes de maneira intercultural, estabelecendo o que a autora chama de “posicionamento crítico fronteiriço” (WALSH, 2007: p. 59). A partir de suas colaborações, é possível compreender que o pensamento intercultural conduz a possibilidade promover aberturas e conversas com outras lógicas. Conseqüentemente, ele solicita a existência de pluridiversidades. Nessa perspectiva, podemos pensar a decolonialidade como um movimento que requer mudanças paradigmáticas e epistemológicas.

O termo descolonização aparece nas obras do importante pensador crítico da colonialidade Franz Fanon [1961] (2001), tratando de uma ação que modifica fundamentalmente o ser e que não pode passar despercebida. Igualmente, a descolonização conduz a necessidade de um novo homem, uma nova linguagem, nesta trajetória, “a coisa” colonizada se transforma em Ser Humano em constante desenvolvimento de libertação. Nessa perspectiva, a descolonização é processo de desaprendizagem do que foi imposto pelo sistema colonial, para que seja possível reaprender a ser humano.

A forma de humanidade que está sendo reproduzida exponencialmente desde a colonização do continente, como alerta Ailton Krenak (2019), gera um estado de antropocentrismo, que desequilibra profundamente o ecossistema planetário. Os povos indígenas parecem ter em comum uma condição ecológica e sistêmica que não centraliza a existência em uma única espécie. O Antropoceno se transforma em um desequilíbrio fatal, esse *antropos* foi capaz de degradar o planeta ao ponto de consolidar mudanças geológicas tão severas que já são irreversíveis. O interesse pelas diversidades epistemológicas e ontológicas se origina na necessidade de encontrar outras configurações de ser e estar no mundo e, assim como solicitam Krenak e Aravena-Reyes (2018), encontrar outras formas, talvez menos nocivas para a Terra em relação ao atual modelo de dominação global.

Descolonizar, no entanto, não se trata de um processo linear e contínuo, mas sim de um movimento complexo e contraditório, de rupturas com as tentativas de se estabelecer um hegemônico, sendo simultaneamente movimentos de aprendizagem de novas e outras formas de vida e de desaprendizagem das formas de vida estabelecidas na colonialidade, que são reproduzidas impensadamente. No pensamento de Ailton Krenak (2020), percebemos constantemente o convite a essa (des) aprendizagem, um convite a deixar de agir e pensar da maneira automática, deixar de lado a ideia linear de “progresso” e “desenvolvimento” e passar a se envolver com a vida planetária.

Nesse sentido, a proposta da linguista é ampliar criticamente o termo descolonização. Na via de sua proposta, surge a ponderação do termo, uma vez que a autora não considera ser possível um estado de ausência colonial, como sugere o sufixo “des”. Entretanto, é possível, a partir do reconhecimento desta realidade, transformá-la. Dessa maneira, a grafia com destaque [de(s)colonialidade] sugere reconhecer criticamente o processo colonial, não negar sua existência, mas igualmente, não mais continuar sua existência no presente e criar/possibilitar outras formas de existir. A suspensão do (s), para além de uma característica da grafia, pretende um posicionamento ideológico. O pensamento de(s)colonial, para Walsh (2013), é aquele que reconhece e valoriza as diversidades dos saberes. Nele, os saberes populares e étnicos são vistos como grande riqueza e o fortalecimento desses saberes nos levam a descontinuar a violência epistêmica colonial, que nega e apaga esses saberes por meio da

invasão cultural-colonial-imperial. Portanto, para ocorrer um movimento de libertação é preciso negar as condições ontológicas existenciais que reproduzem o colonialismo.

Catherine Walsh (2013) enfatiza que precisamos estudar os processos de humanização, desumanização e re-humanização, e assim como Fanon (2001), não estudar “sobre” os condenados da terra, mas sim “com” os povos subalternizados. A partir da compreensão de que o sujeito colonizado, ele próprio interioriza e reproduz a colonialidade, a de(s)colonização deve promover a consciência sobre a reprodução destes processos, para assim descontinuí-los.

A proposta de se ampliar as subjetividades que Ailton Krenak (2019) apresenta é uma possibilidade de abertura a outros modos de vida possíveis. Provavelmente seja esta a razão pela qual o pensador cita constantemente em suas conferências as propostas de “Ecologia de Saberes” (2009) e as expressões teóricas formuladas pelo pensador português Boaventura de Souza Santos. Para ele, as Epistemologias do Sul atuam por meio de um conjunto de intervenções epistemológicas que resistem à opressão dos saberes a partir de um diálogo entre as diversas formas de conhecimento e, como destaca o autor, “a esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes” (SANTOS, 2009: p. 7).

Ao pensar criticamente a sociologia e a construção epistemológica, Santos (2009) abre espaço para debates teóricos que questionam a produção do conhecimento cientificista. Considerando o método crítico, o pensador se questiona sobre as consequências de qualquer pretensão de dominação cognitiva completa. O debate teórico que pretendo é, nesse sentido, uma análise dos agenciamentos que “fecham” o conhecimento e impossibilitam os diálogos epistêmicos, bem como a valorização e uma procura por possibilidades de abertura, investigando pensadores indígenas contemporâneos, como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Edson Kayapó, João Paulo Tukano, Cristine Takuá, Geni Núñez, entre outros. Estes pensadores contribuem diretamente para a elaboração de um pensamento filosófico que corrobora com a composição de uma ecologia entre os saberes em prol de uma ecologia planetária.

O epistemicídio ocorre, como declara Santos, a partir da exclusão de todas essas “outras” ontologias na produção do pensamento considerado "científico". Para além, o autor destaca que não é possível haver “epistemologias neutras e as que reclamam sê-lo são as menos neutras” (SANTOS, 2009: p. 7). Este é um ponto perspectivo convergente com a visão do educador brasileiro Paulo Freire, ao destacar: “Quem fala de neutralidade são precisamente os que temem perder o direito de usar sua ineutralidade a seu favor” (SANTOS, 1982: p. 77). O reconhecimento da parcialidade da ciência é fundamental para desconstruir a naturalização de uma hierarquia cultural promovida pela estética greco-romana, visto que ela confere à ciência a exclusividade na produção do conhecimento válido e o institucionalizou, fundando as universidades como centro de validação dos saberes e pareceres técnicos.

Desde então, passa a ser considerado superstição qualquer conhecimento que seja produzido fora de seus limites. Esses conhecimentos que surgem para além da produção científica ocidental são considerados por Santos (2009) como epistemologias do sul. O autor destaca que estes não se tratam, necessária e exclusivamente, de saberes produzidos no sul geográfico, apesar de haver uma grande correspondência nesse sentido, não se tratando de um lócus fundamentalmente geográfico, mas sim de um lócus epistêmico. Para além disso, essa percepção norte/sul não é estática, ela depende constantemente de seu contexto perspectivo. O fazer não monolítico é que Santos (2009) destaca como próprio da natureza da ecologia de saberes, ao se construir através de perguntas constantes e respostas incompletas.

Ao pensar a vida em suas dimensões coletivas, Santos (2009) demonstra que a dominação capitalista não é e nunca foi absoluta, uma vez que, simultaneamente ocorrem outras formas de existência que atuam como resistências e enfrentam a opressão vigente. Essas outras possibilidades de pensar e de significar a existência resistem mesmo perante os constantes ataques contra suas existências. Percebo que os perspectivismos ameríndios permitem certos deslocamentos epistêmicos que parecem ser muito interessantes para as propostas de(s)coloniais, bem como a da ecologia de saberes. Santos (2009) percebe o capitalismo global como um agenciamento cultural e civilizatório, que tomou proporções inéditas, se estendendo ao campo familiar, da temporalidade e inclusive espiritual, atuando como uma dominação cognitiva dos comportamentos e hábitos. Para Santos (2009), ocorre uma extensão do colonialismo ao capitalismo, nele, elas se estendem e se atualizam a colonialidade de poder e de saber.

O giro de(s)colonial tem se mostrado como um “girar de(s)colonial<sup>15</sup>”, por necessitar de um movimento dialético para seu desdobramento e atuação. O ato de se pensar criticamente tem sido para mim um movimento intelectual e existencial, que ocorre em constante fluxo, necessariamente a partir de relações dinâmicas de abertura. De acordo com o sociólogo crítico Boaventura de Souza Santos (2012), quando uma lógica que se pretende única, ela produz monocultura. E essa lógica, a da monocultura, necrosa os ecossistemas, como descreve a psicanalista Suely Rolnik (2019).

Considerando estas referências, buscamos nos aproximar de uma abordagem metodológica na qual os conceitos são escolhidos a partir de sua possibilidade de abertura e de troca, bem como levando em conta o contexto epistêmico da produção desses pensamentos. O *bem-viver*, proposto pelos povos indígenas tem se mostrado uma perspectiva ativa que converge diretamente com a de(s)colonização das corporeidades. Ele também nos convida a profundas mudanças de hábitos, éticas e estéticas, que são necessárias e emergenciais para a continuidade da existência e do existir no planeta terra atualmente.

O pensamento de(s)colonial requer um posicionamento de libertação dos esquemas rígidos, que subverta esse controle que limita os corpos, os espaços e suas relações. Essa reivindicação por significar as próprias existências é o que move esse girar epistêmico, na procura por dinâmicas harmoniosas com a existência. Para pensar de modo de(s)colonial, podemos igualmente considerar as reflexões de pensadores críticos internos da lógica ocidental, que atuam como “rotas de fuga” da modernidade. A exemplo de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992) que, ao pensarem a relação entre corpo e espaço, destacam precisamente a impossibilidade da separação entre esses dois entendimentos e consideram os espaços como agenciamentos que produzem diretamente as materialidades, significações e sensações abstratas nos corpos. O espaço na colonialidade tende a produzir corpos que se encontram ligados a um mundo técnico-científico, engajados com o crescimento frenético que intenciona a lógica capitalista e utilitária como observamos em Foucault (1987) e Krenak (2020), ao criticarem a lógica utilitarista que se estende ao corpo.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992) também abordam a ideia da emergência da consolidação da ecosofia, que seria a retomada de relações ecológicas com a existência. Félix Guattari (1990) elabora inclusive a ideia da existência de três ecologias (a do meio ambiente, a das relações sociais, e da subjetividade humana), demonstrando a relevância de furar os discursos hierárquicos e produzir discursos ecológicos. Uma relação sistemicamente ecológica é a condição ontológica das experiências de vida dos povos indígenas e, como já foi demonstrado, essa centralização hierárquica do eu, bem como a separação entre o eu cultural e a natureza, é uma condição existencial recente e oriunda da modernidade.

Por sua vez, Ailton Krenak (2019) provoca constantemente um outro termo que tem despertado profundamente meu interesse, tanto para investigar as corporalidades indígenas, quanto para me abrir a uma metodologia de(s)colonial: a ideia de sujeito coletivo. Essa proposta existencial desloca e descentraliza o sujeito individual, nos abrindo possibilidades para relações ecológicas. Portanto, é possível afirmar que a dominação do sujeito individual sob a natureza tem justificado as relações de exploração na sociedade atual.

## **Descentralizando o eu na pesquisa de(s)colonial**

As propostas contextuais apresentadas introduzem brevemente ao cenário teórico que estou elaborando esse relato. Reparo que na perspectiva de(s)colonial, ao pretender romper as dicotomias, depara-se constantemente frente a paradoxos. Ao mesmo tempo que a contextualização e demarcação do ‘eu’ são fundamentais para escapar das “epistemologias neutras” que nos alerta Santos (2009), essa demarcação do ‘eu’ é por si profundamente colonial e moderna. Como demonstra o pensador Danilo Patzdorf (2017), o corpo individuado, moderno, ocidental, que se crê separado de seu entorno, é a expressão máxima da projeção antropomórfica, é a estrutura que forja a recente noção de indivíduo. A noção de corpo praticada no ocidente carrega consigo uma noção de “corpo próprio”, o corpo como uma “propriedade de si”, exatamente como ocorre a partir do cerceamento da terra que passou a

---

<sup>15</sup> Assim como a ideia de devir (Deleuze e Guattari), ou a ideia de metamorfose (Viveiros de Castro) não se trata de ir de um ponto A para um ponto B, mas sim de um contínuo transitar.

pertencer ao latifundiário. Na modernidade, ocorre tanto cerceamento e a privatização da terra, como o cerceamento e a privatização do corpo.

Neste fazer metodológico, o “eu” não é universal, mas tão pouco o eu pode ser individual. A existência de um “eu” apartado dos ecossistemas é inconcebível tanto no pensamento crítico elaborado a partir dos pensadores de países de histórico colonial como no pensamento indígena. Podemos ver mais atentamente essas relações de continuidade e extensão entre as diversas formas de existência entre os povos ameríndios a partir do olhar do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996).

Nesse sentido, o perspectivismo é uma das principais contribuições antropológicas que Viveiros (1996) apresenta para pensarmos com as sociedades indígenas. Estas sociedades apresentam muitas diversidades entre si, mas em suas diversas ontologias, estão presentes constantemente, o reconhecimento de diversas esferas da vida, a vida dos peixes, das plantas, dos rios, dos seres (traduzidos ao nosso idioma) como seres espirituais, todas essas formas de vida existem e são consideradas enquanto tal. Para além dessa cosmovisão, nessas sociedades, recorrentemente encontramos o fenômeno do xamanismo, no qual o xamã é o ser que ocupa um lugar de ação diplomática e cosmopolítica entre as diversas esferas da existência, por serem capazes de transitar entre as perspectivas através de metamorfoses, de serem vistos como pertencentes a essas outras perspectivas (TAYLOR; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Como demonstra a pensadora Cernicchiaro (2013) na literatura, o ato de escrever e o ato de ler podem analogamente realizar uma espécie de abertura e troca entre os pontos de vista. O texto de Taylor e Viveiros de Castro (2019), por exemplo, nos permite, enquanto leitores, experimentar e realizar exercícios epistêmicos que nos deslocam do lugar fixo do eu.

Estes deslocamentos nos fazem re-pensar a humanidade, ou como diz Ailton Krenak (2019), as humanidades, não mais como um único bloco monolítico, mas sim como coletivos que coabitam ecossistemas e existem a partir de diversas linguagens em relação com o viver. A existência passa a ser entendida como resultante de constantes articulações entre as diversidades, sendo viver necessariamente com-viver. A ideia de *sujeito coletivo* é constantemente provocada por Ailton Krenak (2019), essa proposição me direciona o olhar para uma forma de ser descentralizada do “eu” e em ecologia com as teias de relações e com os seres vivos. Os sujeitos coletivos indígenas se relacionam intimamente com o que foi dicotomicamente chamado de natureza pela lógica ocidental, indígenas consideram em suas ecologias relacionais as montanhas, os rios, como “parentes”, partes constituintes daquela sociedade. o caso dos povos Krenak, por exemplo, em que o rio Watu<sup>16</sup> (rio doce) é considerado o avô dos Krenak. Estes mesmos “seres” são chamados pela sociedade ocidental de “acidentes geográficos”.

Na via desta cosmovisão, como demonstram Krenak e Aravena-Reyes (2018), a ampliação da consideração subjetiva realizada pelos indígenas estendem as relações de cuidado para com essa instância chamada de “natureza”. As escolhas coletivas desses povos são realizadas em função da manutenção da vida. No entanto, atualmente, todas as humanidades estão vivenciando um momento geológico comum, Ailton Krenak (2019) nos alerta que o antropocentrismo da sociedade moderna elabora uma condição que pode ser comparada a imagem de um barco afundando e todas as sociedades estão afundando junto, mas, evidentemente, em locais e contexto diferentes. Para o pensador, o antropoceno é um caos ecológico que elege o ser-humano moderno como o *top* da evolução. Como denunciam Ailton Krenak (2020) e Suley Rolink (2019), ao evocarem o termo necrocapitalismo, a principal ação exercida por esse sujeito individual e forjado no inconsciente capitalístico, é predar o mundo enquanto mercadoria.

Estamos todos no mesmo barco, o sujeito individual da sociedade colonial demarca orgulhosamente sua condição de sujeito livre, merecedor de suas genialidades, que tem escolhas próprias. Esse discurso ia de certa forma bem, principalmente para a classe média burguesa e moderna. No entanto, ele isola o contato entre as ditas “camadas sociais”, reafirma os mitos meritocratas e desresponsabilizam as instâncias coletivas da sociedade, dando abertura a uma lógica neoliberal. A intensificação do “eu individual e narcísico” enfraquece conseqüentemente as formações coletivas, já que, preocupado com sua subsistência, o “eu” transformado em mão de obra industrial, (ou em dados e

---

<sup>16</sup> Atualmente os Krenak consideram que o rio está em “coma”. Após diversos rompimentos de barragens da empresa Vale do Rio Doce, que despejaram sobre o rio toneladas de lama e ferro, matando diversas pessoas e prejudicando profundamente o ecossistema do rio.

mercadorias digitais), “não tendo tempo” para empreendimentos coletivos ou ações coletivas. Como demonstra Federici (2019), as coletividades camponesas foram destruídas massivamente na transição feudal enquanto estratégia de dominação e controle das formas de vida. Os sujeitos apartados da terra e da coletividade precisam do capital e do salário para garantirem sua subsistência.

No atual momento da investigação sobre o entendimento da corporalidade nos pensamentos indígenas contemporâneos, me deparo com a tensão fundamental entre sujeito individual e sujeito coletivo. Essa tensão é igualmente pertinente para se pensar o fazer de(s)colonial enquanto método investigativo. Qual deve ser o posicionamento de uma investigação que propõe mobilizar o pensamento de uma maneira de(s)colonial? A principal provocação desse girar epistemológico é se abrir para cosmovisões que operem fora da lógica moderna, de modo a participar de uma “desobediência epistêmica” como destaca Walter Mignolo (2008).

Assisti recentemente a uma aula do professor Edson Kayapó<sup>17</sup> e ele trouxe, entre outros, o conceito de *escuta*. Destaco que saber escutar parece uma ação muito importante em um posicionamento que se pretende de(s)colonial. A abertura é o ponto fundamental para um relacionamento dialógico e uma escuta sincera é um sinal de abertura às diversidades. Outro conceito que o professor trouxe foi o de *respeito*, falando sobre o *hábito do respeito*. O respeito parece ser uma máxima presente relações de entre as diversas esferas da vida presentes nas cosmogonias indígenas, o respeito com os espíritos da natureza, o respeito com os animais e inclusive o respeito para com seus inimigos, na fala de Edson parece inconcebível uma relação que não parta do respeito. A de(s)colonialidade nesse sentido, realizada a partir da academia (que é um ambiente colonial), se coloca na posição de escutar e se abrir aos conhecimentos produzidos, principalmente, mas não somente a partir da oralidade e dos diversos saberes oriundos dos povos indígenas contemporâneo. O professor refere-se também ao termo, *interculturalidade crítica*, também apresentado como estratégia de(s)colonial pela professora Catarina Walsh (2008).

O posicionamento epistêmico que pretendo abordar parte deste corpo em suas vivências, mas o que essa pesquisa tem me feito atentar é que o corpo em si não se trata de um posicionamento fixo. O corpo é aberto, poroso, repleto de orifícios, é mutável e este necessariamente se inter-relaciona com tudo que o cerca. O corpo fixo e o sujeito individual são advindos das correntes epistêmicas de Descartes e Kant, como demonstra o professor João de Barros (2018). No entanto, pensadores críticos da indústria cultural percebem um furo fundamental na ideia de sujeito autônomo, livre que decide por si suas ações. Por sua vez, os filósofos do século XX, Adorno e Horkheimer evidenciam em suas obras como a mídia e a dominação estética interferem diretamente na construção das “escolhas” destes tais “sujeitos individuais”, demonstrando a ficção existente por trás desta ideia de liberdade individual.

Por conseguinte, a ideia de corpo se associa maquinalmente ao conceito de utilidade, funcionando como agente do necrocapitalismo [Suely Rolnik, (2019)] e da necropolítica [Achille Mbembe, (2018)], deixando morrer (material e simbolicamente) os que se encontram fora desta lógica utilitarista. O corpo inserido no colonialismo é um espaço de dominação em que se exerce a disciplina como ferramenta fundamental ao desenvolvimento econômico e financeiro. Para tal, o corpo perde sua dimensão existencial e passa a experimentar o processo que o pensador italiano Giorgio Agamben (2007) chama de “vida nua”.

No corpo, se materializam os conflitos de poder e disputas culturais e epistêmicas. A sociedade disciplinar retira do corpo qualquer possibilidade de agência criativa, o corpo como máquina, o corpo disciplinado, ele apenas obedece ao pensar e não se exerce no mundo. Como podemos ver com a psicanalista Suely Rolnik (2019), o corpo e o território, a propriedade privada, a capitalização das forças vitais, estão aumentando em escalas exponenciais na contemporaneidade. As formas de controle se reconfiguram e se atualizam, mas se mantém, obtendo o controle e a dominação sobre os corpos e os territórios, essas materialidades nas quais os discursos disputam valor de significação.

O eu moderno fragmentado, assim como o antropocentrismo consequente dessa fratura, estão se tornando cada vez mais insustentáveis. Mas diferentemente dos povos indígenas originários, os descendentes de colonizadores e os corpos urbanizados parecem não apresentar possibilidade de pertencimento a uma identidade coletiva. Surge uma crise indenitória inevitável. O pensador Danilo Patzdorf, enquanto pensador da corporalidade reticular presente no mundo em rede, destaca que a

---

<sup>17</sup> Professor indígena Edson Machado de Brito, doutor em Educação: História, Política e Sociedade. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0433710450942228>.



história do corpo e das identidades culturais são um curso contínuo de crises sendo que “[...] o corpo atravessou múltiplas crises ao longo da história, podemos afirmar que a história do corpo é a história da sua crise” (PATZDORF, 2007: p. 26). No corpo se inscrevem as tensões e fronteiras desses cerceamentos do “eu” que opera a modernidade.

Eu reproduzo e critico os discursos que estão à minha volta, eu me modifico com cada leitura e com as aulas que venho participando, eu me construo enquanto construo essa pesquisa. Esse corpo se modifica a partir de mudanças de hábitos, alimentares, de ambiente, engorda e emagrece, se torna mais forte, mais elástico, se fratura e se recompõe, mas de alguma forma continua. O que continua? O que define esse corpo?

Como destacado anteriormente, no pensamento dos franceses Deleuze e Guattari (1992) em uma visão pós-estruturalista do corpo, percebe que esse se estende e conecta ao meio e não sendo possível descrevê-lo ou observá-lo isoladamente. E, nesses contextos, as ideias de descontinuidade e ambiguidade encontram-se continuamente presente, os movimentos de devir apresentam caráter processual de contínuos processos (territorialização- desterritorialização- reterritorialização) presentes na contemporaneidade. Esses processos se acentuam principalmente frente ao avanço da digitalização dos corpos, o que nos conduz à noção de corporalidade reticular, como podemos observar em Danilo Patzdorf (2017). Essa proposta elabora um corpo descentralizado de uma única matriz material. Será que esse descentramento pode também se estender e contribuir com a desestabilização do “eu” individual que foi construído pela narrativa colonial? Ou será que o neoliberalismo irá utilizar as redes reticulares para fortalecer o mito do indivíduo? Será que a desestabilização e descentralização do eu colonial é possível? Será que é necessária? A quem interessa? A quem desinteressa?

Preciso lançar essas indagações para esse corpo que escreve, preciso me colocar em um espaço de fronteira entre o individual e coletivo, sendo esse um corpo necessariamente dialético. Preciso investigar em mim pontos de abertura que estabelecem essas ligações, essas pontes e permitem transições e também reconhecer os esquemas mentais, epistêmicos e corporais que reforçam esses muros.

## **Considerações Finais**

A partir do contato com as filosofias indígenas e com os pensamentos cosmogônicos oriundos de xamãs, artistas e pensadores indígenas, me interessei em saber quais são suas palavras e impressões sobre a significação de corporalidade. Como os pensadores indígenas contemporâneos podem contribuir ao pensamento de(s)colonial? E como o pensamento de(s)colonial pode contribuir com a construção de uma interculturalidade crítica e uma coalizão indígena e não indígena? É possível formar movimentos de resistência frente ao avanço da dessensibilização e mercantilização dos corpos?

A de(s)colonialidade enquanto perspectiva teórico-metodológica tem sido muito interessante e continuamente paradoxal. Será que é mesmo possível produzir de(s)colonialidade a partir da academia? Será que trazer esses pensamentos e estruturá-los em dissertações e teses amplia de fato o debate, ou será que apenas se produz mais uma forma de extrativismo? Outra questão que vem mobilizando o meu pensamento é como transpor a universidade, como essas pesquisas irão trazer algum retorno a esses povos? Povos que atualmente vivem marginalizados, sendo que muitos deles passam fome entre outras necessidades. Os Yanomami, por exemplo, seguem na luta contra o garimpo e, atualmente, existe o agravante do desvio de vacinas em meio à crise sanitária. Os Mbya-Gurani, localizados na cidade de Palhoça em Santa Catarina, continuam lutando diariamente pelo reconhecimento de seus territórios e atualmente muitos deles passam fome com a drástica queda da venda de artesanatos. E esses não são de modo algum apenas casos isolados, casos como estes se estendem por todo o território nacional. Como fazer uma pesquisa ética frente ao total desgoverno e caos social que enfrentamos atualmente?

No entanto, se considerarmos a teoria também enquanto uma prática e reconhecermos a potência ativa que existe na construção dos discursos, poderemos considerar a perspectiva teórico-metodológica de(s)colonial como extremamente potente para realizar a resistência. Esse fazer requer o reconhecimento da colonialidade introjetada e o descentramento do eu individual absoluto. Conjuntamente, a valorização dos saberes oriundos de outras matrizes culturais que se encontrem fora da centralidade acadêmica. Portanto, para colocar em voga a opção de(s)colonial, é preciso uma

ampliação dialógica pautada na escuta e no respeito, em abertura às dinâmicas ecológicas e de incompletude do ser.

Percebo que ainda estou engatinhando nesse fazer de(s)colonial, em minhas referências ainda não circulam muito as palavras indígenas, talvez o embrião da ideia já se possa sentir, mas a forma de pensar e articular ainda se encontra muito formatada. Preciso aprender com estes professores e professoras indígenas a me expressar de modo desobediente para descontinuar o pensamento colonial a partir de seu interior.

## Referências

Acosta, A. (2016). O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante.

Aravena-Reyes, J.; Krenak, A (2018). O cuidado como base epistemológica da produção técnica do antropoceno. Revista Epistemologias do Sul, v. 2, n. 1, 129-163.

Barros, J. (2018). Nascimento e descentramento do sujeito moderno. Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação, v. 18, n. 2, 107-121.

Castro, E. V. (2017). Reprodução de aula pública: Os involuntários da pátria. Aracê-direitos humanos em revista, v. 4, n. 5, 187-193.

\_\_\_\_\_. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana, v. 2, n. 2, 115-144.

Cernicchiaro, A. C. (2013). Perspectivismo literário e netonia: axolotl e outras zoobiografias. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1992). Espaço e corporeidade. In: Caosmose: Um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 153-165.

\_\_\_\_\_. (2012). Trad. Suely Rolnik. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. São Paulo: Editora 34.

Fanon, F. (1968). Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Federici, S. (2019). Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante Editora.

Foucault, M. (1996). A ordem do discurso. São Paulo: Editora Edições Loyola.

Guattari, F. (1990). As três ecologias. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Editoria Papirus. Ed. 11.

Kopenawa, D.; Albert, B. (2019). A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Editora Companhia das Letras.

Krenak, A. (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (2020). A vida não é útil. São Paulo: Companhia das letras.

\_\_\_\_\_. (2018) Ecologia Política. Ethnoscientia, v. 3, n. 2.

Mbembe, A. (2016). Necropolítica. Arte & Ensaios. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, 123-151

Mignolo, W. D. (2005). A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 33-48.

\_\_\_\_\_. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade*, v. 34, 287-324.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO: Buenos Aires, 227-278.

Rama, A. (1983). *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Angel Rama.

Rolnik, S. (2019). *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: N-1 Edições.

Santos, B. De S.; Meneses, M. P. (2010). Epistemologias do sul. In: *Epistemologias do Sul*. 637-637.

Taylor, A. C.; Castro, E. V. De. (2019). Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3, 769-818.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula rasa*, n. 9, 131-152.

\_\_\_\_\_. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

## La construction du narrateur de *L'arbre des mots* (2004) : colonisation et décolonisation symbolique sous le vestige de la destruction

Jozelma de Oliveira Ramos (Universidade Federal do Mato Grosso)

Dans le livre *L'arbre des mots* (2004), de l'auteur Teolinda Gersão, la protagoniste, Gita, raconte son histoire et celle de sa famille de blancs qui habitent à Lourenço Marques (Mozambique). Au début du récit, le personnage Gita, en parlant de son enfance, démontre une identification plus étroite avec sa nourrice Loia qu'avec sa mère Amélia et cela devient un conflit social très profond dans le récit. Mais, ce conflit a surtout pour origine des arrangements sociaux de hiérarchisation présents dans cette société décrite par Gersão.

En effet, dans l'histoire raconté par Gita, le conflit qui est mis en évidence est sa relation par rapport à sa mère, Amélia, qui a quitté le Portugal – où elle a été exploitée par sa famille – pour habiter en Afrique, au Mozambique, pour se marier avec Laureano, père de la protagoniste. Dans ce pays africain, Amélia vivra une frustration intense, puisque son mari n'a pas été capable de lui donner une vie de riche et, plus tard, cela deviendra la raison de l'éloignement entre Gita et Amélia.

Pourtant, à la fin du récit, Gita prend aussi la décision de vivre au Portugal, avec sa famille de là-bas, dans un mouvement presque circulaire de retour, en répétant le destin maternel. C'est pourquoi on peut dire que la relation entre Gita et sa mère est, à la fois, de rejet et d'identification puisqu'elle bascule entre le rejet et l'empathie par rapport à Amélia.

Dans ce sens, le processus de contamination narrative et des relations de pouvoir est approfondi sous le signe d'une mémoire qui apporte les vestiges d'une destruction tant familiale que sociale. Tout cela survient dans le mouvement interpersonnel de colonisation et décolonisation symbolique entre les sujets mis en scène. Voyons, alors, une scène énonciative de cette œuvre de Gersão pour débiter la discussion ici proposée.

C'est peut-être là que les rêves ont commencé- je marchais dans les bois avec Lóia et soudain, elle disparaissait sur un sentier, se perdait au milieu de l'herbe. Loóíiaaa, je l'ai appelée, courant derrière elle (...) Ne pars pas, je lui dis le matin en la serrant contre moi. Jamais, jamais. Ne pleure pas, dit-elle. Ne pleure pas, non. Elle s'assied sur le sol à côté de moi, et me fait une poupée en chiffon, avec deux gestes rapides des mains - lambeaux détachés, restes détachés de la couture d'Amélie, boutons et anneaux, crochets et perles ramassés du plancher, Tout d'un coup, ensemble, en une seule figure. Je suis fascinée par ses doigts, comme par magie, et je regarde la poupée avec émerveillement, parce qu'elle me semble mystérieuse. Un fil relie les morceaux, invisible mais si fort qu'il en fait quelque chose de presque vivant. Et c'est arrivé sous mes yeux, elle est apparue, presque de nulle part. Je l'ai vue. (GERSÃO, 2004, p.28 – p.29 – traduction libre)<sup>1</sup>

Tout d'abord, dans ce moment du récit, ce sont les mémoires d'enfance du narrateur, Gita, qui sont mises en évidence. Principalement, par rapport à sa proximité avec la nourrice Loia et son éloignement d'avec sa mère, Amélia. À partir de cela, le narrateur est construit par Gersão, en rétrospectif, à travers le discours lacunaire et entrecoupé des mémoires d'enfance de cette protagoniste. Cependant, d'après la scène énonciative ci-dessus, ces mémoires sont marquées par le signe du trauma et de l'abandon : « Loóíiaaa, je l'ai appelée, courant derrière elle (...) Ne pars pas,

---

<sup>1</sup> Foi talvez aí que começaram os sonhos - eu ia pelo mato com Lóia e de repente ela desaparecia por um carroiro, perdia-se no meio do capim. Lóóíiaaaa, chamei, correndo atrás (...) Não te vás embora, digo-lhe de manhã abraçando-a. Nunca, nunca. Não chora, diz ela. Não chora, não. Senta-se no chão ao meu lado, e faz-me uma boneca de trapo, com dois gestos rápidos das mãos - farrapos soltos, sobras desconexas da costura de Amélia, botões e argolas, colchetes e missangas apanhados do soalho, de repente juntos, numa figura inteira. Sigo fascinada os seus dedos, como num passe de mágica, e olho a boneca com assombro, porque ela me parece misteriosa. Um fio une os pedaços, invisível mas tão forte que a transforma numa coisa quase viva. E isso aconteceu diante dos meus olhos, ela surgiu, quase do nada. Eu vi. (GERSÃO, 2004, p.28 – p.29)

je lui dis le matin en la serrant contre moi. Jamais, jamais. » (GERSÃO, 2004, p.28 – traduction libre)<sup>2</sup>

Ainsi dans le discours du rêve d'enfance, dans lequel se configure, à ce moment du récit, le narrateur, Gita, il existe une dichotomie entre le « contenu latent » et le « contenu manifeste » selon la conception freudienne de l'interprétation des rêves – ce qui révèle et ce qui est censuré par le désir. Dans le cas de la scène citée ci-dessus, cette protagoniste manifeste dans le rêve, le désir caché du besoin de la présence de la figure maternelle. Freud, par exemple, en parlant de son propre rêve avec la figure maternelle, démontrera que

Le scénario qu'il (Freud) expose là, c'est celui dont il s'est souvenu consciemment, une fois réveillé, et qu'il nommera « contenu manifeste » du rêve par opposition au « contenu latent », celui qui est dissimulé dans le rêve, et qui recèle les véritables « pensées du rêve », des désirs ou des pulsions refoulées parce que jugées indésirables ou menaçantes, mais qui veulent quand même se faire entendre ; elles doivent donc se travestir pour passer la censure. (MULLER, 2019, p.115 – 116)

Certainement, la peur de subir l'abandon de la nourrice noire, révélée dans le rêve de Gita, pointe, entre autres choses, vers les vestiges du trauma qui annoncent la rupture familiale de la protagoniste. Le narrateur se constitue, ainsi, comme un énonciateur qui parle sous le signe du fragment, en laissant toujours latentes les fractures présentes dans les sujets et dans le monde mis en scène par Gersão. Autre facteur important, dans la scène énonciative en question, c'est que les images révélées par le rêve de la protagoniste, à mi-chemin entre le rêve et le cauchemar de l'abandon, sont accompagnées de la fabrication du « pouvoir de création » de la noire, Loia : « (...) Je suis fascinée par ses doigts, comme par magie, et je regarde la poupée avec émerveillement, parce qu'elle me semble mystérieuse »<sup>3</sup> (GERSÃO, 2004, p.29 – traduction libre)

Comme on le voit, l'image de la fabrication de la « poupée de chiffon » à partir des « restes détachés de la couture d'Amélia » révèle, au-delà de la rupture familiale remémorée par le narrateur, Gita, les vestiges de la (de)construction de l'univers affectif et maternel de cette protagoniste. En fait, c'est la nourrice noire qui reconstruit, à partir des restes du travail d'Amélia, ce noyau maternel affectif de Gita. Comme dans la forme épique de Bertolt Brecht par rapport à la construction du journal de guerre, selon pointé par Didi-Huberman<sup>4</sup>, dans l'élaboration de ce discours sur les vestiges qui constitue le narrateur et ses interlocuteurs, l'auteur de *L'arbre des mots* (2004) démontre que « (...) le montage des scènes s'attache moins aux épisodes [...] qu'aux réseaux de relations [...] qui se cachent derrière des événements »<sup>5</sup> (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.58 - adapté).

On peut dire, donc, que la fabrication de la poupée est une forme d'art qui métaphorise, entre autres choses, la complexité des relations mises en scène dans le récit de Gersão. C'est pourquoi, le narrateur, en même temps qu'il construit comme une reconstitution des mémoires lacunaires qui le traversent – que ce soit sa mémoire ou celle d'autres personnages du récit, comme celle d'Amélia – resignifie aussi des lieux sociaux, comme, par exemple, celui de la nourrice noire, parmi les fragments de mémoire du narrateur.

Dans cette perspective de donner un nouveau sens aux lieux sociaux, dans les mémoires entrecoupées de l'enfance, on peut dire qu'il se produit un processus mutuel de « décolonisation symbolique » entre les personnages Gita et Loia. En considérant que, dans l'horizon de fabulation de Gita, Loia occupe la place de la figure maternelle au lieu d'être, simplement, la femme de ménage ou la nourrice. C'est aussi Loia qui « restaure » l'équilibre psychologique et affectif de l'univers en destruction dans lequel vit la protagoniste, Gita.

<sup>2</sup>Lóóóíiaaa, chamei, correndo atrás (...) Não te vás embora, digo-lhe de manhã abraçando-a. Nunca, nunca.” (GERSÃO, 2004, p.28)

<sup>3</sup>Eu [Gita] Sigo fascinada os seus dedos, como num passe de mágica, e olho a boneca com assombro, porque ela me parece misteriosa. (...) (GERSÃO, 2004, p.29)

<sup>4</sup>A adoção, por Bertolt Brecht, da forma épica (...). Heurística da montagem, observação pela montagem: se o Journal de travail põe juntos um epigrama antigo e uma fotografia de granadas de mão, se o ABC de la guerre justapõe retratos de dignatários nazistas e imagens de restos destruídos pela metade, é que a forma épica, no sentido de Brecht, não se contenta em seguir os acontecimentos da guerra tomados na cronologia de seu desenvolvimento. (DIDI HUBERMAN, 2017, p.58)

<sup>5</sup>“(...) a montagem das cenas prende-se menos aos episódios (...) que à rede de relações (...) que se oculta por trás dos acontecimentos (...)” (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.58 - adaptado).

Ce fait est métaphorisé dans la scène énonciative citée, au moment où la nourrice fabrique la poupée avec les restes de couture d'Amélia : « (...) et me fait une poupée en chiffon, avec deux gestes rapides des mains lambeaux détachés, restes détachés de la couture (...) »<sup>6</sup> (GERSÃO, 2004, p.28 – traduction libre). Ainsi, Gita et Loia essaient de se « décoloniser » mutuellement, à travers l'art, la création et des lieux sociaux oppressifs dans lesquels elles se trouvent, même si cela se produit au plan de fabulation et du désir du narrateur.

Par conséquent, les relations de domination symbolique exposées dans le récit de Gersão, au-delà des questions affectives interpersonnelles entre les personnages, réverbèrent le contexte socio-politique du récit. Cela parce que, comme on le sait, le récit raconte l'histoire d'une famille de blancs – dont le narrateur, Gita, fait partie – en Afrique, à la veille du mouvement d'indépendance du Mozambique. Ainsi, nous ne pouvons pas nier les tensions dichotomiques qui se développent entre, par exemple, noirs / blancs ; Portugal / Mozambique et colonisateurs / colonisés.

Ces dichotomies dévoilent, à travers le discours polyphonique qui constitue le narrateur, les lacunes socio-politiques et économiques qui régissent les relations sociales entre les individus qui appartiennent au récit proposé par Gersão. Effectivement, dans le monde du livre, les personnages se modifient et se contaminent, en faisant retentir les préjugés qui les dominent et conduisent leurs relations interpersonnelles aux processus de colonisation et de décolonisation symbolique, comme nous avons vu ici. Toujours d'après ces processus, voyons une autre scène énonciative de *L'arbre de mots* (2004) :

Je vais dans la cour derrière Loia, en posant les pieds sur ses traces. Là où tu vas, j'irai aussi, ce que tu fais, je veux le faire aussi. Même quelque chose d'aussi incroyable, je le ferai. Je le jure, je le jure. Une poupée vivante, je le ferai. Et si quelqu'un la coupe en morceaux, je la recouds avec une aiguille et du fil, et elle redevient entière. Et soudain, je suis si heureux et si fort que j'ose inventer l'histoire d'un enfant mort : quelqu'un, pas animal, pas un esprit, quelqu'un qui n'est personne parce qu'il n'est qu'une bouche, dévore un enfant et le coupe en morceaux. Loia prend les morceaux et l'enfant coupé se retrouve entier, comme la lune coupée ressuscite, comme le coq mort chanta à nouveau dans le jardin. Je la vois nettement devant moi, l'enfant coupée - les mains, les pieds, la tête, le corps en morceaux, le sang comme une rivière. Quiconque se rapprocherait serait couvert de sang jusqu'aux chevilles. Au milieu de tout cela, il y a un couteau. Il s'est détaché de la main de quelqu'un et ne se reposera plus jamais dans la même main. Et tout à coup, il y a une rivière qui l'emporte. Tu as de la place pour moi là où tu vis ? Je demande, assis la Lô de tissu à côté de la vraie. Elle ouvre un large sourire, attache le foulard, avec un nœud, autour de la tête : J'ai. Oui, c'est peut-être là que commençaient les rêves et les images qui m'assaillaient et semblaient aussi des rêves, même si je ne fermais pas les yeux et ne dormais pas, peut-être cela est l'origine de la peur du sommeil (...). (GERSÃO, 2004, p.29-30)<sup>7</sup>

Comme on le voit, dans cette scène, il existe un jeu entre les figures de la « poupée vivante » et l'image que le narrateur fait sur soi-même, dans la confluence de l'image de « l'enfant qui est emporté par la rivière » et de celle qui souhaite habiter avec la nourrice noire : Je la vois nettement devant moi, l'enfant coupée - les mains, les pieds, la tête, le corps en morceaux, le sang comme une rivière [...] Et tout à coup, il y a une rivière qui l'emporte. Tu as de la place pour moi là où tu vis »<sup>8</sup>(GERSÃO,2004, p.29 – traduction libre).

<sup>6</sup>“(...) faz-me uma boneca de trapo, com dois gestos rápidos das mãos - farrapos soltos, sobras desconexas da costura de Amélia” (GERSÃO, 2004, p.28).

<sup>7</sup>Avanço no quintal atrás de Lóia, pousando os pés nas suas pegadas. Onde tu fores irei também, o que tu fazes, quero fazer também. Mesmo algo assim espantoso eu farei. Juro, juro. Uma boneca viva, eu farei. E se alguém a cortar em pedaços eu coso-a com agulha e linha e ela fica outra vez inteira. E de súbito sou tão feliz e tão forte que ousou inventar a história de uma criança morta: Alguém, não animal, não um espírito, alguém que não é ninguém porque é apenas uma boca, devora uma criança e corta-a em pedaços. Lóia pega nos pedaços e a criança cortada fica outra vez inteira, como a lua cortada ressuscita, como o galo morto cantou outra vez no quintal. Vejo-a nitidamente minha frente, à criança cortada - as mãos, os pés, a cabeça, o corpo em pedaços, o sangue como um rio. Quem chegasse perto ficaria coberto de sangue até aos tornozelos. No meio de tudo isso anda uma faca. Soltou-se da mão de alguém e nunca mais se recolherá na mesma mão. E de repente há um rio que a leva. Tens lugar para mim, lá onde moras? pergunto, sentando a Lô de pano ao lado da verdadeira. Ela abre um sorriso largo, amarra o lenço, com um nó, em volta da cabeça: Eu tem. Sim, talvez fosse aí que começavam os sonhos e as imagens que me assaltavam e pareciam também sonhos, embora eu não fechasse os olhos nem dormisse, talvez datasse também daí o medo de adormecer (...). (GERSÃO, 2004, p.29-30)

<sup>8</sup>Vejo-a nitidamente à minha frente, à criança cortada - as mãos, os pés, a cabeça, o corpo em pedaços, o sangue como um rio(...) E de repente há um rio que a leva. Tens lugar para mim, lá onde moras?” (GERSÃO,2004, p.29).

Dans ce sens, bien que le présent article ne se consacre pas à la théorie de la psychanalyse, il est important de souligner dans la scène ci-dessus, selon la théorie développée dans les travaux de Jacques Lacan, ce qui peut être appelé « l'angoisse du corps divisé » ou « corps morcelé ». Dans cette perspective, voyons l'analyse que Palmier (1997) fait de « l'étape du miroir » décrite par Jacques Lacan comme le processus de formation de la subjectivité de l'individu dans l'enfance :

Il faut donc admettre que l'unité du corps n'est pas une donnée primitive, mais le terme d'une longue conquête. C'est l'angoisse du corps divisé (corps morcelé), au contraire, qui semble être initiale. La fonction du miroir et de l'étape qui lui est liée consistera à mettre fin à cette dispersion effrayante, en intégrant l'enfant dans une dialectique qui la constituera comme sujet. (PALMIER, 1977, p.25 – traduction libre)<sup>9</sup>.

Selon la psychanalyse, l'enfant, avant de reconnaître l'unité de son corps qui représente le « je » antérieur au contact avec l'autre qui viendra par le biais du langage, souffrira l'angoisse du corps divisé », déchiré, c'est-à-dire, des fragments du « je » qui se constituera. Dans ce sens, on peut dire que le personnage narrateur, Gita, remémore son enfance et sa formation psychique en tant que sujet, en miroir avec la nourrice Loia. Gita redira qu'elle « (...) appartient à la maison noire et au jardin »<sup>10</sup> (GERSÃO, 2004, p.10 – traduction libre). D'autre part, sa mère, Amélia, répudie cet espace, car, selon ce personnage, notamment, le jardin est une métonymie de la ville africaine dans laquelle vit sa famille, Lourenço Marques, cette ville, selon Amélia « (...) est pourrie et pleine d'infections »<sup>11</sup> (GERSÃO, 2004, p.11 – traduction libre).

À partir de ce regard subjectif, en miroir, avec le monde des noirs, dans la scène citée ci-dessus, le narrateur est institué comme un énonciateur qui prend l'univers noir en tant que partie d'elle-même et, donc, dénonce et résiste à cette répulsion envers les noirs : « Je vais dans la cour derrière Loia, en posant les pieds sur ses traces. Là où tu vas, j'irai aussi, ce que tu fais, je veux le faire aussi. »<sup>12</sup> (GERSÃO, 2004, p. 29 – traduction libre). En effet, Gita traverse, marche sur les traces des pas de Loia et « se contamine » pour s'intégrer au monde du noir, conférant une multiplicité subjective à cet espace en processus qui devient, effectivement, un « produit d'interrelations »<sup>13</sup> (MASSEY, 2008, p.29 – traduction libre).

Pourtant, dans ce processus d'intégration à l'espace de l'autre pour se décoloniser symboliquement des préjugés sociaux énoncés par la voix d'Amélia, selon l'exemple ci-dessus, le narrateur instaure aussi, dans la subjectivité de ses mémoires, l'image de la violence et de la déchirure : « (...) quelqu'un, pas animal, pas un esprit, quelqu'un qui n'est personne parce qu'il n'est qu'une bouche, dévore un enfant et le coupe en morceaux. Loia prend les morceaux et l'enfant coupé se retrouve entier (...). » (GERSÃO, 2004, p.29 – traduction libre).

Nous pouvons dire, encore selon la perspective de l'angoisse du « corps morcelé », que Loia est l'élément agrégateur du sujet Gita, en son enfance. En même temps que, à travers son identification avec la noire, le narrateur est constitué comme dénonciateur du préjugé racial, « de la bouche qui dévore un enfant » comme métaphore par la voix de ce préjugé qui « colonise » et oppresse les individus dans la réalité construite dans le livre.

Toutefois, comme on le voit dans la scène énonciative en question, le personnage Loia réintègre à la vie l'enfant, avant déchirée, maintenant, « ressuscitée par ses propres mains » En ouvrant, symboliquement, avec ce geste, une intégration interpersonnelle subjective avec Gita, ainsi que la possibilité d'un total déplacement de celle-là pour l'espace du noir : « Tu as de la place pour moi là où tu vis ? Je demande, assis la Ló de tissu à côté de la vraie. Elle ouvre un large sourire, attache le foulard, avec un nœud, autour de la tête : J'ai. » (GERSÃO, 2004, p.29).

<sup>9</sup>Deve-se, pois, admitir que a unidade do corpo não é um dado primitivo, mas o termo de uma longa conquista. É a angústia do corpo dividido (corps morcelé), ao contrário, que parece ser inicial. A função do espelho e da etapa a ele ligada consistirá em pôr termo a essa dispersão atemorizante, integrando a criança numa dialética que a constituirá como sujeito. (PALMIER, 1977, p.25)

<sup>10</sup>“(…) pertence à casa preta e ao quintal” (GERSÃO, 2004, p.10).

<sup>11</sup>“(…) podre e cheia de contágios” (GERSÃO, 2004, p.11).

<sup>12</sup>Avanço no quintal atrás de Lóia, pousando os pés nas suas pegadas. Onde tu fores irei também, o que tu fazes, quero fazer também.” (GERSÃO, 2004, p.29).

<sup>13</sup>“produto de inter-relações” (MASSEY, 2008, p.29).



Sous cette perspective, la nourrice noire, dans l'univers idéalisé des mémoires d'enfant de Gita, c'est la voie de libération, c'est-à-dire, de décolonisation symbolique de la domination agonisante dans laquelle vit la protagoniste en son sein familial en voie de destruction, comme on a vu ici.

Dans ce sens, il est possible d'affirmer que le narrateur, élaboré par Gersão, expose, à travers les visions partielles de son enfance et de la vie d'Amélia, le système social oppresseur qui « colonise » la subjectivité des individus insérés et, par conséquent, les modifie, car le narrateur lui-même se constitue comme un énonciateur traversé et engendré par ce système social dominateur d'élitisme dans le monde du récit.

Ce monde se complexifie dans ce récit parce que, au Portugal, la place de la « colonisation » s'établit, principalement, par la voie de la pauvreté et, en Afrique, aussi par la question raciale. Selon Foucault, tout au long de l'histoire, les mécanismes sociaux de pouvoir sur l'autre se modifient pour contrôler entièrement les individus dans une société intensément inégale, ces mécanismes ont la capacité « (...) d'assujettissement des corps et le contrôle des populations. S'ouvre ainsi l'ère d'un "bio-pouvoir" » (FOUCAULT, 1976, p.13).

Teolinda Gersão, en élaborant l'histoire de *L'arbre des mots* (2004) dans le cadre d'une relation historique et sociale spécifique, qui lie le Portugal et le Mozambique – même si c'est une construction esthétique qui, évidemment, n'est pas liée directement au monde empirique – ne peut pas empêcher de mettre en évidence, dans son écriture, les traumas profonds et les conflits qui résultent de ce processus intense d'exploitation, de colonisation et de mort entre ces pays.

Effectivement, Gersão propose l'élaboration d'un narrateur qui apporte, sans doute, le discours social de la résistance et de l'oppression. Pourtant, ce discours mène à l'impossibilité de se défaire du cycle du domaine interpersonnel d'une façon immédiate. En réalité, les individus perpétuent le mouvement historique de colonisation entre eux, car, comme on a vu, ce mouvement constant de domination dépasse l'espace physique du Mozambique et du Portugal et se déroule vers l'espace construit par les propres sujets mis en scène.

Ainsi, dans ces individus opèrent des relations de pouvoir bien intrinsèques à eux, de manière à les reproduire entre eux sous le signe de la destruction. Enfin, dans le récit de Gersão les relations interpersonnelles de colonisation et décolonisation symbolique se perpétuent par les jeux multiples d'intérêts psycho-sociaux et de résistance.

## Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio. L'auteur comme geste. In : Profanations. Traduit par Martin Rueff.

Paris : Rivages poche – Petite Bibliothèque, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. Le pouvoir souverain et la vie nue. In : *Homo Sacer : L'intégrale*

(1997-2015). Trad. Marilène Raiola. Paris : Éditions du Seuil, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo.

Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

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

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tradução Michel Lahud e Yara F.

Vieira. São Paulo: Hucitec, 1981.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística Geral I*. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri: revisão do prof. Isaac Nicolau Salum. 5ed. São Paulo: Pontes editores, 2005.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística Geral II*. Trad. Eduardo Guimarães et al.

2ed. São Paulo : Pontes Editores, 2006.

BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard, 1966

BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris : Gallimard, 1974.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinction : Critique sociale du jugement*. Paris : Les éditions de Minuit, 1979.

BRANDÃO, Luiz Alberto. *Teorias do espaço literário*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CANDIDO, Antonio. *Natureza da Metáfora*. In: *Estudo Analítico do Poema*. São Paulo:

Humanitas Publicações FFLCH/USP, 1996.

DE AZEVEDO, Viviana Clara Carvalho Freitas. *Representação da sociedade colonial de Moçambique em escrita de mulheres a partir de A árvore das palavras, de Teolinda Gersão*. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade do Porto, Porto, 2010.

DENSSONS, Gérard. *L'invention du discours*. Paris: Éditions IN PRESS, 2006.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A disposição às coisas : observar a estranheza*. In: *Quando as imagens tomam posição: O olho da história I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FAUST, Daiane Cristina. *Filosofia e literatura: como pensar o outro?* Dissertação. (Mestrado em educação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2015.

FOUCAULT, Michel. Direito de Morte e poder sobre a vida. In: História da Sexualidade I: A vontade de saber. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. La volonté de savoir : droit de mort et pouvoir sur la vie. Paris : Éditions Gallimard, 1976.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

GERSÃO, Teolinda. A árvore das palavras. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.

HARVEY, David. Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. Trad: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

HUSTON, Nancy. L'espèce fabulatrice. Paris : Babel, 2008.

ISER, Wolfgang. O jogo do texto. In: JAUSS, Hans Robert et al. A literatura e o leitor: textos da estética da recepção. Trad. Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

JAMET, Denis. L'énonciation métaphorique en anglais et en français. Édition Lambert-Lucas. Limoges : 2009

LYOTARD, Jean-françois. A condição pós-moderna. Trad: Ricardo Correa Barbosa. 10 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Trad. Hilda Pareto Maciel e Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2008.

MULLER, Catherine. Freud en un clin d'œil ! Paris : Éditions First, 2019.

PALMIER, Jean Michel. Lacan. Tradução de Edson Braga de Souza. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

RAMBEAU, Frédéric. Le texte en perspective : Dossier. In : FOUCAULT, Michel. La volonté de savoir : Droit de mort et pouvoir sur la vie. Paris : Folio plus philosophie, 2006.

RICOEUR, Paul. A metáfora viva. Tradução: Dion Davi Macedo. Edições Loyola, São Paulo: 2000.

RICOEUR, Paul. La métaphore vive. Editions de Seuil, Paris :1975

## Décoloniser Vénus :

### *Les catégories esthétiques de la figure de Vénus sous le regard décolonial : l'expérience vécue féminine et érotique*

Raísa Inocência, Université de Toulouse Jean Jaurès

#### **Introduction**

Cet article introduit, de façon non exhaustive, une partie de la recherche nommée « Décoloniser Vénus : un corps esthétique-politique ». Tout d'abord, nous présentons la jonction de ces deux mots-clés qui façonnent une critique esthétique-décoloniale attirant l'attention sur les usages discursifs. Ces usages sont illustrés, principalement, dans l'entreprise symbolique qui renforce la domination patriarcale et, spécifiquement, coloniale. Cette domination n'est pas seulement politique, mais également symbolique, puisqu'elle saisit, par ses usages, des canons de beauté et des catégories médico-juridiques modernes. Ce sont des postulats moraux instrumentalisés dans la discursivité institutionnelle.

Ce regard critique s'inscrit dans une « expertise sauvage », qui décolonise par une prise de conscience des rôles sociaux dans l'expérience vécue. Dans le cas du dessin-éros et féminin, l'exemple de la figure de la Vénus est central puisqu'il révèle une histoire ancienne et moderne des représentations liées à la politique de la domination masculine sur l'imaginaire. Ainsi, en racontant une histoire des représentations vénusiennes, on tient le regard de la systématisation qui sanctionne *a priori* la « pensée mythique/sensible », représentée par la figure de la Vénus, cédant la place à la « pensée de la raison universelle ». D'après Elsa Dorlin, qui s'inspire de l'archéologie du savoir et de la biopolitique de Michel Foucault, il s'agit ici d'une institutionnalisation du pouvoir du discours qui mène aux pratiques des discours modernes-coloniaux, comme le fait, par exemple, la morale scientifique d'infériorisation des races et des archétypes pour « justifier » l'esclavage. Ces pratiques des discours, dans un abordage qui mythologise les aspects de la réalité non institutionnelle, qualifient les différentes connaissances qui échappent à cet ordre comme appartenant à l'ordre du sensible, poétique ou intime, notamment de la féminité. C'est pour cela que Dorlin utilise l'expression courante « le personnel est politique et le politique est personnel » (Dorlin, 2006 : p. 11).

Cette systématisation ordonne la vie depuis une cosmovision totalitaire, qui encadre la pensée de soi détachée de la sensibilité (prise comme discipline philosophique : l'esthétique) et qui, dans les sciences humaines, codifie les catégories d'identité (race, classe et genre) comme des modèles ontologiques, et en dernière instance, des modèles psychosociaux. De ce fait, ces catégories non seulement desubjectivent les êtres, mais les réduisent aussi à ses catégories. En outre, dans le cas de la féminité, comme l'élucide bien Beauvoir, la définition du féminin est réduite à ces archétypes, et notamment au mythe de « l'Autre » (Beauvoir, 1949).

Cet « Autre » réitère ce qui se reproduit dans la transmission de l'imaginaire avec, par exemple, la figure de Vénus en tant qu'une des représentations féminines érotiques occidentales. Posons-nous la question : lorsque nous entendons le signe *Vénus*, qu'est-ce qui nous vient immédiatement à l'esprit ?

Quelle que soit la réponse, il s'agira majoritairement de figures de femmes « nues », « belles », « désirables », « sexuelles », « amoureuses », représentant toutefois aussi un enjeu entre le dangereux et le plaisir caché. En résumé, la figure de Vénus est interprétée selon un double usage, entre l'image isolée de la femme comme un idéal de beauté hégémonique, et la « femme réelle », jugée selon ses rôles sociaux tels que la figure performative de la femme pour se marier, pour « faire l'amour » ou « baiser » et pour travailler.

L'émergence du vocabulaire autour de la racine de Vénus est marquée non seulement par les mythes existants autour du nom et du culte ancien gréco-romain, littéraire et épigraphique, mais aussi par la création de mots « voisins », comme l'adjectif *vénérien*. Nous pouvons extraire de son étymologie le sens de « celui qui est soumis à Vénus, qui a des mœurs dissolues »<sup>1</sup>. Être vénérien simule une sorte de charme magique *d'adultérer* la monogamie patriarcale du mariage, comme le dit Saint Augustin (2000 : p. 24). Dans ce cas, les descriptions chrétiennes de Vénus expliquent les phénomènes de génération et le comportement moral « dangereux » de l'érotique féminine. Dans son texte « La Cité des Dieux », on compte plus de quarante mentions à Vénus, expliquant, à partir de poètes comme Virgile et Lucrèce, les épithètes connues comme *érycine* (africaine et sicilienne) et libertine (2000 : p. 75 ; p. 125), mais aussi la typologie « féminine » de Vénus, entre les trois archétypes de femmes : la vierge, l'épouse et la courtisane (2000 : p.77).

Sur ce terrain, nous mettons en lumière un exemple issu du texte *Malleus maleficarum* (1972). D'emblée, il confirme les références de Saint Augustin tout en ouvrant la voie du langage des traités juridiques, car il a servi de base aux procès de chasse aux « sorcières ». Dans ce texte, la présence de Vénus est une façon de mettre en garde les hommes contre les souffrances, ce qui est fondateur d'une certaine misogynie. En résumé, il ne faut jamais écouter les femmes, car, selon la Bible (Deutéronome, XXII), elles sont guidées par Vénus :

Dieu dit que les hommes ne doivent pas revêtir les vêtements des femmes, ou inversement ; car ils faisaient ceci en l'honneur des déesses Vénus, et cela en l'honneur de Mars ou de Priapus. (Kramer; Sprenger, 1972, p. 193)

Il ne faut pas écouter les femmes parce qu'elles honorent Vénus, c'est-à-dire, grossièrement, qu'amantes de *Priape*, le phallus, elles vénèrent la sexualité et la volupté. Si les usages des « secrets de Vénus » ne sont pas une image suffisante pour être une véritable preuve, il y a encore ses caractères visualisés par le jugement moral aux rapports de pouvoir, comme le montrent la chasse aux sorcières et la pathologisation scientifique. Il faut visualiser toutes ces représentations, ainsi que les motifs utilisés qui révèlent l'émergence d'un langage savant, officiel et médiatisé : la Vénus qui devient un mot d'ordre de chasse aux femmes, la Vénus qui devient diabolique, la Vénus malade, la Vénus dangereuse.

Dans la roman « La Sorcière » écrit par Michelet en 1862, nous trouvons un exemple du passage de la femme infidèle, « chaude dans le secret de la nuit », à la femme sorcière (toujours associée à Vénus). Il y décrit une Vénus qui, grâce à la capacité de se métamorphoser dans la figure du « Pater », peut piéger les hommes (Michelet, 1862 : p. 148). Voici une description de la Vénus diabolique (Michelet, 1862 : p. 23) :

Ce n'est pas nous seulement, hélas ! C'est toute la nature qui devient démoniaque. C'est le diable dans une fleur, combien plus dans la forêt sombre ! La lumière qu'on croyait si pure est pleine des enfants de la nuit. Le ciel plein d'enfer ! Quel blasphème ! L'étoile divine du matin, dont la scintillation sublime a plus d'une fois éclairé Socrate, Archimède ou Platon, qu'est-elle devenue ? Un diable, le grand diable Lucifer. Le soir, c'est le diable Vénus, qui m'induit en tentation dans ses molles et douces clartés.

Sans être exhaustif dans les représentations vénusiennes, quittons le chasse aux sorcières et la Vénus diabolique, pour nous pencher sur la reproduction de ces références aux usages moraux dans le courant des Lumières et le discours juridique-médical. Ce sont les « savants » qui font les desseins-dessins misogynes de Vénus, notamment, dans « *Dissertations sur les attributs de Vénus* » (Le Chau, 1780).

---

<sup>1</sup> La référence étymologique se trouve dans le catalogue du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : a) 1464 subst. PIERRE MICHAULT, *Danse aux aveugles* ds *Euvres*, éd. B. Folkart, p. 129) ; b) XV<sup>e</sup>s. adj. (*Le Grand Albert*, sign. B 1111 r<sup>o</sup>, éd. Turin ds GDF. *Compl.*) ; 1618 en partic. *maladie vénérienne* (D'AUBIGNE, *Hist.*, II, 424 ds LITRE). Dér. du lat. *Venus*, *Veneris*, nom de la déesse de l'amour (v. *vénus*) ; suff. *-ien\** ; l'angl. *venerian* est att. dep. le XIV<sup>e</sup>s. (v. *NED*). <https://cnrtl.fr/etymologie/v%C3%A9n%C3%A9rien>

Nous remarquons, par exemple, pour attirer l'attention sur ses usages, la persistance de l'épithète *philomedeia* que Le Chau traduit par *amans genitalia* (Le Chau, 1780 : p. 12).

Cette référence apparaît comme un exemple frontière entre les récits littéraires, la philosophie des Lumières naissante et *a posteriori* les épistémologies des sciences psychopathologiques féminines. La théorie dite philosophique analyse depuis une « logique » rationaliste les schèmes vénusiens, confirmant, par exemple, l'aspect politique dans l'association de la prostitution sacrée et du temple fondé par Solon, poète législateur, de l'Aphrodite Pandémios (Le Chau, 1780 : p. 41 ; p. 59), l'Aphrodite courtisane :

En un mot, tout ce qui avait rapport au paillon de l'amour dépendait absolument de Vénus. C'est ce qui a fait attribuer à la vengeance de cette Déesse la fureur utérine qui a porté certaines femmes à des excès incroyables, et les désordres honteux de quelques hommes. (...). Déesse pour indiquer qu'elle avait institué la profession de Courtisane, et qu'elle présidait aux mauvais lieux. Il ne fallait donc pas se plaindre si amèrement de ce que le Législateur Solon avait établi à Athènes le temple de Vénus la Prostituée, comme le célèbre Bofuët l'a fait dans son petit ouvrage sur l'Histoire Universelle. Pausanias est le seul Auteur ancien, au moins que nous connaissions, qui ait donné la description d'une statue de Vénus Populaire, laquelle est assise sur un bouc.

Si la catégorie de Vénus devient une association de sorcellerie et de danger féminin, si elle habite « auprès de l'enfer » (Baudelaire, 1861, p. 795), c'est parce qu'elle révèle une des manières de concevoir la démonstration de pouvoir de et sur les femmes, pouvoir qui est un danger ou un moyen de soutien ontologique, à ce qu'on nomme globalement *patriarcat*.

Toutefois, nous ne traitons pas ici d'une définition « unique » de la féminité et de la représentation féminine érotique, mais d'une mosaïque, qui a commencé avec Platon dans la persistance d'une division entre deux types de Vénus, vulgaire ou idéale, et persisté avec un imaginaire d'une Vénus, aussi issue du poète Ovide, qui se métamorphose. La vision chrétienne la visualise donc comme un danger parce qu'elle peut devenir puissante comme un *Pater* ou *ensorceler avec des pouvoirs charmants*. La Vénus dominée par l'idéal de la femme fabriqué par les postulats dominants et la Vénus reléguée à être *populaire* ou *réelle, pourtant libertine, sauvage et criminelle*. La réflexion qui en découle montre que ces catégories universelles sont comprises comme l'application du pouvoir discursif dominant et hégémonique, situé sur des opérations de vérité, comme par exemple, celle de la structuration institutionnelle du genre ou de la race, qui résulte en une division binaire de catégories sociales, de hiérarchisation des privilèges ou d'exclusion.

Cette vision totalitaire va aussi s'institutionnaliser à l'échelle de la personne en tant qu'individu, avec une expérience vécue, dans une division du lieu social entre classes, races et genres ; elle sépare aussi géographiquement de tout « autre » appartenant au monde de la « colonie »<sup>2</sup> ou de tous les autres mondes ayant une appréhension d'un lieu primitif et sauvage. Cette vision totalitaire et totalisante de l'ensemble des relations humaines, par sa prétention à une « universalité », devient un postulat transculturel, voire transnational, tel un postulat juridique impérial. Ses épreuves, spécifiquement, dressent l'image de Vénus comme une représentation érotique du genre féminin, qui culmine dans l'expérience vécue<sup>3</sup> avec, entre autres, la réduction de la femme à un canon de beauté idéalisé ou à un objet réduit à être nu, capturé et isolé. À partir de cette catégorie, la tradition liée à la chosification de la femme définit un véritable vocabulaire d'application et d'entendement sur le regard des « phénomènes » féminins. Ainsi, cet article aspire à une prise de conscience accessible comme mécanisme de défense du soi et à l'émancipation de ces catégories. Une notion inscrite dans la décolonisation du savoir est la colonialité du genre (Lugones, 2019), qui analyse les intersections entre le savoir et ses applications sur la catégorisation des êtres, permettant ainsi une première compréhension de l'association de la catégorie de Vénus à la colonialité.

Dans cet article, nous présenterons les usages épistémiques des « *secrets de Vénus* », compris comme véritable preuve de la colonialité du genre, faisant du terme une compréhension plus approfondie vis-à-vis de l'esthétique-psychologique de Georges Didi-Huberman et de quelques pistes issues des études

---

<sup>2</sup> Voir la problématique soulevée par l'utilisation d'une épistémologie féministe, dans la mesure où l'intersectionnalité d'oppression peut également faire l'usage de classe et de race, par exemple, avec le féminisme libéral ou impérialiste.

<sup>3</sup> Nous utilisons comme références Frantz Fanon et Grada Kilomba, qui travaillent la décolonisation du sujet comme une méthodologie permettant de prendre conscience des violences opérées sur la psyché du colonisé et, dans le cas de Kilomba, façonnant des mécanismes de défense du moi comme une décolonisation effective sur le plan de l'expérience vécue et son combat, par exemple, au racisme ordinaire.



d'Elsa Dorlin sur la pathologisation scientifique de la féminité, et notamment la *Nymphomanie*. Nous considérons actuellement cette direction vers une prise de conscience de soi comme un tournant social important, en cela que les représentations artistiques ne sont pas seulement une contemplation symbolique, issue de l'esthétique-psychologique, mais bien une systématisation également divisée par la sexualité du travail (Dorlin, 2006 ; Federici, 2017) pour figer les places féminines toujours ancrées sur une posture d'être dominée et domestiquée. À l'intersectionnalité nécessaire de la recherche décoloniale, nous verrons dans la racialisation de la catégorie de Vénus, selon l'article de Haartman et l'exemple de la Vénus Hottentote, un des motifs scientifiques les plus utilisés pour illustrer, propager, justifier et médiatiser l'esclavage domestique et l'exploitation du corps féminin, noir, racisé et colonisé.

Problématiser Vénus est ainsi une question qui spéculé sur la totalité ontologique de la catégorie de Vénus et de ses usages moraux politiques à partir de la modernité/colonialité. Il faut ainsi comprendre la multiplicité de son usage depuis une perspective cohérente qui aboutit à la décolonisation du sujet (et de la figure de Vénus) comme politique des affects. En dernière instance, il s'agit de proposer une défense/guérison de l'être *vénerien*, en voyant le désir comme un dispositif d'émancipation. Une telle perspective s'entreprind d'emblée dans la notion de *l'expertise sauvage* d'Elsa Dorlin.

## Décoloniser Vénus, une expertise sauvage

*Toutes les féminités sont dangereuses pour le Patriarcat. Toutes les Vénus aussi.*

### Elsa Dorlin

En lisant Dorlin, la première chose à souligner est la nécessaire dénomination de notre position de théoricienne, ici actualisée en termes politiques, comme féministe. Nous nous battons pour une prise de conscience qui émancipe et déconstruit l'histoire de la pensée (occidentale), brutalement habituée à confondre neutralité et masculinité abstraite. Nous adoptons aussi le terme « d'expertise sauvage », que Dorlin commente et qui implique par analogie une décolonisation de la figure de Vénus, comme prise de conscience de cette histoire épistémologique qui refoule le soi et l'expérience vécue (Dorlin, 2008, p. 12) : « cette transformation de la conscience de soi des femmes, à partir de la mise en question du devenir "femme", auquel chacune était soumise, a produit un sujet, "les femmes", qui est une identité politique ». Ce que nous entendons faire avec la figure de Vénus et la décolonisation du sujet, est de pouvoir se situer dans une expertise sauvage, c'est-à-dire consciente de soi, dans ce système unitaire de masculinisation et d'exclusion de la pensée, tout en incluant ici une sensibilité, une affectivité, un *éthos politique*. Être une expertise sauvage désobéit au *modus operandi* et provoque un changement profond de la subjectivité, qui saisit l'étude concrète du vocabulaire dans notre cas vénusien dessiné pour une distinction ontologique des êtres féminins, notamment, dans une hiérarchie sociale de beauté et/ou sexualité. Selon Dorlin :

Les expertises sauvages consistent à produire du savoir en tant qu'objet *et* sujet de connaissance, à devenir l'expert informé de soi-même (...). Les groupes de conscience comme les expertises sauvages ont été d'autant plus nécessaires que l'infériorité sociale des femmes se renforce et se complique du fait que la femme n'a pas accès au langage, sinon par le recours à des systèmes de représentation « masculins » qui la désapproprient de son rapport à elle-même, et aux autres femmes (Dorlin, 2008, p. 12).

Dorlin inscrit une archéologie du pouvoir, avec une emprise féministe et une connaissance par laquelle elle nous aide à comprendre la dynamique des archives en prouvant les usages généalogiques de la domination masculine, révélant quels sont les usages du discours du pouvoir. L'épistémologie féministe est alors un moyen de lire les catégories esthétiques-psychologiques entrecroisées aux psychopathologies médicales, ici désignées par la mosaïque des motifs du mythe de Vénus. Si on regarde le personnel comme politique, cette mosaïque forme également ce que Dorlin décrit dans la phrase : « le genre construit la politique et la politique construit le genre » (Dorlin, 2006 : p. 6). Dans une période où émergent les États-nations, le corps féminin et la sexualité en elle-même se canalisent sur la reproduction et le travail domestique (Dorlin, 2006 : p. 12) ; nous pouvons donc résumer de manière explicite avec Silvia Federici que la chasse aux sorcières fut l'origine de la désignation du

corps féminin comme destiné à la « production de plus de main-d'œuvre ». Dorlin cite Olympe de Gouges (Dorlin, 2006 : p. 8) qui revendique l'égalité des sexes par la maternité « si les femmes, par la procréation, constituent littéralement le corps politique, alors elles devraient être admises à participer à son gouvernement ».

Résumant en deux lignes directrices les systèmes catégoriels historiques qui mènent au sexisme et au racisme, on peut dire qu'il s'agit des « catégories de pensée, des schèmes d'intelligibilité, de la rationalité même de la domination » (Dorlin, 2006 : p. 12), c'est-à-dire de la confirmation d'une épistémologie de la domination. La première ligne directrice est la distinction des catégories de « sexe » et de « race » ; la deuxième ligne directrice concerne certaines notions qui donneront corps à cette division du sexe et de la race, telle que la « nature » et le « tempérament » (Dorlin, 2006 : p. 12). Cet ensemble de notions confirme une « anthropologisation du politique » qui est la constitution progressive de « l'Homme » comme cible de sa propre connaissance. Toujours selon les termes de Dorlin « ce n'est pas lui qu'il a d'abord objectivé, mais bien un corps traditionnellement considéré comme subalterne — le corps féminin » (Dorlin, 2006 : p. 15).

Car cette objectivation scientifique est étudiée comme une science fondée sur un ethnocentrisme isolé qui opère lui-même un travail symbolique de genre. Ainsi, l'étude de l'épistémologie féministe occidentale est définie « comme un savoir indissociablement lié à un mouvement politique qui problématise, notamment, d'un point de vue épistémologique inédit, le rapport que *tout* savoir entretient avec une position de pouvoir, qu'il renforce, renverse ou modifie en retour » (Dorlin, 2006 : p. 7). Il ne s'agit donc pas de visualiser le thème ou l'étude comme objet ou sujet, mais surtout, selon Luce Irigaray (1974 : p. 75), « d'enrayer la machinerie théorique elle-même, de suspendre sa prétention à la production d'une vérité et d'un sens parfois trop univoques ». Il est important de noter qu'il ne s'agit de dénoncer un système de pensée non seulement pour s'être toujours désigné comme neutre et « scientifique », mais aussi pour être fondateur d'une distinction qui hiérarchise (Dorlin, 2006, p. 12).

Cette hiérarchisation d'un mode de vie qui se voulait universel utilisait des arguments tels que le « tempérament » ou la « raison » pour séparer en catégories ontologiques l'être et donc le pouvoir d'être. L'*Homo sapiens* façonne un discours misogyne qui réduit la femme à son corps, en la considérant comme *éternellement* troublante ou malade, par opposition à la notion de tempérament qui qualifie la supériorité de l'homme « civilisé ». La prochaine partie se consacre à l'exemple de l'esthétique-psychologique de la catégorie du nu et de la nudité féminine.

## Déchiffrer l'esthétique-psychologique de Vénus

Notre optique sur l'émergence de la politique sur le genre et le corps féminins fixe comme première piste caractéristique la création de la catégorie esthétique du *nu*, c'est-à-dire de la nudité féminine décrite par la figure de Vénus comme exemple de cet usage moral. À partir de Georges Didi-Huberman, l'esthétique-psychologique refonde les termes de compréhension sur cette distinction entre l'objet et le sujet d'étude, par exemple, avec les images et symboles. Huberman s'appuie sur des auteurs classiques et modernes, et qui sont parmi les responsables de la conversion de la féminité de Vénus, notamment dans le tableau de Botticelli, en ontologie de la nudité (Huberman, 1999 : p. 12). Huberman explique que le tableau schématique du mythe de Vénus contient une correspondance entre deux enjeux de compréhension théorique moderne. Le premier, qu'il appelle le *néo vasarien*, est basé sur Vasari et Aby Warburg, qui s'appuient eux-mêmes sur les références poétiques et littéraires de la tradition gréco-romaine, dont le nu illustre le fondement comme une catégorie de la « proéminence du dessin », ce que Warburg conçoit par la notion de *Pathosformel* (la forme des émotions).

Le deuxième enjeu théorique, que Huberman appelle *néo-kantien*, est issu de la philosophie métaphysique de l'esthétique kantienne, qui se détache au-delà de l'image et de l'empathie, puisqu'elle est la contemplation en elle-même, la chose en soi reconnue, par exemple, par l'idéalisme allemand. Huberman définit cette séparation ontologique dans la formule qui interprète ses enjeux théoriques dans un cadre d'isolement du nu féminin, puisque c'est un tabou de toucher et de désirer. Huberman se bénéficie de ce deuxième enjeu théorique pour se raccrocher au concept freudien

d'*Isolierung* (isolement) comme un mécanisme de défense du soi à l'inconscient, ce qui explique l'association de la violence et de la terreur à la représentation des motifs vénusiens, comme un mauvais rêve qui décrit le dessein féminin. Il cherche en effet à justifier la « prééminence du jugement esthétique sur un refus déclaré de toute empathie quant à l'image » (Huberman, 1999 : p. 15). En d'autres termes, l'artiste et la personne qui contemplant une œuvre la contemplant complètement isolés des sensations ou des réceptions. Nous retrouverons ces deux concepts — *pathosformel* et *isolerung* — tout au long de l'analyse de Huberman. Le cadre conceptuel de la catégorie de Vénus apparaît donc cette fois lié à l'émergence de l'image féminine comme un canon de beauté idéal et effrayant, qui « permet » l'existence une catégorie esthétique : *le nu*.

Ce que nous avons présenté jusqu'à présent révèle d'une façon introductive les évidences philosophiques et esthétiques de la manière dont cette histoire de l'art vénusien a réduit directement le corps de la femme à un objet de désir *en nudité et en chasse*. Bien entendu, cette esthétique-psychologique dépeint la perspective masculine et abstraite comme universelle. Autrement dit, le regard au corps nu féminin qui *effraie* réduit la femme à une expérience isolée d'elle-même dans une scène pathétique sans aucune réception d'altérité.

De la même façon que les notions de *pathosformel* et *isolement* servirent à des formules psychologiques de réduction féminine, l'interprétation des psychopathologies féminines s'avère un exemple semblable. Nous verrons, toujours avec Elsa Dorlin, que les traités médicaux utilisent également les images vénusiennes pour diagnostiquer les femmes comme souffrantes d'une féminité déviante.

## La psychopathologie vénérienne

Dans la perspective de Dorlin sur les traités médicaux et l'archéologie du pouvoir et du savoir, nous partons « à la chasse » des références vénusiennes qui profitent de la catégorie de Vénus pour formaliser une psychopathologie féminine. Dans ce sens, on passera par une recherche sur les usages du terme même de Vénus et de ses déclinaisons, comme dans un dictionnaire des sciences médicales qui utilise déjà le terme *vénérien* (Adelon, 1782) pour expliquer le phénomène de la sexualité et de la fertilité dans son aspect symbolique. D'autres terminaisons apparaissent dans ce même cas, par exemple, l'*hystérie libidinosa* (Dorlin, 2006 : p. 85). Sur cette étymologie de la présence vénusienne dans les textes, nous pouvons lire les auteurs, en sachant la charge morale qui pèse sur les femmes et les dangers qu'elles représentent, tels que la magie du charme et le danger de la séduction féminine.

La Vénus devient *vénérienne* comme une illustration de maladies sexuelles féminines comme la syphilis (Borot, Fragonard, 2002 : p. 62) : « Mais éloigne-toi de Vénus et surtout évite les doux plaisirs de l'amour : rien n'est plus nuisible. La belle Vénus déteste cette maladie, les jeunes filles également ». Sur ces maladies, elles sont des diagnostics sociaux appréhendés par une élite qui, avec son vocabulaire et son discours performatif, perçoit dans des traités médicaux les femmes en condition d'infériorité. Un impératif catégorique « *a priori* », vu qu'il s'agit d'une condition physique qui influencerait la condition intellectuelle, comme c'est le cas avec « le caractère typiquement sexuel adossé à la notion de tempérament » (Dorlin, 2006 : p.45). Dans la distinction du sexe féminin, l'épistémologie dominante opère également : « les éléments qui mettent en crise la différenciation nette des hommes et des femmes selon les catégories du sain et du malsain demeurent » (Dorlin, 2006 : p. 53 ; p. 59).

Ceux qui caractériseront enfin les femmes par la *nudité* de leurs attributs sexuels (Dorlin, 2006 : p. 70), citant des auteurs comme Varande et Léon l'Africain qui expliqueront « l'hypersexualité féminine africaine » par la prise de l'étude sur l'organe du clitoris (Dorlin, 2006 : p. 72), « seront utilisés par les commentateurs des siècles suivants pour dénoncer l'extrême lubricité des femmes africaines et les relations contre nature qu'elles entretiennent, connues sous le nom de tribadisme (tribade, dont l'étymologie grecque renvoie au verbe froter) ». Autrement dit, en déchiffrant la catégorie de la Vénus, nous trouvons des traits ontologiques du féminin à partir de la catégorie du nu,

entendu ici aussi dans l'utilisation de la catégorie vénusienne dans les archives médico-légaux, et notamment dans la description de la fureur utérine. La maladie elle-même va servir à distinguer socialement la femme « *exclue de la métaphysique* ». La femme qui n'obéit pas à l'idéalisation masculine est une femme malade, comme dans le cas de la nymphomane :

La nymphomane est « malade » non parce qu'elle témoigne d'un certain nombre de symptômes morbides, mais parce qu'elle est l'incarnation même de cette classe de femmes du peuple, plus désirables les unes que les autres (prostituées, paysannes ou domestiques), exclue de la féminité. (Dorlin, 2006, p. 86)

Le « *Traité sur la Nymphomanie* » de Bienville est sans doute celui qui marque le plus fortement l'usage politique moral sur le corps féminin, pour deux raisons principales : d'une part, pour inaugurer le terme « nymphomanie » ou « fureur utérine » dans lequel il comprend la pathologisation des femmes dont la vie sexuelle dépasse la normalisation, condamnant, par exemple, le plaisir féminin. D'autre part, parce que la seule apparition du terme « Vénus » est pour dénoncer le cas d'une jeune Julie corrompue par une femme de chambre qui connaissait les secrets de Vénus (Bienville, 1771 : p. 131). Examinons donc d'abord la définition de la nymphomanie, puis la citation vénusienne. Les deux corroborent une fois de plus l'utilisation de schémas symboliques pour juger et définir les normes morales de comportement (ainsi que pour juger et définir les sentiments esthétiques et psychologiques tels que la beauté, le désir et l'amour). Tout d'abord, la définition de la nymphomanie :

On entend par Nymphomanie un mouvement déréglé des fibres dans les parties organiques de la femme. Cette maladie est différente de toutes les autres, en ce que celles-ci attaquent subitement, et annoncent presque sur-le-champ, par des symptômes évidents, toute leur malignité ; celle-là au contraire se cache presque toujours sous le dehors imposteur d'un calme apparent, et souvent elle est déjà d'un caractère si dangereux, qu'on ne s'est pas encore aperçu, non seulement de ses progrès, mais même de ses commencements. C'est un serpent qui s'est insensiblement glissé dans son cœur, heureusement si, avant d'en être mortellement blessée, elle a encore la force de se soustraire par une prompt suite au cruel ennemi qui veut la perdre. (Bienville, 1771, p. 11 ; Dorlin, 2006, p. 32)

Parmi les descriptions qui évaluent les degrés de la nymphomanie, Bienville exalte un désarroi moral à traiter un phénomène aussi obscène, presque comme un héros de la science face aux grands démons féminins, persistant à décrire les faits comme des phénomènes à « traiter ». En ce sens, ces phénomènes servent à décrire les passions, sur lesquelles l'imagination a certains effets et vice-versa, sachant que « cependant, l'imagination n'a pas également la même force ni le même jeu sur toutes les passions ; l'amour est une de celles sur lesquelles elle travaille le plus » (Bienville, 1771 : p. 125). Les mystères de l'amour sont alors découverts comme des faits scientifiques et qui, une fois inscrits, servent à ne pas corroborer le détrompement, une caractéristique qui marque le « sexe opposé », dont le « besoin naturel » est encore une distinction de genre, en l'isolant comme un défaut de la sensibilité humaine (et féminine).

Enfin, la citation dans laquelle Bienville utilise la figure de Vénus, rappelant la distinction entre la Vénus idéale et la Vénus populaire du dialogue *Le Banquet* (Platon, 1989), nous donne un exemple de la culpabilité de classe : la femme de chambre qui a été initiée à Vénus, et connaît par conséquent l'obscénité, corrompt et contamine la jeune fille. Les traités médicaux la décrivent et la légitiment comme malade, qui implante la nymphomanie chez la jeune et innocente petite bourgeoise :

À peine Julie eut douze ans, qu'elle s'aperçut amplement de son existence. Son imagination lui peignait, sous les plus agréables couleurs, l'heureuse situation dont elle avait droit de jouir ; et ses qualités, qu'elle connaissait un peu trop, semblaient lui répondre du bonheur dont elle se formait une vive idée. Elle avait, pour confidente et pour interprète de ses idées, une jeune femme de chambre nommée Berton ; cette fille expérimentée dans l'art de jouer et initiée dans les secrets de Vénus, était adroite à cacher son jeu (Bienville, 1771, p. 152).

Dorlin souligne une hiérarchie de féminité dans le cas de la femme de ménage Berton que (Dorlin, 2006 : p. 86, p. 152-153) : « la nymphomanie semble s'apparenter à un trait physiopathologique de classe et (...) l'hystérie est définie comme un excès nocif de féminité provoqué par les mœurs et habitudes de classe ». Sa lecture sur la description et les commentaires de Bienville est directement liée à la compréhension d'une étiologie sociale (Dorlin, 2006 : p. 107) divisant en classes sociales les degrés de « chaleur/rut » (Dorlin, 2006 : p. 105) : « la domestique la plus froide est plus chaude que l'aristocrate la plus chaude ».

Remarquons ici une subtile image assimilée au Brésil colonial, mon pays natal, que nous pouvons confirmer dans la célèbre expression citée par Gilberto Freyre, et qui condense dans une seule phrase ce que les opérations discursives du pouvoir sont à l'expérience vécue de la femme colonisée (Freyre, 2003 : p. 36) : « La femme blanche pour marier, la femme métisse pour baiser, la femme noire pour travailler ».

La pathologisation devient donc une criminalisation de classe et de race qui rapproche tous ces auteurs des précurseurs des académies des sciences et de médecine. En effet (Dorlin, 2006 : p. 82) « l'intrication entre les considérations physiognomoniques et les considérations morales montre que la sémiologie morale des tempéraments est désormais univoque. Les nymphomanes sont définies par leur sexualité et celle-ci est le comble de l'immoralisme ». En d'autres termes, les discours sont formulés à partir d'une observation de la réalité qui est catégorisée en « normes » et « discours normatifs » : ce qui est « normal » est un discours du « devoir conjugal », dont l'objectif est la reproduction de l'espèce et ce qui est déviant est un caractère « monstrueux », « malade » ou « virulent ». C'est-à-dire, contre nature.

## La Vénus Noire et Racisée

Le nom de Vénus sert également de dispositif de distinction identitaire à la colonisation. Nous trouvons alors des usages épistolaires du nom de Vénus lié à la catégorisation des femmes noires et racisées. En dernière instance, nous considérons cette distinction comme une réduction au silence, car elle transcende les questions de classe et de race en réduisant les personnes asservies à des noms génériques rabiques qui reproduisent le stéréotype de la féminité comme une marchandise à capturer. À propos de cette invisibilité et de son attribution au nom de Vénus en relation à la traite des esclaves, nous prenons comme référence l'article de Haartman « *Venus in two acts* » (2008). L'invisibilisation commence par le fait de ne pas prononcer leurs noms, leurs langues et leurs cultures, effaçant leur histoire et imposant une occidentalisation (Haartman, 2008 : p. 2) :

Son destin est le même que celui de toutes les autres Vénus noires : personne ne s'est souvenu de son nom, n'a enregistré ce qu'elle a dit, ou n'a observé qu'elle a refusé de dire quoi que ce soit. Elle est une histoire intempestive racontée par un témoin manqué. Il faudra des siècles avant qu'elle ne soit autorisée à « essayer sa langue » (...) On ne peut pas demander « Qui est Vénus ? » car il serait impossible de répondre à une telle question. Il y a des centaines de milliers d'autres filles qui partagent les mêmes circonstances qu'elle et ces circonstances ont généré peu d'histoires. Et les histoires qui existent ne parlent pas d'elles, mais plutôt de la violence, de l'excès, du mensonge et de la raison qui se sont emparés de leurs vies, les ont transformées en marchandises et en cadavres, et les ont identifiées à des noms jetés comme des insultes et des blagues grossières. L'archive est, dans ce cas, une condamnation à mort, une tombe, une exposition du corps violé, un inventaire des biens, un traité médical sur la gonorrhée, quelques lignes sur la vie d'une putain, un astérisque dans le grand récit de l'histoire.

Haartman reconstruit le récit qu'il a recueilli sur la période de l'esclavage et de la colonisation, et sur lequel nous pouvons nous centrer fondamentalement à partir du récit de vie de la Vénus Hottentote. Une femme noire d'origine Khoikhoi, dont, une fois de plus, la nudité exhibée du corps et de l'histoire, est devenue, au XIX<sup>ème</sup> siècle, une catégorie scientifique qui a fait de Saartjie Baartman comme un cas particulier en raison de sa morphologie stéatopygique (fesses surdimensionnées) et macronymphique (organes sexuels protubérants).

Nous racontons l'histoire de la vie de Sarah Baartman pour sensibiliser et, avec les indices à suivre, décoloniser la blessure coloniale, parce que son histoire est violente et preuve d'un être remarquable. Considérons la situation suivante comme un premier exercice ontologique de connaissance ou comme un scénario permettant d'appréhender une époque dans son instant du racisme ordinaire qui perdure dans les effets néfastes présents du racisme institutionnalisé, qui nous divise en catégories d'être et dont je peux prétendre qu'il est actuel.

L'histoire de sa vie commence dans une ferme en Afrique du Sud, où elle accepte « l'invitation » à se rendre en Angleterre pour participer à un spectacle dont elle serait l'actrice principale. Vous êtes une femme dont la capture est imminente, et une fois que vous êtes capturée, on vous donne la possibilité de voyager par bateau vers un pays étranger pour « travailler » et gagner un « salaire ». Le « patron »

dit que si la femme travaille « assez dur », elle finira par obtenir suffisamment d'argent pour aider sa famille et exister. La femme se retrouve donc en Angleterre.

C'est là que l'aventure commence, en juillet 1810, avec des affiches et des gravures rapides attirant l'attention sur la popularité de son « fessier » qui, sur le circuit des foires anglaises, est vendu pour un shilling comme « la merveille de la nature et du genre humain ». Saartjie Baartman s'est d'abord rendue en Angleterre, pays en plein processus d'industrialisation qui avait déjà aboli l'esclavage et où un procès juridique a rapidement remis en question les conditions de travail auxquelles elle était soumise. Il ne reste aucune transcription de son témoignage, mais son « consentement » qu'elle travaillait dans le spectacle. Ils disparaissent pendant trois ans et reviennent en scène lorsque Baartman est « vendue » à un gardien d'animaux qui l'emmène en France, pays qui maintient l'esclavage.

Nous pouvons affirmer qu'à son arrivée en France, Sarah devient (*et je me reconnais ici aussi dans l'état constant de demande de reconnaissance de notre civilisation*) ce que nous appelons « le bon sauvage ». Son portrait par les anatomistes décrira même la Vénus hottentote docile, qui parlait plusieurs langues et qui a été « humanisée ». Ce n'est donc pas sans motif qu'on y voit une autre preuve de l'utilisation de la catégorie dite universelle de Vénus. De son vivant, Sarah a découvert une nation aux lois esclavagistes que nous pouvons observer dans les expositions coloniales et la création d'une frontière ambiguë entre musée et spectacle, entre science et bon sens, comme on le lit dans l'extrait suivant (Blanckaert, 2013 : p. 9) :

Selon Robin Mitchell, la métamorphose de Sarah Baartman en Vénus Hottentote « souligne la manière qu'ont la science et la culture populaire d'imprégner et régir mutuellement les esprits, elle met à mal les catégories admises qui séparent le discours scientifique du divertissement populaire ».

Quelle est la raison d'un tel succès ? Au milieu d'une époque qui croyait prouver la supériorité de l'intellect par la mesure des crânes, un fait est que dans la vie elle a toujours refusé d'afficher publiquement son sexe ou son *tablier* (Blanckaert, 2013 : p. 9 ; p. 183). Sarah Baartman était une femme qui parlait plusieurs langues et qui a vécu une *nécropolitique* (Mbembe, 2006), ayant été aussi *épistémicide* (Carneiro, 2015) par ses bourreaux. Nous ne pouvons que soupçonner qu'elle savait qui elle était et qu'elle était consciente de l'être puisqu'elle a affirmé devant le jury être une artiste. Nous ne pouvons que soupçonner qu'humaine comme elle l'était, elle voulait simplement être une artiste, comme nous le sommes tous, d'une certaine manière. Au milieu de sa vie, s'enivrer de vin était plus que nécessaire, c'était humain. Son autopsie indique qu'elle est morte à la suite d'une mauvaise alimentation ou d'un excès d'alcool, mais la possibilité d'un meurtre pour s'emparer définitivement de son corps comme d'une possession immatérielle n'est pas exclue.

Ce court récit est un indice de la manière dont s'est déroulé le premier voyage de Sarah Baartman. Le contexte est celui de la course effrénée aux nouvelles découvertes scientifiques et à l'industrialisation, dans l'affrontement entre le discours anthropologique scientifique naissant et la division en catégories raciales de l'être, typologie qui définira les codes et les comportements vis-à-vis de l'empire et de la conquête de nouveaux territoires. Sarah Baartman témoigne de cette période qui « est en quelque sorte une forme plutôt qu'un contenu, un signifiant à dénotations multiples » (Blanckaert, 2013 : p. 16). Finalement, en 2002, Sarah Baartman put recevoir un rite funéraire, remarque humaine d'une dignité d'existence : le droit à un enterrement.

Son expérience féminine vécue, qui illustre une réduction à un objet d'étude, dépourvu d'humanité et d'existence, comme le dit Fanon dans la « zone de non-être », est relatée par les traces historiques, les caractéristiques et les quelques notes nécessaires à une décolonisation efficace. Elle est la preuve centrale de l'utilisation discursive du pouvoir de la pensée et de l'image mythique de Vénus avec des motifs politiques, et par conséquent, de l'instrumentalisation de la morale et du comportement érotique et féminin, trouvant son amplitude dans l'intersection entre classe, race et genre. Sachant que le sexisme n'existe pas sans le racisme (Vergès, 2018 : p. 72) ni l'inverse, nous dessinons cette épistémologie de la violence symbolique dans sa globalité, mais aussi dans son particulier comme l'expérience vécue d'une blessure coloniale.

En effet, Haartman elle-même, dans les extraits suivants, entend par la fiction une critique qui invite à faire une histoire de la résistance qui ne soit pas effacée par la terreur et la blessure, mais décrite dans une perspective esthétique, comme une manière de rendre la vie et la voix aux femmes colonisées et noires (Haartman, 2008 : p. 9) :

Je voulais écrire un roman qui dépasse les fictions de l'histoire — les rumeurs, les scandales, les mensonges, les preuves inventées, les confessions fabriquées, les faits instables, les métaphores impossibles, les événements fortuits et les fantasmes qui constituent les archives et déterminent ce que l'on peut dire du passé. J'avais envie d'écrire une nouvelle histoire, une histoire qui ne soit pas entravée par les contraintes des documents juridiques et qui dépasse les reformulations et les transpositions, qui constituaient ma stratégie pour désordonner et transgresser les protocoles de l'archive et l'autorité de ses déclarations et qui me permettaient d'augmenter et d'intensifier ses fictions. Trouver un mode esthétique approprié ou adéquat pour rendre la vie de ces deux jeunes filles, décider comment disposer les lignes sur la page, laisser la piste narrative être déviée ou brisée par les sons de la mémoire, les cris, les hurlements et les chants déliés sur le pont, et essayer de déstabiliser les arrangements du pouvoir en imaginant Vénus et son amie en dehors des termes des déclarations et des jugements qui les ont bannies de la catégorie de l'humain et ont décrété que leurs vies étaient des déchets — tout cela était au-delà de ce qui pouvait être pensé dans les paramètres de l'histoire.

Ce que fait l'auteure tout au long du texte, n'est autre que réaffirmer sa méthode de fabrication critique, nous permettant de conclure cet article en réitérant que l'histoire de la figure de Vénus nous fait également réfléchir sur le « futur de l'abolition » (Haartman, 2008 : p.10).

## Conclusion

Pour *décoloniser Vénus* nous avons introduit des schèmes esthétiques-psychologiques et médicaux de la catégorie vénusienne, tout en visualisant leurs usages dans un rapport politique-morale pour une prise de conscience féministe et désirante. Nous comprenons que la dynamique du pouvoir symbolique n'est pas seulement inscrite dans une histoire de l'art et de la religion antique, mais aussi dans l'application effective d'un vocabulaire performatif, médical et juridique. En quoi consiste ce **tournant** que voulons-nous prendre concernant l'étude de la catégorie Vénus et le féminisme épistémologique ? En effet, suivant Dorlin, la question féministe traite principalement de la réappropriation du corps et de l'identité :

Il s'agit d'un mode de connaissance de soi, commun à de nombreux mouvements sociaux, qui consiste à politiser l'expérience individuelle : à transformer le personnel en politique. En d'autres termes, ce travail de conscientisation fait que le destin quotidien de chaque femme, la prétendue « condition féminine », est reconnu comme une expérience de l'oppression où je me reconnais moi-même comme « sujet d'oppression ». En outre, le vécu singulier des femmes peut être résignifié comme un vécu collectivement partagé. (Dorlin, 2006, p. 11 ; Guillaume, 1972, p. 96-97)

Ces codes déterminés peuvent être utilisés dans la domination symbolique avec des termes et des gestes en relation, par exemple, à la blessure coloniale, au trauma qui n'est pas oublié, à un immuable revécu qui contrôle par la douleur et la peur. Mais, ils peuvent aussi être décolonisés, redéfinis, afin d'émettre finalement la possibilité par cette écriture de s'affirmer existentiellement et de mettre en place une décolonisation sensible, c'est-à-dire désirante. Tel un *câlin poétique*, qui devient un soin et un regard de défense. Citons brièvement l'artiste, philosophe et psychanalyste Grada Kilomba (2020) qui s'inspire de Fanon (1952), pour affirmer qu'il s'agit de faire du devenir sujet un mécanisme de défense existentiel comme une sensibilité artistique, éthique et, avant tout, humaine.

En outre, il est impossible d'écrire ses lignes sans être sensible à l'histoire esthétique-psychologique et notamment à celle que Sarah Baartman a vécue dans sa vie et sa mort (Blanckaert et al, 2013). Face à un état constant de la réduction féminine à un objet, et surtout dans le cas racisé et noir, il s'agit aussi de donner voix à l'émancipation du corps féminin en toute sa puissance désirante, sexuelle, *vénérienne*.

Ainsi qu'il ne s'agit pas exclusivement ici d'une théorie esthétique critique, mais bien d'une tentative d'être appliquée dans l'expérience vécue et, dans notre cas, dans les intersections politiques entre les féminismes et l'érotique<sup>4</sup>. Nous illustrons une telle intention avec deux représentations dites de « *Contre-Vénus* ». La première a lieu au début du XX<sup>ème</sup> siècle, lors de l'attaque au tableau *Vénus au miroir* de Vélazquez à Londres par la suffragette Mary Richardson qui réalise cette action directe afin de dénoncer l'utilisation de la Vénus comme canon de beauté, prouvant une fois de plus l'expérience vécue féministe. Elle poignarde le tableau sept fois et est condamnée à six mois de prison. La seconde représentation, contemporaine des années quatre-vingt, est celle des bals *voguings* qui créent des

---

<sup>4</sup>Voir par exemple bell hooks, sur l'érotique qui devient un outil de pédagogie d'émancipation, inspirée par Paulo Freire, et sur sa méthodologie d'alphabetisation des adultes.



performativités échappant à une condition hégémonique ; on retiendra notamment la présence de la Vénus Xtravaganza dans le film « Paris is burning ».

### **Autres pistes sur la défense et la guérison de l'expérience vécue : la jouissance et l'ancestralité comme dispositifs décoloniaux.**

Finalement, pour mettre pied à terre et bâtir un avenir émancipé, on invitera à créer autrement l'écriture de la décolonisation de la figure de Vénus. Si décoloniser est se défendre, avoir la dignité sans la peur de l'humiliation, faisant tête à une histoire de violence, être *sereine* est aussi être amante de soi-même. En termes de performance, on remarque, dans le cas de l'érotisme corporel, la masturbation comme un plaisir – et en tant que plaisir, elle peut-être aussi un moyen de contrôle social.

La masturbation est alors un acte en dispute. De la pathologisation à la criminalisation, nous avons la politisation du corps, justement en raison de cette tradition médicale qui sépare la femme de sa libido et de son désir à elle-même, de se toucher et d'être autonome. Là, nous pouvons déjà assumer en tant qu'expertise sauvage la pratique de la masturbation dans une expérience vécue *vivante*. Issue du mouvement féministe et, notamment, suivant le mouvement esthétique-politique *post-porno*<sup>5</sup>, elle fonde une prise de conscience à partir de la pratique et de la connaissance du corps.

Par rapport à la décolonisation, nous utilisons des références afro-brésiliennes comme le rituel de *bain*, opéré par les figures cosmologiques d'Iemanjá et d'Oxum. Dans l'intention de me sentir davantage protégée et guérie de cette statistique coloniale de la violence, pendant de nombreuses années au Brésil, j'ai été spontanément témoin de la spiritualité des fêtes publiques des saints, ainsi que de certains rituels. Dans le respect du secret du culte, n'étant pas initiée, mais appréciant profondément la bénédiction, je ne transmets pas ici un rapport sur la religiosité, mais une observation sur le lien de la mer et de la fertilité comme motif central des bains, ainsi que la relation d'altérité avec la figure de Iemanjá, ma mère et la mère de tous les humains, qui est l'une des divinités afro-diasporiques qui représentent la mer et la figure de la maternité.

Iemanjá, dont le nom remonte à Yeye oman ejá, « Mère dont les enfants sont des poissons », est la mère de l'humanité et la maîtresse des eaux. Des eaux se reflètent l'image d'elle-même, un miroir qui représente l'objet scénique et reflète le bleu de la mer et qui, contrairement à Narcisse, ne se noie pas dans sa propre beauté ; au contraire, elle se défend. Comme indiqué dans l'article de Lenine Salvador (2016 : p. 9) :

L'une des entités les plus célèbres du Brésil, Iemanjá représente le miroir du monde, elle est la mère qui reflète toutes les différences et protège la tête : le « Ori », qui a trait à la formation de l'individu. Avec cette image utérine, le rapport au miroir dans *Artifice* est passé d'une critique de la production du moi basée sur le mythe de Narcisse, sur la passion à travers la vision du moi qui mène à la mort, pour gagner l'immensité réflexive de la production de la présence, avec la qualité de la gestation, du soin et de la reconnaissance de l'altérité.

On raconte qu'un jour, Iemanjá, fatiguée de la violence de son mari qui la maltraitait, s'enfuit dans le royaume d'Olokun, au fond de la mer. Elle entre alors en guerre avec son mari qui a envoyé ses soldats pour reprendre la reine des eaux, pensant qu'elle était seule et sans défense. Iemanjá, connaissant le danger, va au bord de la mer et répand des miroirs de toutes dimensions. Ainsi, lorsque le moment de la bataille arrive, elle se reflète avec une épée, ce qui effraie rapidement tous les soldats, les faisant fuir de terreur. Le reflet d'elle-même devient une défense qui gagne seule, en montrant à ses ennemis leur propre image. Et Iemanjá danse ainsi sa splendeur, après avoir gagné une guerre sans verser une seule goutte de sang.

S'agissant de la performance des *Bains*, le premier scénario dessine la résistance poético-politique de la prise de possession des lieux qui sont de joie et de repos. Il n'est donc pas possible de marchandiser en produits de consommation, l'instantanéité. En effet, l'acte de se doucher, en tant que rituel de

---

<sup>5</sup>Mouvement des années 2000 qui faisait des ateliers et des rencontres publiques, avec des performances sur la masturbation, pratiquée comme un acte de jouissance et résistance politique. Anne Sprinkle, Diana Torres, Maria Llopis sont quelques auteures de référence sur le mouvement.

protection et fertilité, demande au préalable *iwa*, ethos, conscience de soi et *axé*<sup>6</sup> ; il ne s'adresse donc pas à n'importe qui, mais à tous ceux qui l'entourent. Nous affirmons qu'il en est ainsi, le remède est alors que chaque jour, dans chaque moment possible de dialogue, nous pouvons considérer notre arrivée à la conscience comme une révolution silencieuse et secrète dans laquelle nous continuons à nous tenir debout, à regarder devant nous.

Enfin, aller à la plage ou de se baigner comme un rite, au-delà d'une satisfaction personnelle du corps ou de l'ego, est pour rencontrer l'eau, la mer, et je pense à comment la chanson de Lia de Itamaracá, apporte la sensation des vagues à l'amour et à la prise de la conscience de soi, *en chantant à la mer elle se dit qui elle est*. Avec les forces de la nature transfigurées sous le nom de Iemanjá, s'opère une transfiguration du lieu dans lequel le traumatisme entre et reçoit la bénédiction et repart non seulement protégé, mais chéri.

Si un jour vous vous sentez épuisé(e) par l'exploitation de la force de travail et les situations quotidiennes de racisme, de violence et d'oppression, prenez un bain en fin de journée comme mécanisme de défense du moi, que ce soit un bain jusqu'au cou avec des herbes comme la rue officinale (*arruda*) ou des herbes de cuisine comme le romarin, le thym ou le basilic, ou encore un bain avec un verre de vin, une cigarette et des bougies, avec de la musique et de la danse. Pour finir, je fais moi-même des bains, pour et avec le axé, comme celui de l'exposition virtuelle *Cura-Heal* (Guérison) à l'Institut Goethe de Bahia. Le bain montré à la fin a été fait sur la plage d'Icapuí en 2020 après le premier confinement, à Carol, une amie, qui avait été volée, et demandant ainsi une protection.

Ce sont des figures mythiques qui permettent dans ces récits une prise de pouvoir, révèlent la puissance féminine, donnent le plaisir, dansent comme dans la mer et la rivière, accouchent de l'amour et des mots, se baignent comme soin de soi. Au-delà de la binarité occidentale du genre (Oyéwumi, 1997), cette conclusion vise à résumer de façon non exhaustive d'autres pistes caractéristiques d'une décolonisation de l'expérience vécue, en défense à ceux qui attaquent et en guérison à ceux qui veulent *in fine* aimer.

La figure de la Vénus décoloniale leur répond en définitive : « *bébé*, tu penses que nous sommes chaotiques et à *contrôler*, mais détends-toi ou prépare-toi, nous jouissons aussi de la connaissance, de l'*éthos*, nous jouissons de nos corps comme des sagesse, finalement c'est ma puissance et mon désir qui fait mon être. N'aie pas peur de finalement partager le pouvoir. On n'est pas comme toi, Narcisse. Je ne suis pas nymphomane, j'ai faim, je suis désirante et désirée, et mon désir c'est mon arme. Je peux être *péripatéticienne*, *maîtresse* et *Iyá*<sup>7</sup>. Oui, on va te niquer le sexe, nous sommes en *rut*, nous dansons le *twerke* et nous ferons de la chaleur un motif politique, *Axé* ».

## Bibliographie

Adelon, N. P., 1782-1862. *Dictionnaire des sciences médicales*.

<https://archive.org/details/dictionnairedess09adel/page/156/mode/2up?q=v%C3%A9n%C3%A9rien>

Bernard, C. (2019). *Les blessures de Vénus*. [émission de radio]. France Culture.

<https://www.franceculture.fr/emissions/series/les-blessures-de-venus>

Bienville, M.-D.-T. (1771). *Traité de la Nymphomanie ou traité de la fureur utérine*. Paris : office de librairie.

Beauvoir, S. (1949). *Deuxième Sexe, tome II : L'expérience vécue*. Paris : Gallimard.

Borot, L. ; Fragonard, M. (2002). *Corpus Dolens : Les représentations du corps souffrant du Moyen-Âge au XVIIe siècle*. Presses universitaires de la Méditerranée.

---

<sup>6</sup>« Force vitale » ou « ainsi soit-il » dans la langue yoruba, une façon de remercier aux ancêtres et de penser l'avenir avec les souhaits, comme *Inchalla*, par exemple.

<sup>7</sup>« Mère » dans la langue yoruba, un des principaux épithètes des cosmologies afro-diasporiques, comme mentionnées ci-dessus d'*Yemanjá* et d'*Oxum*.

- Carneiro, A. Sueli. (2005). *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Thèse (doctorat em sciences de l'éducation). São Paulo: Université de São Paulo. 2005.
- Didi-Huberman, G. (1999). *Ouvrir Vénus. Nudité, rêve, cruauté*. Paris : Gallimard.
- Dorlin, E. (2006). *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris : Éditions La Découverte.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*. Paris : PUF.
- Federici, S. (2017). *Caliban et les sorcières, femmes, corps et accumulation primitive*. Paris : Entremonde.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- Freyre, G. (1952). *Maîtres et esclaves : formation de la famille brésilienne sous le régime patriarcal*. Paris : Gallimard.
- Hartman, S. (2008). Vénus in two acts. *Small Axe*, 26, 1–14.
- Kramer, H.; Sprenger, J. (1991). *The Malleus Maleficarum*. Göppingen : Kümmerle Verlag.
- Kilomba, G. (2020). *Mémoires de la Plantation, épisodes du racisme ordinaire*. Paris : Anacaona.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*. Paris : Minuit.
- La Chau, G. (1780). *Dissertation sur les attributs de Vénus*. Paris : P.M. Lamy.
- Livingston, J. (Réalisatrice). (1990). *Paris is burning* [Film]. Miramax.
- Louyer-Villermay. *Nymphomanie. Dictionnaire des sciences médicales, op. cit.*, tome 36, p. 568.
- Lugones, M. (2019). *La colonialité du genre*. Paris : Les cahiers du CEDREF, 23, 46-89.
- Michelet, J. (1862). *La Sorcière*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Oyèwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Platon. (1973). *Le Banquet ou De l'amour*. Traduit par Léon Robin. Paris : Gallimard.
- Saint Augustin. (2000). *La cité de Dieu*. Tome II. Paris : Gallimard.
- Salvador, L. «De Narciso a Yemanjá o espelho do mar». *Anal du IXème Congrès de l'ABRACE. Politique et esthétique décoloniale*. 2016.

# INFLEXÃO DECOLONIAL/DESCOLONIAL NA PESQUISA ETNOGRÁFICA EM ANGOLA<sup>1</sup>: INTERPELAÇÕES, DESPRENDIMENTOS E ESTRATÉGIAS DE TRANSGRESSÃO

Mille Caroline Rodrigues Fernandes  
(Universidade do Estado da Bahia-UNEB/PROMEBA)

**Resumo:** Este artigo, inicialmente, discute sobre os atravessamentos do Giro Decolonial/Descolonial na pesquisa etnográfica em Angola, revendo e (re)estruturando a abordagem metodológica deste tipo de pesquisa com o objetivo de valorizar a pluriversalidade do contexto sócio-histórico de Angola e auxiliar na compreensão sobre a influência dos povos Kongo-Angola na formação dos kilombos<sup>2</sup> do Estado da Bahia/Brasil. Em seguida, por compreender o Giro Decolonial/Descolonial como um projeto político-acadêmico transgressor, que vai nas *brechas da realidade* social existente, (re)pensando o mundo colonial, fazendo uma (re)leitura do passado, descolonizando importantes pressupostos teórico-científicos e estético-filosóficos, (re)construindo um outro percurso em busca de uma história à qual não tivemos acesso, apresento, através de dois quadros, as estratégias de recolha e análise dos dados utilizados para o desenvolvimento da pesquisa e a materialização do resultado destas estratégias.

**Palavras-chave:** Giro Decolonial/Descolonial; Pluriversalidade; Desprendimento Epistêmico; Estratégias de Transgressão.

## CONVERSAS INICIAIS...

Este artigo é um desdobramento da minha pesquisa de Doutorado em Educação e Contemporaneidade, desenvolvida entre os anos de 2018 a 2020, em 8 (oito) províncias de Angola: Cabinda, Zaire, Uige, Bengo, Luanda, Malanje, Kwanza Norte e Kwanza Sul, as quais compunham os antigos Reinos *Kongo*, *Ndongo* e *Matamba*. Uma investigação fruto de uma concatenação de experiências vividas desde o período da graduação em Pedagogia, quando busquei compreender o processo de ensinar-aprender das crianças e jovens e a prática didático-pedagógica da professora no kilombo de Boitaraca, ao período de mapeamento e relatoria sobre as escolas kilombolas em todo território baiano, solicitado pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia, através da Coordenação de Educação e Diversidade Cultural.

Durante o trabalho com a Secretaria de Educação do Estado da Bahia (2010-2014), nos relatórios podíamos perceber que, na maioria das escolas kilombolas, o currículo não era pensado para o território de identidade onde a escola estava inserida, os materiais didático-pedagógicos não contemplavam a história local, bem como a maioria dos/as professores/as vinham de outros espaços para trabalhar nos kilombos sem conhecer a realidade das comunidades e sem formação para atuar nas escolas de educação escolar kilombola. Estes fatores chamaram minha atenção, pois no Kilombo de Boitaraca, município de Nilo Peçanha/Bahia, na época em que eu desenvolvia a pesquisa de graduação, a professora era filha da comunidade, de modo que os materiais didático-pedagógicos, mesmo não contemplando a história local, serviam de guia para que a professora fosse criando várias estratégias, desde a inserção da história de formação daquele kilombo à participação de toda a comunidade no processo de formação das crianças e jovens. Um trabalho cuidadoso, que se inscreve no que designamos hoje como estratégia de educação antirracista. Contudo, a escola do kilombo de Boitaraca só atendia às crianças da Educação Infantil ao Fundamental I, cabendo o Fundamental II à escola Nair Lopes Jenkins<sup>3</sup>, única escola do município de Nilo Peçanha, que recebe todos os/as jovens tanto dos kilombos de Boitaraca e de Jatimane quanto de comunidades ribeirinhas e pesqueiras.

---

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

<sup>2</sup> A opção em utilizar a letra “k” para a grafia da palavra *Kilombo* é para enfatizar a origem deste termo que é bantu. E na grafia das línguas do grupo *bantu* não existe palavras que comecem com “qui” (FERNANDES, 2020).

<sup>3</sup> Para maiores informações, consultar a Dissertação de Mille Caroline Rodrigues Fernandes (2013).

Neste itinerário de saída da escola do kilombo para a escola da cidade, muitos/as jovens acabavam desistindo de estudar, mudando-se para Salvador, capital do Estado da Bahia, em busca de trabalho. E aqueles que permaneciam, seguindo para a escola da cidade, acabavam por enfrentar um doloroso processo de racismo, sendo vítimas de xingamentos, apedrejamentos e toda forma de discriminação. Estas discriminações enfrentadas pelos/as estudantes kilombolas na transição entre a escola do kilombo para escola da cidade me levou, já na pesquisa do Mestrado, a tentar compreender como funcionava a engrenagem do racismo, uma vez que os/as jovens negros/as kilombolas eram discriminados/as por outros/as jovens negros/as. A diferença aqui tratava-se do pertencimento ao território: jovens negros kilombolas *versus* jovens negros não kilombolas.

Ao longo dos tempos, tendo como base teorias racistas, todas as histórias tecidas sobre a população negra serviram como uma poderosa arma, um veneno a serviço do imperialismo europeu (Wa Thiong'o, 1986), que solapou a identidade do negro, disseminando e nos fazendo acreditar em discursos de que tudo que está ligado ao continente africano é ruim, que o continente africano é desprovido de uma história, que o povo africano “[...] jamais foi responsável por nenhum feito válido” (Diop, 1974: p. 14), ou que o povo africano não teve outra alternativa a não ser assimilar e reproduzir a cultura europeia (Ela, 2014).

Estes discursos racistas são venenos e, quando ingeridos desde a infância, tornam-se parte integrante da nossa substância (Diop, 1974; Ela, 2014). Os/as jovens negros/as não kilombolas cresceram ouvindo a todo tempo estes discursos negativos sobre o que é ser negro/a e, como estratégia de autodefesa contra os possíveis abusos e xingamentos dos/as jovens não negros/as na escola, colocam em evidência a presença dos/as negros/as que moram no kilombo como um fator determinante para diferenciá-los/as: “Sou negro/a e moro na cidade, mas o ‘outro’, é negro/a e mora no kilombo”. Sobre esta situação entre os/as jovens negros/as kilombolas e não-kilombolas, podemos observar duas questões: a primeira, que nessa busca incessante e ilusória dos/as jovens negros/as da cidade por espelhos que ofereçam um reflexo do branco (Fanon, 2008), lutam a todo o tempo para não serem vistos/as como negros/as, criando mecanismo de defesa. Neste mecanismo de defesa percebemos o que Fanon (1980: p. 42) explica ao dizer que “[...] o grupo social racializado tenta imitar o opressor e com isso desracializa-se, nega-se como raça diferente, partilha com a ‘**raça superior**’ (grifo nosso) dos mesmos instrumentos de opressão”. E a segunda questão, é que conseguimos observar que além do mecanismo de defesa a partir dos espelhos que ofereçam um reflexo do branco, os/as jovens negros/as não kilombolas se utilizam do discurso negativo produzido no período colonial sobre os kilombos.

As áreas que configuram territórios panafricanista de luta e resistência contra o sistema colonial no Brasil, a exemplo de comunidades kilombolas e/ou territórios que historicamente foram habitados por ex-escravizados/as, carregam ainda hoje estigmas de um tratamento inferiorizado. É visível a polarização destes territórios em territórios de domínios divergentes, que carregaram/carregarão características de supervalorização ou de segregação (Fernandes, 2016). Os territórios kilombolas no Brasil foram estigmatizados como o lugar do negro *fugido*, *vadio*, *desordeiro*, bem como o lugar do *atraso*, da *incivilidade*, da *criminalidade*, dentre outros, tendo o espaço escolar como um dos veículos de proliferação não somente destes estigmas (Fernandes, 2013), mas um espaço de disseminação do racismo epistêmico.

No Brasil, de acordo com o relatório de agosto de 2019 da Fundação Palmares<sup>4</sup>, existe cerca de 3.386 (três mil trezentos e oitenta e seis) Kilombos. Um quantitativo que pode ser superado por um número expressivo de comunidades kilombolas chegando, segundo a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ) e a Base de informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a 6.023 (seis mil e vinte e três) kilombos no território brasileiro, localizados em “[...] 1.674 (**um mil seiscentos e setenta e quatro**) (grifo nosso) municípios, ou seja, 30% dos municípios do país, situados em quase todos os estados, excetuando-se Acre e Roraima” (Arruti, 2021: p. 6). Destaco que somente o Estado da Bahia possui o maior número de comunidades kilombolas, cerca de 1.055 (um mil e cinquenta e cinco), com 811 (oitocentos e onze) kilombos certificados (Arruti, 2021: p. 47). Isto porque, além da certificação, tem a questão da titulação de posse territorial das áreas kilombolas, que estão, desde o ano de 2003, sob a responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

---

<sup>4</sup> Órgão responsável pela certificação das Comunidades kilombolas de todo o território brasileiro

O território de identidade da Bahia conhecido como Baixo Sul, onde estão localizados os Kilombos de Boitaraca e Jatimane possui “[...] atualmente, 52 comunidades kilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares e três comunidades com processos de certificação em andamento” (Fernandes, 2017: p. 4). Todavia, a história de formação destes kilombos, bem como sua origem de *arkhé*<sup>5</sup> africana, não atravessa as paredes da escola, não está contemplada no currículo oficial de ensino. São histórias, memórias, ancestralidades visíveis na língua, na cultura, nos festejos, na religião e nas organizações familiares de toda a população negra kilombola e não kilombola desta região. O que podemos perceber é que sendo kilombola ou não kilombola, a população de todo o território de identidade conhecido como Baixo Sul possui uma herança étnica comum: é de descendência dos povos Kongo/Angola (Fernandes, 2013; 2020).

Desde a exploração e a colonização do continente africano, os projetos de cristianização, civilização e modernização configuraram as relações entre Europa e suas colônias e uma das táticas de categorização desta colonização refere-se à avaliação do desenvolvimento intelectual de um povo. “Uma máquina poderosa para subalternizar o conhecimento” (Mignolo, 2000: p. 92). Vivemos ainda um paradigma eurocêntrico que é o perigo da história única, que apaga, silencia e deslegitima a história e cultura dos povos africanos e sua influência na diáspora, por isso a proposta de projeto Decolonial/Descolonial para a pesquisa etnográfica em Angola se desvincula dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento produzida na história imperial dos últimos cinco séculos. O interesse neste processo de desvinculamento epistêmico foi compreender as pessoas e suas subjetividades, línguas, religiões, conceitos sociopolíticos, econômicos e culturais que foram racializados e como estas subjetividades, línguas, religiões, tradições e histórias cruzaram o Oceano Atlântico e permanecem vivos nas comunidades kilombolas, comunidades-terreiros, nos movimentos de luta e reexistência dos povos africanos da diáspora no Brasil, e em particular no Estado da Bahia. É uma verdadeira retomada da humanidade negada (Mignolo, 2008a).

A emergência de uma consciência histórica, sobretudo consciência política pensada a partir da educação como forma de descolonizar, desarmar as mentes racistas (Wa Thiong’o, 1986; Fanon, 2008; Ferreira, 2003), me levou a atravessar o Atlântico e realizar um levantamento sócio-histórico, antropológico, linguístico e demográfico acerca da influência dos africanos oriundos do Kongo/Angola para a Bahia, na tentativa de incluir estes conhecimentos na pauta curricular de educação antirracista que diminua a violência contra os/as jovens negros/as kilombolas e não kilombolas, fortaleça a autoestima e a identidade destes/as jovens.

Dessa maneira, ao atravessar o Atlântico e retomar discussões históricas durante a investigação de campo, entrevistando Reis, *Ngangas*, *Mweni-xi*, *N’gola*, *Sekulos*, Sobas sobre a constituição do território que hoje chamamos Angola e como esta história, memória e ancestralidade constituem-se e inscrevem-se em nossos corpos diaspóricos negros e kilombolas na Bahia, mantendo-se vivos e vibrantes em nosso/a *Ntu/Mutué* (cabeça), *Ntima/Muxima* (coração) e *Muanda/Nzumbi* (espírito), inicialmente para esta escrita, por compreender o Giro Decolonial/Descolonial como um projeto político-acadêmico transgressor, que vai nas *brechas da realidade* social existente, descolonizando importantes pressupostos teórico-científicos e estético-filosóficos, reflito sobre alguns conceitos referentes ao pensamento decolonial/descolonial, sua importância para (re)estruturar a abordagem metodológica da pesquisa etnográfica em Angola, localizo alguns e algumas ativistas que compõe a rede de investigação modernidade/colonialidade, como também dialogo com autores como Diop, Fanon, Cesaire, Marc Ela, Mbembe, Oyèwùmí, Patrícia Hill Collins, entre outros e outras. Em seguida, na tentativa de valorizar a pluriversalidade do contexto sócio-histórico de Angola e auxiliar na compreensão sobre a influência dos povos Kongo-Angola na formação dos kilombos do Estado da Bahia/Brasil, apresento, através de dois quadros, as estratégias de recolha e análise dos dados utilizados para o desenvolvimento da pesquisa e a materialização do resultado destas estratégias.

---

<sup>5</sup> Conceito utilizado pela pesquisadora Narcimária Luz (1999: p. 49-68) para interpretar o discurso da comunalidade africano-brasileira, que significa “[...] princípios inaugurais que imprimem sentido e força, direção e presença a linguagem. Princípio-começo-origem, e princípio-poder-comando. Não se trata, apenas, de referir-se à antiguidade e/ou anterioridade, mas o princípio inaugural, constitutivo, recriador de toda experiência africana” (Luz, 1999 *apud* Fernandes, 2013: p. 42).

## **Inflexão ou Giro Decolonial/Descolonial: diálogo necessário para um desprendimento epistêmico no Itinerário da Pesquisa**

Muitas vezes, aquilo que o ocidente designa de universalidade da ciência, da história ou da filosofia indica apenas o sentido do seu próprio conforto de viver e de dominar. O grau da universalidade que se atribui a si mesmo reflete uma aferição do peso do imperialismo – em boa consciência – que está disposto a lançar sobre as nossas vidas. Com efeito, o imperialismo representa uma fonte de conforto (intelectual, social ou econômico) em detrimento do próximo. (Diop, 1979: p. 11).

A colonialidade como a forma moderna do colonialismo histórico, na dimensão do saber, impõe em suas bases a universalidade do conhecimento e da própria ciência, mantendo seu controle e poder sobre os diversos corpos e os outros saberes. Na verdade, a colonialidade deslegitima, por exemplo, a tradição, a ancestralidade, o patrimônio sócio-histórico, cultural e intelectual de povos não-europeus (Diop, 1979), silenciando, negando ou apagando qualquer produção intelectual que não seja nos moldes europeus e norte-americanos, e sob um alicerce do discurso ocidental de universalidade, a colonialidade aniquila o imaginário do outro, subalternizando e invisibilizando suas histórias de luta, resistências, de conquistas, sua cultura, suas produções, seus saberes, suas formas de ser, estar e habitar o mundo.

O coletivo de investigadores ativistas modernidade/colonialidade composto por Aníbal Quijano (1993; 2007), Ramon Grosfoguel (2009), Walter D. Mignolo (2000; 2007; 2008a; 2008b; 2010), Catherine Walsh (2007; 2009; 2013), Nelson Maldonado-Torres (2008; 2019), Edgardo Lander (2005), Arturo Escobar (2003; 2017), Rita Segato (2013), Santiago Castro-Gómez (2007), Restrepo e Rojas (2010) entre outros e outras, ao sistematizar e apresentar discussões críticas ao eurocentrismo por reconhecer que todo saber está situado historicamente, fisicamente e geopoliticamente, nos explica que a reivindicação norte-cêntrica do saber sem sujeito, sem história, sem relações de poder, um conhecimento de um não-lugar, deve ser profundamente questionado (Maldonado-Torres, 2019). Desta maneira, este grupo de investigadores modernidade/colonialidade utiliza o termo giro decolonial, inflexão decolonial ou projeto decolonial como busca pela consolidação de uma decolonialidade, a qual não problematize somente a colonialidade do saber, mas que contribua para tornar possíveis outros mundos, a inclusão das cosmopercepções (Oyèwùmí, 2002), da ancestralidade, da existência de cada grupo humano (Restrepo; Rojas, 2010); (Achinte, 2009).

Destaco que ao longo deste artigo aparecerão as expressões Decolonial e Decolonial, o que para alguns autores e algumas autoras como Quijano (2007), Mignolo (2007; 2008b), Walsh (2009), Grosfoguel (2009), Segato (2013) o uso do Decolonial sem o “s” é utilizado para realçar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade, destacando-o do termo utilizado, pelos estudos pós-coloniais<sup>6</sup>, como categoria conceitual originada pelas discussões sobre a descolonização das colônias asiáticas e africanas no pós-Guerra Fria. Necessário salientar, ainda que o pensamento crítico Decolonial seja uma vertente do pensamento pós-colonial, ambos se constituem e se materializam à medida que as relações sócio-históricas vão se efetivando na sociedade moderna. O pensamento pós-colonial evidencia, a partir da discussão sobre colonialismo, as desigualdades entre colonizador e colonizado, denunciando esse fosso como um projeto de dominação, exploração e opressão (Rosevics, 2017); (Ballestrin, 2013). O pensamento Decolonial avançou as discussões apresentadas pelo pensamento pós-colonial, problematizando a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, a partir da discussão sobre colonialidade, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de dominação, exploração e opressão ao unir interdisciplinarmente cultura, política e economia (Grosfoguel, 2009),

---

<sup>6</sup> Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Stuart Hall e ao Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha (Rosevics, 2017: p. 187), bem como, este movimento torna-se conhecido fora da Índia, através dos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. Acrescento que a crítica pós-colonial vai convergir com os Estudos Culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos, abrindo discussão para as categorias de identidade, cultura, migração e diáspora a partir dos trabalhos desenvolvidos pelos autores mais conhecidos aqui no Brasil: Homi Bhabha, Stuart Hall e Paul Gilroy. (Ballestrin, 2013).

de maneira a privilegiar os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela conjuntura colonial.

O período histórico conhecido como modernidade ocidental, ao colocar a Europa como centro do mundo, com seu projeto brutal de *civilização*, criou marcadores de civilização com ideias a partir da concepção de raça, língua, religião, costumes, gênero, entre outros, que legitimaram/legitimam outros povos como atrasados, primitivos e selvagens (Maldonado-Torres, 2019). Estes marcadores estabelecem e mantêm a estrutura da matriz colonial tendo como principais fundamentos as formas racializadas das relações de produção que operam em três níveis: “[...] no epistemológico, no ontológico e no ético” (Jahn, 2000 *apud* Maldonado-Torres, 2019: p. 32). Estes três níveis definem as bases da Colonialidade do saber, do poder e do ser no mundo moderno.

Tais marcadores surgem como característica do modelo de civilização imposto a partir das invasões europeias no Velho e no Novo Mundo, portanto, seria essencialista pensar somente, por exemplo, no Iluminismo europeu como “[...] o principal e, às vezes o único período histórico relevante para o entendimento do ideal de civilização ocidental moderna” (Maldonado-Torres, 2019: p. 30). As invasões europeias, de fato, provocaram mudanças avassaladoras nas estruturas socioculturais, políticas, econômicas do Velho e do Novo Mundo sob o pretexto de *civilizar o incivilizado*, respaldando-se em várias técnicas e instituições, principalmente da instituição religiosa, a exemplo da igreja, para a legitimação desta *grande missão* (Maldonado-Torres, 2019).

Conforme Maldonado-Torres (2019: p. 30-32), “[...] a modernidade **ocidental** (grifo nosso) por si só, como uma grande revolução imbricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde seu nascedouro”. Significa dizer que mesmo com o término das administrações coloniais e o surgimento emergencial da formação dos Estados-nação, a estrutura de dominação colonial não terminou por causa das suas raízes profundas. Esse prolongamento da dominação política, social e cultural dos europeus sobre os colonizados chama-se colonialismo (Quijano, 2007), processo de dominação político-administrativa que, através da violência (Fanon, 1968), justifica e garante a exploração do trabalho e das riquezas das colônias em benefício das metrópoles. A colonialidade, por sua vez, nascida do colonialismo, mantém um padrão de poder global, que naturaliza a violência, perpetrada aos povos colonizados, como um dever moral salvacionista da superioridade europeia (Fanon, 1968; Cesaire, 1978), supervalorizando hierarquias e reproduzindo relações dicotômicas de dominação, exploração e subalternização (Lander, 2005; Quijano, 2007; Mignolo, 2008b; 2010).

Dito de outra forma, o sistema colonial engendra uma realidade maniqueísta (Fanon, 1968), dividindo o mundo em dois polos conflitantes: colonizador e colonizado; inferior e superior; negro e branco; selvagem e civilizado; tradicional e moderno; cristão e não cristão. Nessa estrutura de poder dicotômico, o colono produz o colonizado e esse processo, desde sua constituição, é garantido pela violência física e simbólica. Para romper com este sistema colonial de dominação, Quijano (2007) propõe a descolonização epistemológica como possibilidade de liberação das relações interculturais e o intercâmbio de experiências. A descolonização epistemológica, portanto, se apresenta como um elemento necessário para uma revolução social.

Dessa maneira, os termos Decolonial e Descolonial estão inscritos num movimento de disputa política, teórica e epistemológica. O decolonial/decolonialidade seria a disputa política, teórica e epistemológica em contraposição à colonialidade, enquanto o descolonial seria a disputa política, teórica e epistemológica em contraposição ao colonialismo. A compreensão é que a “[...] colonialidade é uma lógica que está embutida na modernidade, e a decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade” (Maldonado-Torres, 2019: p. 36). A opção descolonial, pensamento descolonial e descolonialidade “[...] requer não somente a emergência de uma mente crítica” (Maldonado-Torres, 2019: p. 48), mas uma mente que desafie os conceitos gerados pela modernidade/colonialidade.

É possível perceber que o “Decolonial” e/ou “Descolonial” é uma tomada de consciência contra a permanência da dicotomia que inferioriza os povos não europeus. O pensamento Decolonial busca a construção de um paradigma outro (Walsh, 2013), que questione a história linear, unívoca, contrarie as narrativas eurocentradas, investigue, dialogue com o que se encontra na fronteira (Grosfoguel, 2009) e estabeleça a constituição de outros modos de ser, pensar e saber não eurocêtricos (Mignolo, 2010). Dito isso, não vou optar aqui pelo termo Decolonial ou pelo termo Descolonial durante a escrita deste artigo. A contextualização feita acima sobre os dois termos é, justamente, para situar o entendimento destes termos quando cada um for se impondo no decorrer do texto. Importante destacar que mesmo



com o processo de descolonização não significa que habitamos mundos descolonizados. O colonialismo causou graves sequelas à população da América, Ásia, especialmente do continente africano, provocando transformações profundas na cultura, na religião, no intelecto, na estrutura social destas populações (Cesaire, 1978).

Com o fim dos processos de colonização jurídico-política não houve a eliminação do domínio colonial, como já enfatizei acima. Pelo contrário. Foram inauguradas, ainda que com uma outra roupagem, novas estruturas de dominação e exploração como: o colonialismo interno, que caracteriza a permanência de estruturas de poder colonial nas sociedades, que emergiram a partir das lutas de libertação anticolonial do século XX (Casanova, 2007); e o neocolonialismo, que apresenta o domínio que antigas potências coloniais continuam mantendo sob suas antigas colônias. Muito embora, hoje, as antigas colônias se apresentem como países “supostamente” independentes (Lopes, 2011).

A neocolonização contribuiu/ contribui para o atraso social, o aniquilamento do imaginário dos diversos povos, das suas culturas, das suas línguas e das suas representações simbólicas, bem como para a manutenção e a propagação das desigualdades, injustiças sociais e do racismo. Uma ferida colonial que “[...] estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não o têm” (Maldonado-Torres, 2019: p. 11). A exemplo deste neocolonialismo podemos perceber a situação que Brasil e Angola, ambos colonizados por Portugal, vivenciaram/vivenciam com as elites brancas no Brasil e as elites negras em Angola, a continuidade desse processo por meio de um colonialismo interno, mantendo o seu povo explorado, oprimido, subjugado e alienado, tal como nas diversas fases do colonialismo externo.

A esse aniquilamento do imaginário dos diversos povos, das suas culturas, das suas línguas e das suas representações simbólicas Carneiro (2005) denomina como epistemicídio, que é,

[...] para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender (Carneiro, 2005: p. 97).

Sabemos que as epistemologias hegemônicas produziram uma inferiorização do conhecimento sobre a população negra. A essa desqualificação do conhecimento, desumanização, deslegitimação e aniquilamento do Ser Negro, que Carneiro (2005) denomina como epistemicídio, Arboleda (2018) nos leva a pensar sobre o ecogenocídio, que não só se refere à morte seletiva, cujo alvo definido é a população negra, mas nos faz refletir sobre a dimensão do epistemicídio como um extermínio dos ecossistemas desta população negra, dos seus espaços de saberes ancestrais, numa amplitude simbólica e imaterial. Um projeto epistemicida e ecocida de aniquilamento total da história do povo negro.

A história escrita pelo ocidente sobre os nossos antepassados nos distancia de qualquer referência positiva sobre o que é ser negro no Brasil. Uma história de submissão, sem passado, sem escrita, sem cultura, sem grandes feitos. Nenhuma criança, jovem ou adulto negro/a vai querer se identificar com este distanciamento proposital pensado pelo ocidente sobre as histórias africanas, que é a história do mundo. O continente berço da humanidade (Diop, 2014; Diop e Dieng, 2014) foi, durante o período de colonização, invadido, saqueado, explorado e os seus povos foram sequestrados. Desta população sequestrada de diversos pontos desta Terra Mãe para um não-lugar histórico, sem conhecimento da sua memória, sem a compreensão do significado dos seus nomes, muitos eram reis, rainhas e foram enviados para diversas partes da América, inclusive para terras brasileiras, especificamente no território do Baixo Sul da Bahia, e esta história, quando chega aos nossos/as jovens negros/as kilombolas e não kilombolas, é carregada de estigmas, quando não, fragmentos de uma história inventada pelo colonizador.

A oportunidade de pesquisar no doutorado as 8 (oito) províncias de Angola me levou a pensar sobre a influência africana de origem Kongo/Angola no território do Baixo Sul da Bahia, as formações de Kilombos, as religiões de matriz bantu, as marcas das línguas kikongo e kimbundu no português falado neste território, as manifestações culturais, o uso das máscaras durante os festejos, histórias,

saberes diversos que precisavam atravessar as paredes da escola. Falo aqui, em específico, sobre o território do Baixo Sul, mas podemos pensar a exclusão, o silenciamento, o apagamento da história e cultura negra dos espaços de poder e de saber de forma geral.

A Pesquisa Etnográfica em Angola me permitiu compreender a influência histórica e cultural Kongo-Angola para os povos do Brasil, designadamente para os povos do Baixo Sul do Estado da Bahia, reconstruindo a consciência histórica angolana na diáspora, em específico nos quilombos. Este atravessamento em buscar compreender a lógica da histórica angolana, seu passado no que se refere à sua organização e sua influência ancestral para os povos da diáspora compreende a Inflexão ou o Giro Decolonial deste trabalho. Tal pressuposto epistemológico, ao interrogar o pretense caráter de universalidade apresentado pela ideologia eurocêntrica, denuncia as relações de poder enraizadas pela colonialidade, propondo uma geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2008a). E, por se inscrever no que Mignolo (2008a) chama de desobediência epistêmica, o Giro Decolonial é o portal de transformação anticolonialidade. Sabemos que a ideologia colonial determinou a estrutura política, cultural, histórica, econômica, filosófica, religiosa, militar e desqualificou outros conhecimentos, definindo as relações entre as sociedades europeias e não-europeias (Ela, 2014). “A colonização de África pela Europa ocidental traumatizou imenso e alienou o passado e a memória dos africanos” (Obenga, 2013: p. 75) e, conseqüentemente, as ciências coloniais criaram mecanismos que ora apagavam, negavam a história dos povos africanos, ora produziam imagens, linguagens de desprezo, fazendo com que o africano/a negro/a e o/a africano/a na diáspora, em seu fenótipo, se apropriasse da história e da memória das potências de dominação e exploração (Obenga, 2013).

A história que sabemos sobre os povos africanos, neste contexto colonial, se situa do lado do ocidente (Ki-Zerbo, 2006). Isto porque o “[...] papel e o valor do conhecimento na medida em que os discursos que se pretendem científicos estão integrados numa ideologia a partir da qual representam, para os ocidentais, uma confirmação de sua supremacia sobre o resto da humanidade” (Ela, 2014: p. 29). O Giro Decolonial, como bem define Mignolo (2008a), nos permite localizar e modificar, a partir do âmbito do saber, do poder e do ser, as ideologias eurocêntricas, as formas de poder modernas e como estas ideologias produziram e continuam produzindo tecnologias de silenciamento, ocultação e morte, sobretudo afetando de forma perversa diversos segmentos sociais ao longo do tempo. Não podemos esquecer que as formas de poder colonial são múltiplas e tanto os conhecimentos quanto a experiência vivida pelos sujeitos marcados pela colonialidade são relevantes para entendermos as formas modernas de poder e promover estratégias de mudanças (Maldonado-Torres, 2008: p. 66); (Segato, 2013: p. 57); (Restrepo; Rojas, 2010: p. 22).

Outro fator importante sobre o pensamento decolonial está na sua genealogia (Mignolo, 2008a: p. 292), a qual conseguimos perceber influências das cosmopercepções de “[...] los pueblos tales como la filosofía africana del *Muntu*<sup>7</sup> o las concepciones de la Madre Tierra como lo Pachamama”<sup>8</sup> (Escobar, 2017: p. 68). Podemos observar também importantes contribuições das ideias revolucionárias de Kwame Nkrumah, primeiro presidente de Gana; Sekou Toré, primeiro-Ministro da República da Guiné; Patrice Lumumba, primeiro Ministro da República Democrática do Congo. Percebo fortes influências dos intelectuais Pan-africanistas como Marcus Garvey; do Movimento da Negritude: Seghor, Aimé Césaire. Arriscaria dizer, também, que percebo o pensamento de Cheikh Anta Diop sobre Unidade Africana, quando Arthuro Escobar enfatiza a importância da Unidade Latinoamericana. Enfim, temos um movimento extremamente revolucionário para pensar formas outras de fazer pesquisa, em especial a pesquisa do tipo etnográfica.

<sup>7</sup> Segundo Templs (2016) o “*Muntu*” é a força viva; a força ou ser que possui a vida verdadeira, cheia e elevada. Nas línguas *bantu*, *muntu* é o singular de *bantu*, termo que significa genericamente ‘humanos’. Essa tradução não revela, de fato, a força que tem o termo “*muntu*” para os Bantu. Essa questão é profundamente discutida pelo filósofo Congolês Fu-kiau e o filósofo, metafísico e linguista ruandês Alexis Kagame.

<sup>8</sup> *Pacha Mama* ou *Pachamama*, tem o significado de “Mãe Terra” ou como “Mãe de todos”. *Mama* significa “Mãe”; *Pacha* significa “terra”/“mundo”/“cosmos”, assim chamada também de “Mãe Cósmica”. É a Deidade feminina máxima cultuada em diversas culturas nos Andes. O nome deriva de *quéchuá*, uma língua utilizada pelos povos andinos, anteriores aos Incas.

## Etnografia em Território Angolano: Desprendimento Epistêmico, Pluriversalidade e Estratégias de Transgressão

Angola está localizada na parte Ocidental Atlântica da África Central, ao Sul da linha do Equador, fazendo fronteiras: ao norte, com a República do Congo Brazzaville e República Democrática do Congo, antigo Zaire; a Leste, com a República da Zâmbia e com um pequeno território correspondente ainda à República Democrática do Congo; ao Sul, com a República da Namíbia e a Oeste, banhada pelo Oceano Atlântico (Wheeler; Pelissier, 2016), ocupando, dessa maneira, uma área de 1.246.700 km<sup>2</sup>, distribuídos por uma costa marítima de 1.650 km e fronteiras terrestres que correspondem a um total de 4.837 km<sup>9</sup>.

A organização político-administrativa de Angola mantém a mesma estrutura criada no período do regime colonial, em que territorialmente está disposta em 18 (dezoito) províncias, depois municípios, podendo ainda se estruturar em comunas, bairros ou aldeias (Fernandes, 2020: p. 89-90). Destas 18 províncias, minha pesquisa envolveu 8 (oito) províncias, as quais compunham os antigos reinos do Kongo, Ndongo e Matamba. O Interesse por estas províncias em específico é por estarem ligadas ao processo do tráfico de africanos e africanas para o Brasil, precisamente para o Estado da Bahia devido as heranças percebidas através da língua Bantu, do uso de máscaras e rituais de cura, as religiões de matriz Kongo-Angola e as formações de Kilombos.

Ainda sobre a organização político-administrativa de Angola, nos municípios, a administração fica a cargo do/a administrador/a municipal e do adjunto, ocorrendo o mesmo na administração das comunas e regedorias, ficando a cargo do/a administrador/a comunal e do adjunto. Quanto à administração dos bairros ou aldeias, depois da Lei n. 17/10,<sup>10</sup> de 29 de julho de 2010, e com a pressão do movimento clânico dos sobados, foram retirados os *cipaios*<sup>11</sup> e, como reivindicação destes soberanos para manter fortalecida a política de parentesco, surgem os regedores, parentes dos sobas. Estas autoridades locais recebem o auxílio dos coordenadores e dos sobas de linhagem<sup>12</sup>, dos reis, dos *Jindembo*, do *N'gola*, de acordo com as suas distintas áreas de jurisdição. Considerados como Autoridade Tradicional em suas regiões com funções definidas, no nível social, ultrapassando os limites da aldeia, atingindo as funções políticas, judiciárias e econômicas, todavia, estas atribuições desempenhadas atualmente por estes soberanos nem sempre funcionaram desta maneira. Isto porque, durante o período colonial, quando a administração criou as chefarias de aldeia distante da esfera dos costumes, as elites tradicionais compostas pelos sobas de linhagem, os reis, *jindembo*, *N'gola*, foram cooptadas pela estrutura da administração imposta pelos colonos, de modo que o poder da tradição colocou estes soberanos em um “lugar do poder produtivo” (Bhabha, 1992: p. 185-186). Lugar este em que cabia aos soberanos somente a responsabilidade de resolver questões referentes às leis consuetudinárias e o controle social das suas respectivas regiões. Uma forma que os colonos encontraram para manter os líderes tradicionais ocupados, ao mesmo tempo subservientes e potencialmente disciplinados (Bhabha, 1992; Tshiyembe, 2014).

Quando a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) ocasiona no fim do império das potências europeias, constringendo estas potências a, conseqüentemente, emancipar as suas colônias, dando início ao chamado “Estado-nação”, símbolo da “Independência” diante da antiga metrópole, as autoridades tradicionais em Angola, herdeiros legítimos dos territórios ocupados pelos colonos, passaram a ser vistos como figuras decorativas. Coloquei os termos Estado-nação e Independências entre aspas porque sabemos que mesmo com o fim da colonização, o colonialismo interno permaneceu latente nos países africanos (Fanon, 1980; Cesaire, 1978; Bhabha, 1992; Lopes, 2011; Serrano, 1992).

O Estado-nação foi pensado e reivindicado como um dado real, materializado no processo de independência diante da antiga metrópole, na tentativa de abrir passagem para uma soberania nacional e à comunidade mundial, como sujeito de direito internacional. Conseguimos perceber estas

<sup>9</sup> Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura da República de Angola.

<sup>10</sup> Lei da Organização e do Funcionamento dos Órgãos de Administração Local do Estado. Disponível em: <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ang139669.pdf>. Acesso em: 17 de abril 2021.

<sup>11</sup> *Cipaios* ou *Cipais* era uma polícia a serviço das Administrações coloniais. Quem desempenhava esta função eram os próprios povos da região. (Fernandes, 2020: p. 85).

<sup>12</sup> Os sobas de linhagem, também chamados por sobas grandes, são chefes nas aldeias. Quando ascendem ao poder, sua sucessão vai sempre obedecer a estrutura da linhagem matrilinear e é discutido no conselho consultivo entre outros sobas também de linhagem.

pretensões do neófito Estado-nação, a exemplo de Angola, quando Agostinho Neto, ex-presidente de Angola, utilizava a expressão “*De Cabinda ao Cunene: um só povo uma só nação*”. Mas, no entanto, em sua configuração e, em nome de um prisma da unidade, do desenvolvimento e integração nacional, o Estado-nação negligenciou a legitimidade do poder tradicional, ignorando, ou em muitos casos, renunciando ao pluralismo político, religioso, linguístico, cultural para justificar a formação do partido único. Ressalto que este processo não diz respeito somente à Angola, mas a toda história das sociedades africanas no pós-colonial (Balandier, 1969; Tshiyembe, 2014).

Na África pré-colonial, o poder político não era uma propriedade privada das pessoas que o exerciam, porém, era uma propriedade de força coletiva, um bem comum em que os soberanos traçavam os limites do poder, que só era detido por delegação dos deuses, dos antepassados (Balandier, 1969). Um soberano quando ascendia ao poder, o entendimento que se tinha deste poder era em concomitância com as obrigações e responsabilidades inerentes ao serviço do bem comum. Já no pós-colonial, “[...] os partidos de um regime forte confundiram a força [...] para assumir a missão suprema de gerir a cidade, com a força sinónimo da repressão, [...] de tirania [...], contrário ao bem comum [...] e ao progresso dos povos” (Tshiyembe, 2014: p. 34). Enfim, no pós-colonial a ideia transmitida foi que “[...] o partido é o Estado, e o Estado é o chefe do partido” (Tshiyembe, 2014: p. 36).

Atualmente em Angola, embora estas Elites Tradicionais não exerçam seu poder total nas tomadas de decisão do país e, conseqüentemente, dependendo e prestando contas ao Estado, há uma discussão severa quanto à função e à participação destes soberanos na reestruturação do poder local a partir da organização das autarquias locais. Portanto, as Autarquias Locais, o Poder Tradicional, assim como outras formas de participação dos cidadãos, constitui hoje um elemento central e indispensável na organização política, social, territorial do poder constituído em Angola.

Para desenvolver minha pesquisa precisei compreender esta dinâmica organizacional do poder constituído no território de Angola por dois motivos imprescindíveis. O primeiro motivo, porque o meu objetivo era mapear o espaço territorial dos antigos reinos Kongo, Ndongo e Matamba e, em termos de divisão territorial, o reino do Kongo era dividido em seis províncias: *Soyo, Mbamba, Nsundi, Mpango, Mbata e Mpemba*. Além dessas províncias, no Reino Kongo havia Estados independentes e chefias, como os dos *Mbundu*, do nordeste e do sul de Angola, *Ndongo, Matamba, Kassarje, Loango, Ngoyo, Cacongo, Ndembo, Lunda*, entre outros (M’Bokolo, 2008: p. 181; Sweet, 2007: p. 34). Com a atual divisão político-geográfica destes reinos em províncias, municípios, comunas, bairros e aldeias foi necessário montar um grande quebra-cabeça, buscando as peças necessárias, em cada espaço territorial, carregadas com os elementos essenciais da história, da memória, da cultura, da língua, da arqueologia, que estivessem interligados aos quilombos de Boitaraca e de Jatimane.

O segundo motivo, é que a partir desta compreensão da organização administrativa de Angola eu precisava saber a quem recorrer no sentido de pedir autorização para percorrer os diversos espaços das províncias selecionadas, como também precisava seguir os princípios que regem e garantem a ética na pesquisa, em relação ao consentimento na recolha e apresentação dos dados e o uso de imagens, tanto dos espaços percorridos quanto das pessoas entrevistadas. Assim, seguindo a base da estrutura de organização dos setores administrativos de Angola para a efetivação da pesquisa, as Autorizações<sup>13</sup> foram concedidas pelo Ministério da Cultura, pelo Governo de cada uma das 8 (oito) Províncias, pelas Administrações de cada Município e Comuna, pelas Regedorias de cada Bairro e Aldeias, sob a tutela das Elites Tradicionais de cada território.

Quanto às autorizações exigidas pelo Comitê de Ética em Pesquisa<sup>14</sup> (CEP) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), precisei fazer alguns ajustes na Carta de Cessão<sup>15</sup> e solicitar ao Comitê,

<sup>13</sup> Para maiores informações, consultar a Tese de Mille Caroline Rodrigues Fernandes (2020).

<sup>14</sup> Criado para defender os interesses dos/as colaboradores/as da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos, o Comitê de Ética é uma espécie de colegiado interdisciplinar e independente existente em instituições que realizam pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil.

<sup>15</sup> Documento em que o/a colaborador/a da pesquisa concede ao pesquisador/a o direito sobre o uso de sua imagem e do seu depoimento oral fornecido durante as entrevistas.

através de uma declaração, a dispensa do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido<sup>16</sup> (TCLE). Estas mudanças foram necessárias, devido a algumas considerações feitas depois que apresentei o conteúdo do TCLE ao *Ndembo António Salvador* e ao Rei *Yaka Mwana-Uta Kambambe Sétimo*. Primeiro, estes soberanos disseram-me que o conteúdo da carta soava ofensivo para a cultura africana; Segundo, que cada rei, rainha, soba, *sekulo*, enfim, cada autoridade tradicional no continente africano tem o poder da palavra. Eles são os/as guardiões da memória. Dessa maneira, uma vez convidados/as a contar sobre a história dos/as antepassados/as não podem recusar, não podem mentir e nem podem deixar “[...] a história no meio do caminho”. Com isto, fizeram questão que suas identidades fossem reveladas na minha escrita.

Na terceira consideração, os Reis chamam atenção para o conteúdo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido quando se refere a *não pagar*. Explicaram que eles entendiam este sentido, mas podia gerar dificuldade para o entendimento de outras autoridades tradicionais, como também poderia prejudicar o desenvolvimento da minha pesquisa. Isto porque, para chegarmos até estas autoridades, passamos por diversos rituais, principalmente o chamado *bater à porta*, que é uma forma de pedir licença aos nossos antepassados.

O *Bater à porta* é uma oferenda que contém vinho ou *maruvo* (vinho extraído da palmeira), dependendo da região, sal, sabão, açúcar, noz-de-cola, entre outros elementos, que constituem o segredo dos rituais, bem como três cédulas do mesmo valor para colocar no chão. Estes rituais são uma forma de respeito à ancestralidade. “Não se pede nada ou não se chegará a nenhum lugar sem primeiro pedir licença ao dono e/ou à dona do caminho”. Quero destacar que, diante desta situação sobre as autorizações e protocolos de pesquisa, é importante que os procedimentos organizados com o intuito de garantir a ética na condução e desenvolvimento de pesquisa de campo, sejam repensados quando direcionados às sociedades africanas. As estruturas e características pluriculturais de organização socioeconômica, política e religiosa do contexto africano são bem diferentes da organização e estruturas das sociedades ocidentais. Se discutimos e intentamos a realização de pesquisas decoloniais/descoloniais, faz parte da ética levar em consideração estas diferenças socioculturais, respeitar a pluriversalidade. Oyěwùmí (2002: p. 3) nos explica sobre como as cosmopercepções nos ajudam a compreender a pluriversalidade, ao respeitar os diversos sentidos, os diversos ecossistemas e a coexistência (Miranda; Araújo, 2019).

O projeto que elaborei para o desenvolvimento da pesquisa em território angolano apresenta um desprendimento epistemológico, emancipatório, social e acadêmico, pois envolveu a necessidade de habitar a fronteira, que é onde residem outras linguagens e memórias, outras subjetividades, outros saberes e crenças. Isto porque, cada história local habita sua própria fronteira, sua própria linguagem, memória, ética, sua própria teoria sociopolítica e político-econômica. A partir do pensamento fronteiriço, a pluriversalidade de cada história local em Angola e seu relato de descolonização podem ser conectadas através de experiências comuns desde dentro e formar a base de uma nova maneira de conceber outros mundos (Escobar, 2003; 2017). A pluriversalidade é aqui proposta, como um projeto implicado em caminhar para uma geopolítica e um corpo-política do conhecimento. Assim, quando Mignolo (2007; 2008a; 2010) problematiza a modernidade/colonialidade nos seus processos sociais, propondo um pensamento fronteiriço, o qual se apresente como projeto político e epistêmico, capaz de reconhecer a importância de descolonizar os conhecimentos, construindo estratégias e certos mecanismos de desprendimentos epistêmico mediante os quais operam o projeto colonial de dominação, este autor interconecta suas reflexões e ensaia o esboço do que denomina como gramática da descolonialidade.

A gramática da descolonialidade é uma prática que começa por reconhecer, em primeiro lugar, que a colonização do saber, do poder e do ser se constituiu tendo como base o conhecimento colonial para conter as subjetividades e informa que o mundo é sempre atravessado por mundos diversos, constituído por cosmopercepções que fogem à lógica colonial fundante da metanarrativa ocidental de superstições fabricadas como uma verdade única (Mbembe, 2001) sobre histórias que foram silenciadas e/ou apagadas do mundo, sobre o Ser e de como devemos habitar este mundo.

---

<sup>16</sup> Documento que elucida todos os procedimentos, vantagens e desvantagens de ser um/uma colaborador/a de pesquisa em um determinado protocolo. Todavia, é o primeiro passo para um pesquisador/a ingressar em um estudo que envolva seres humanos.

Pesquisar em solo angolano além de me levar a refletir sobre a gramática da descolonialidade pensada por Mignolo (2007; 2008a; 2010), foi imprescindível refletir sobre minha identidade intelectual de investigadora afro-diaspórica (Miranda, 2018), bem como considerar a importância de me desprender dos campos discursivos definidos pela Europa. Este movimento em refletir quem sou e das escolhas e estratégias utilizadas no momento da investigação em África, Marc Ela (2016) caracteriza como os “Limites para uma epistemologia da transgressão”. Esta epistemologia da transgressão busca romper com o conforto das ideias recebidas e com o universo mental construído pelos Europeus e os Norte-americanos (Marc Ela, 2016b: p. 138), até porque, se a investigação está sendo desenvolvida em território africano, “[...] é a África que sustenta os fios do conhecimento” e não o ocidente (Marc Ela, 2016b: p.141).

Portanto, no domínio desta pesquisa etnográfica, a epistemologia da transgressão em território africano me permitiu delinear a gnose angolana (Mudimbe, 2013b), compreender os diversos sistemas de vida que, longe de desprezar conhecimentos pré-existentes, qualificam outras cosmopercepções, validam outros saberes como a raiz ancestral dos povos angolanos, refletem sobre as localizações epistemológicas, com base em lugares centrais, que engendram as colonialidades, desvelando a parcialidade, a neutralidade e o provincianismo do racionalismo científico, estabelecendo intersecções com outros conhecimentos e racionalidades enraizados em lugares subalternizados e marginalizados (Oyěwùmí, 2002; Walsh, 2009; Mignolo, 2007; Bernadino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2019; Balandier, 2014), a exemplo das 8 províncias pesquisadas em Angola e a influência cultural, social e política dos povos destas províncias no território do Baixo Sul da Bahia-Brasil.

Para a (re)construção de novos conhecimentos sobre o continente africano, é importante e necessário destacar que a pesquisa comportou um limite e um recorte. O limite resultou na definição do meu objeto de estudo que se inscreve no âmbito de uma investigação sobre **Resistência Cultural dos Povos Kongo/Angola na Região do Baixo Sul Baiano** (Fernandes, 2020). O recorte temporal foi referente à história pré-colonial de Angola, mais especificamente o período que compreende as migrações dos povos *Bantu* e sua contribuição para o surgimento e formações de grandes Estados, Reinos e Impérios na África Central, ligados à introdução da metalurgia e, utilizando as contribuições da tradição oral, fui (re)traçando o contexto histórico de Angola em 5 (cinco) períodos (Mbunga, 2014), enfatizando os Reinos Kongo, Ndongo e Matamba, todavia, no decorrer da tese fui contextualizando/pontuando vários momentos da história de Angola: sua origem, a invasão dos *mindéle* ou *mundéle*<sup>17</sup> e as consequências nefastas da marginalização das tradições culturais, provenientes do colonialismo interno depois dos processos de descolonização e independência (Fernandes, 2020).

Para justificar a influência dos povos *Bakongo* e *Ambundu* no território do Baixo Sul da Bahia fiz um levantamento histórico, geográfico, antropológico, demográfico e linguístico nas 8 (oito) províncias de Angola, bem como o entendimento sobre suas cosmopercepções. O material etnográfico utilizado partiu das observações diretas sobre o cotidiano nas Aldeias, nos Kilombos, nos Reinados, nos Sobados, nos *Ndembados*; fotografias e filmagens deste cotidiano; gravações das narrativas das elites tradicionais; anotações no meu diário de campo sobre os saberes, as práticas na vida social da população de cada província, aprendendo um pouco sobre as línguas Kikongo e Kimbundu, observando os rituais, as práticas de cura e os festejos. Em cada aspecto investigado, busquei pontos de convergência com as práticas cotidianas e saberes dos povos dos Kilombos de Boitaraca e de Jatimane.

Ressalto que por uma opção ética decolonial/descolonial, política e ativista optei em não discutir durante a escrita da tese sobre os processos do tráfico de africanos/as para o Brasil por dois motivos: primeiro, que a escolha do Giro Decolonial/Descolonial direciona o trabalho a voltar o olhar sobre a história do povo Kongo/Angola sem a intervenção do povo europeu, com o intuito de elevar a autoestima do povo preto; segundo, já que temos uma vasta literatura que narra sobre este crime. Mas, fui sinalizando, em nível mesmo de localização da herança cultural *bantu*, da língua e formação dos kilombos na Bahia, os espaços que serviram de portos oficiais e officiosos para o embarque e desembarque dos povos sequestrados. Essa informação foi necessária porque sabemos que existiu uma

---

<sup>17</sup>Na língua *Kimbundu*, “*Ndele*” significa “pássaro branco”. É um tipo de pássaro com o bico avermelhado que pousa sobre o gado bovino para devorar as carraças. Os povos *Kongo/N'gola* utilizavam/utilizam esta expressão como analogia às estratégias do colonizador português.

sucessão de nações africanas trazidas para a Bahia, estudadas em ciclos (Fernandes, 2015). Assim, sinalizar a localização dos povos de origem Bakongo e Ambundu foi/é importante para compreendermos toda a sua influência para os povos do território de identidade do Baixo Sul da Bahia-Brasil.

Os procedimentos delineados durante a investigação se constituíram desde um levantamento e análise das vastas fontes escritas referentes à história pré-colonial em Arquivos, Museus, Bibliotecas à necessidade de incluir histórias e versões mantidas por segmentos populacionais antes silenciados, por diversos motivos, ou com interpretações próprias, variadas e não oficiais, dos acontecimentos que se manifestaram/manifestam na sociedade. Com as observações e reconhecimento do campo investigado fiz um mapeamento das fontes orais que pudessem narrar a história sobre os Reinos Kongo, Ndongo e Matamba, e o alcance das informações, via tradições orais, permitiu a compreensão e a interpretação das fontes escritas documentais, conhecimentos arqueológicos, linguísticos, religiosos, culturais, filosóficos, o que me levou a fazer uma avaliação crítica das fontes escritas, dos pressupostos teóricos adotados no início do projeto de pesquisa, assim como precisei reconfigurar o plano de pesquisa. Saliento que a princípio montei um roteiro com 5 (cinco) perguntas para orientar os caminhos das entrevistas semiestruturadas, mas percebi, a partir da primeira imersão no campo de pesquisa, que o roteiro não iria funcionar, pois acontecia um fator recorrente em todas as narrativas dos mais velhos. Quando os/as mais velhos/as se sentavam para conversar comigo, eram sempre acompanhados/as por outros/as mais velhos/as, fossem eles/as sobas, coordenadores/as das aldeias, secretários/as, quando era o caso de um rei, ou eram acompanhados por conselheiros. Estes/as acompanhantes têm o poder da fala e recebem, do/a mais velho/a, narrador/a principal, a autorização de também poder falar.

Na maioria das narrativas que recolhi, à medida em que um/a mais velho/a, narrador/a principal, fala, ouve-se outras vozes complementando, corrigindo, apresentando outras perspectivas ao que estava sendo dito. Ao perceber esta dinâmica resolvi renunciar ao roteiro com as 5 perguntas e, de acordo com o território, apresentava uma palavra-chave para orientar a narrativa, deixando livre o processo dinâmico e intersubjetivo para que todos pudessem contribuir com suas narrativas históricas. Vez ou outra, apresentava outra palavra-chave a partir da própria narrativa já exposta. Foram raras as vezes que apresentei duas ou mais palavras-chave ao narrador principal porque os/as outros/as mais velhos faziam estas complementações e observações.

Sobre esta estratégia de organizar meus procedimentos de investigação a partir de relações dialógicas com estes/as mais velhos/as, Messeder (2013: p. 79) explica que “[...] as relações dialógicas engendram um saber negociado onde o pesquisador e os sujeitos da pesquisa fazem interagir seus horizontes”. Além de situar politicamente estes sujeitos históricos nas estruturas de poder, os diálogos possibilitaram contribuições diversas e a liberdade das múltiplas narrações históricas sobre os reinos, os quilombos, os festejos, as máscaras, permitindo-me o acesso às associações, aos fatos da vida social e experiências históricas da ancestralidade vividas por cada Rei, *N’gola*, Soba, enfim, por cada autoridade tradicional. Abrir a pesquisa para a escuta e a percepção do outro em seu contexto sociocultural e histórico me fez também refletir sobre a abordagem de Oyèwùmí (2019) quando enfatiza que não podemos investigar as realidades africanas tendo como referência as demandas ocidentais. Esta desatenção pode incorrer nas “[...] distorções, disfarces na linguagem e, muitas vezes, uma total falta de compreensão devido à incomensurabilidade das categorias sociais e institucionais” (Oyèwùmí, 2019: p. 179).

Para Jean-Marc Ela (2016a), essa tentativa de mensurar as pesquisas em território africano a partir das concepções ocidentais, salientadas acima por Oyèwùmí (2019), são resquícios da violência colonial às Ciências Sociais. Estas Ciências estão constantemente em busca de verdades e, numa competição entre diferentes teorias, situa a relação com o verdadeiro através de variados instrumentos de verificação e comprovação, num processo de resistência às tentativas de falsificação. Essa problemática além de questionar a ciência na ordem da sua aplicabilidade e escolhas epistemológicas também estabelece o caráter conflitual nos critérios da investigação científica. A busca pela verdade é uma demanda ocidental e não das realidades africanas (Ela, 2016a). Portanto, o importante neste caso:

[...] já não é necessariamente a procura da verdade, mas [...] ali onde a ciência representa poder, no sentido em que os científicos veriam uma espécie de insanidade no facto de voltar a pôr em causa uma proposta testada e verificada, leva-nos a pensar que aquilo que é interessante através da ciência, é aquilo que oferece uma possibilidade de realização prática e de transformação. Não se abandona a teoria, mas a transforma no instrumento de uma prática. (ELA, 2016a: p. 22).

Collins (2019) contribui dizendo que:

A investigação do conhecimento subjugado de grupos subordinados [...] requer mais inventabilidade do que a análise dos pontos de vistas e do pensamento de grupos dominantes. [...] isto porque os grupos subordinados há tempos tiveram que recorrer a formas alternativas para criar autodefinições e para estabelecer seus valores independentes, rearticulando-os por meio de nossos próprios especialistas (Collins, 2019: p. 140).

A prática e a inventabilidade sugeridas tanto por Jean-Marc Ela (2016a) quanto por Patrícia Hill Collins (2019) dependem da abordagem epistemológica escolhida, pois esta “[...] determina quais questões são dignas de serem investigadas, quais abordagens interpretativas serão utilizadas para analisar evidências e qual será a finalidade do conhecimento daí derivado (Collins, 2019: p. 141). Sobremaneira, é fundamental enfatizar que a abordagem epistemológica diz respeito, diretamente, às versões históricas que irão ou não prevalecer (Collins, 2019). No entanto, é importante enfatizar que a inventabilidade a partir dos procedimentos utilizados na etnografia em Angola perpassou, invariavelmente, pela descolonização epistêmica do lugar ocupado pelos povos Kongo-Angola. Vejamos as informações no quadro a seguir:

**Quadro 1:** Estratégias de Transgressão na Investigação em Angola

<b>Áreas do Conhecimento</b>	<b>Pluriversidade</b>	<b>Colaboradores</b>	<b>Contribuições</b>
Pesquisa Interdisciplinar que envolveu Linguística Bantu-Kongo, Ciências Humanas e Sociais	Leitura geopolítica, analisando os longos processos de luta e resistência das populações dos antigos Reinos Kongo, Ndongo e Matamba;	Reis <i>N'gola</i> (título de soberania no reino Ndongo) <i>Nganga</i> (chefe religioso)	Contextualização sócio-histórica de Angola antes e depois da interferência europeia;
	Organização político-administrativa de Angola na atualidade;	<i>Mwene-ixi</i> (rei e chefe religioso) <i>Soba</i> ou <i>Osoma</i> (chefe/a religioso/a)	Construção e detalhamento para a base do <i>Makukwa Matatu</i> : Língua-Ritual-Território
	As cosmopercepções das províncias do Bengo, Cabinda, Kwanza Norte, Kwanza Sul, Luanda, Malanje, Uige e Zaire;	<i>Sekulo</i> (guardião ou guardiã das histórias locais)	Formação Docente para a Educação Escolar Kilombola
	Sistemas de conhecimentos dos Bantu – Cosmologia Bantu-Kongo;	<i>Ndembo</i> (título de soberania para chefes no reino Ndongo)	Produção de Materiais didático-pedagógicos para serem trabalhados nas escolas de educação escolar Kilombola e nas escolas não-Kilombolas da Bahia
	Tradição Oral – Rodas de diálogo;	Regedores Comuns	
	Marcos da linguagem Kikongo, Kimbundu e Umbundu;	Professores/as	
	Máscaras, Rituais de cura e Festejos em cada uma das 8 províncias;		
	<i>Bakama</i> , <i>Nzindunga</i> e <i>Otchinganji</i> ;		
	Compreensão sobre o Kilombo de acordo com cada província.		

Fonte: Elaborado por Mille Fernandes a partir das informações contidas na Tese de Educação e Contemporaneidade (Fernandes, 2020: p. 22-195).



As leituras, os procedimentos adotados e as contribuições das Autoridades Tradicionais me ajudaram a construir a base principal da pesquisa da tese, a qual nomeei como *Makukwa Matatu* ou *Makuku Matatu*. “O *Makuku* significa pedras que amparam uma panela e o *Matatu*, representa o número cardinal três, ou seja, três pedras que servem de trempe, apoiando uma panela, tendo em seu centro o elemento fogo” (Fernandes, 2020: p.114). Um termo da cosmologia *bantu* que representa o poder do conhecimento existente no *mntu* (pessoa/ser). A substância do *ntu* individual interconecta-se a outros *ntu* através de uma rede de interações, mantendo o *Maungo*<sup>18</sup>, dinâmica de circularidade da força vital, que para os bantu, esta força vital não cessa mesmo quando o Ser passa a pertencer a um outro plano, até porque a força diminui e se transforma em Existência. Theófile Obenga (2014) vai dizer que nós africanos/as e africanos/as na diáspora conservamos na cabeça as marcas desta coexistência ao mantermos vivas as tradições, as histórias, as línguas dos/as nossos/as antepassados/as.

Desta maneira, tendo como base os mecanismos epistêmicos de transgressão destacados por Marc Ela (2016b) para o desenvolvimento de pesquisa em território africano, bem como ao acionar a cosmologia bantu, reúno três marcas de descendência Kongo/Angola, três Existências que interligam Angola aos kilombos de Boitaraca e de Jatimane, que são: *Aumento*<sup>19</sup>, na língua Kikongo (Fernandes, 2021); Utilização das Máscaras nas Festas e Rituais e a Estrutura de Formação dos Kilombos. No quadro abaixo apresento a materialização das estratégias de recolha, análise e resultado dos dados encontrados a partir da pluriversalidade da pesquisa, dando base aos elementos que constituem o *Makukwa Matatu*:

<i>Makukwa Matatu</i>	Língua	Ritual	Território
<b>MAUNGO</b> (Dinâmica de Circularidade da Força Vital)	As marcas do <i>Aumento</i> da Língua Kikongo na interlocução dos utentes kilombolas do Baixo Sul;  Na Bahia, especificamente nos territórios de identidade do Recôncavo e do Baixo Sul, o <i>Aumento</i> (e-; o-) se desprende dos vocábulos e assumiu a função de <b>Vocativo</b> , e a harmonia nasal demarca esta presença. (p. 137-147).	Interconexão dos/as Bakama, Nzindunga e Otchinganji com o Kilombo de Boitaraca e Nilo Peçanha através do Grupo Zambiapunga;  1. A presença de <i>Nzambi A Mpungu</i> como Ser Supremo;  2. Cerimônias com máscaras e o culto de Tradição aos antepassados;  3. A utilização das Cinzas como símbolo de poder tradicional;  4. A existência destas cerimônias a partir da instituição dos Kilombos. (p. 176).	A história da estrutura e organização do Kilombo está interligada aos distintos povos Kongo/Angola, especialmente aos Bayaka;  A força vital das instituições Kilombolas foi e continua sendo recriada em outras partes do mundo, inclusive no Brasil, onde os kilombolas lutaram, resistiram e conservaram viva na cabeça a nossa ancestralidade, mantendo e re-territorializando resistências e reexistências, não somente em dimensão político-militar, mas também desde pedagogias reconstruídas cotidianamente. (p.189).

**Quadro 2:** *Makukwa Matatu*: Língua-Ritual-Território

Fonte: Elaborado por Mille Fernandes a partir das informações contidas na Tese de Educação e Contemporaneidade (Fernandes, 2020, p. 114-189).

<sup>18</sup>Esta palavra varia de *makanda* (famílias) para *makanda*. Para os Bakongo/*Makyesi* (Fernandes, 2020: p. 98) chama-se *Maungo* (força vital), mas também pode ser conhecida pelos Bakongo, de forma geral, como “*Ngolo ia muanda*” ou na *makanda* dos Ambundu, como “*Ngunzu*”, “*Mukondo*”, “*Kunema*”. Enfim, todas estas expressões se referem à “Circularidade da força vital”.

<sup>19</sup>É a presença de uma vogal precedendo sempre o prefixo nominal nas línguas *bantu* e sua forma tipológica mais atual é representado pelo V- (vogal), podendo existir algumas línguas, especialmente no Leste e partes centrais da área Bantu, um *Aumento* na forma de CV- (consoante-vogal). (Fernandes, 2020: p. 134).

Mesmo em face às atrocidades e desumanização ocasionadas pelo sequestro dos povos bantu do continente africano para um não lugar histórico, a força vital destes povos Kongo-Angola se mantém pulsante no território do Baixo Sul da Bahia através das marcas do Aumento da língua kikongo na interlocução dos falantes kilombolas, nas recriações dos rituais, cerimônias com o uso das máscaras, da *mpemba*, das cinzas, do dendê e na estrutura de formação e organização dos Kilombos.

O *Makukwa Matatu* deste trabalho além de se localizar, afirmando sua *arkhé* Kongo-Angola no Baixo Sul da Bahia, confirma que tanto os kilombolas de Boitaraca e de Jatimane quanto a população residente no município de Nilo Peçanha fazem parte do mesmo tronco étnico. Na verdade, o *Makukwa Matatu* ao interligar tanto a função do Aumento da língua Kikongo como função de Vocativo na interlocução dos falantes kilombolas, quanto os elementos utilizados nas cerimônias realizadas pelos/as Bakama, Nzindunga e Otchinganji ao Zambiapunga (Fernandes, 2020), nos reconecta a vários aspectos da cultura bantu vividos não somente nos Kilombos de Boitaraca e Jatimane ou, especificamente, no município de Nilo Peçanha, mas nos territórios de identidade em que a presença e influência cultural dos povos Kongo-Angola foi extremamente significativa: Recôncavo e Baixo Sul da Bahia.

## Conclusão

Na busca por uma postura que avançasse na desconstrução das oposições antagônicas e coisificadas de sujeito e objeto (Pinho, 2019: p. 347), a minha postura investigativa, desde as escolhas estratégicas de pesquisa, a abordagem epistemológica à forma de interpretar e transpor para o papel as narrativas dos/as *Bambuta (mais velhos/as)*, se inscreve no processo de descolonização do poder, saber e do ser, pois tento descentralizar dos lugares de produção os conhecimentos norte-cêntricos, repondo às Elites tradicionais de Angola, colaboradores da minha pesquisa, o estatuto de sujeitos de direitos, de história, de saberes, de memória e de sentido. É importante salientar, que o processo de descolonização nos convida a pensar em vidas plurais em vez de universais, um mundo habitado por muitos mundos. Sendo preciso, portanto, pensar a partir da geopolítica e da corporação do conhecimento sobre alternativas à modernidade e à civilização neoliberal. Foi necessário tomar consciência da historicidade destes sujeitos e destas sociedades desde dentro (Walker, 2018), retornando à própria ciência como lugar de memória em que a capacidade de poder destes sujeitos se estende através da diversidade das sociedades e das culturas (Ela, 2013, 2016a, 2016b, 2016c; Mudimbe, 2013a, 2013b; Hountondji, 2012; Elungu, 2014).

Ao compreender a metodologia etnográfica como *práxis* decolonial/descolonial todo o material etnográfico utilizado, as análises, resultados dos dados coletados via tradição oral, o material fotográfico e as filmagens constituíram toda a estrutura da tese já defendida (Fernandes, 2020), principalmente na contextualização do território de Angola e para a estrutura do *Makukwa Matatu*, as três pedras que interligam os povos Kongo-Angola aos kilombos de Boitaraca e de Jatimane através do tripé: da língua kikongo, dos rituais e utilização das máscaras em datas específicas, além da estrutura de formação dos kilombos. Ênfase que para o desenvolvimento de uma metodologia etnográfica como *práxis* que vai na contramão de metodologias naturalizadas sob o discurso universal da ciência eurocêntrica e norte-americana, que reproduzem e resumem a história do continente africano ao episódio colonial, foi necessário compreender a abordagem Decolonial/Descolonial em desvendar a colonialidade do saber, do poder e do ser, precisei adotar estratégias transgressoras de recolha e interpretação dos dados compatíveis com a pluriversalidade encontrada no território angolano. É possível adotar a pesquisa etnográfica decolonial/descolonial, como uma epistemologia da transgressão, uma estratégia contra-hegemônica que considere e valorize saberes outros. Este desafio em priorizar as cosmopercepções dos povos Kongo-Angola já contesta o paradigma hegemônico norte-cêntrico das Ciências Sociais.

Por fim, toda a pesquisa realizada em Angola contribuirá para a Formação Docente voltada a Educação Escolar Kilombola e na Produção de Materiais Didático-Pedagógicos que serão trabalhados tanto nas escolas de educação escolar Kilombola quanto nas escolas não-Kilombolas do Estado da Bahia. Uma estratégia de luta e resistência por uma educação antirracista que pode (re)significar e fazer chegar as histórias, as culturas, as línguas, as memórias dos/as nossos/as ancestrais de origem Kongo-Angola em diversos contextos, principalmente no contexto escolar.

## Bibliografia

- Achinte, A. (2009). Pedagogías de la Re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos, em Mignolo, W.; Palermo, Z. (Eds.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Arboleda Quiñonez, S. (2018). Defesa Ambiental, Derechos Humanos y ecogenoetnocidio afrocolombiano. *Pesquisa em Educação Ambiental*, v. 13, 1, 10-27.
- Arruti, J. M. (2021). O impacto da Covid-19 sobre as comunidades quilombolas. *Informativos Desigualdades Raciais e Covid-19, AFRO-CEBRAP*, 6, 1-58.
- Balandier, G. (1969). *Antropologia Política*. Tradução Octavio Mendes Cajado. Paris: Difusão Europeia do Livro/Editora da Universidade de São Paulo.
- Balandier, G. (2014). *Sociologia da África Negra: dinâmica das mudanças sociais na África Central*. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, 11, maio/agosto, 89-117.
- Bernadino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (Eds.), (2019). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. (Coleção Cultura Negra e Identidade)*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Bhabha, H. K. (1992). A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. Tradução Francisco Caetano Lopes Júnior, em Hollanda, H. B. (Eds.). *Pós-modernismo e Política*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Carneiro, A. S. (2005). A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 339f. Tese (Doutora em Educação junto à Área Filosofia da Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo – FEUSP, São Paulo.
- Casanova, P. G. (2007). Colonialismo interno (uma redefinição), em Boron, Atilio A. (Eds.). *A Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor.
- Castro-Gómez, S. (2007). Descolonizando la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes, em Castro-Gómez, S; Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 79-93.
- Cesaire, A. (1978) *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução Noémia de Sousa. Lisboa, Portugal: Livraria Sá da Costa Editora.
- Collins, P. H. (2019). Epistemologia Feminista Negra, em Bernadino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (Eds.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. (Coleção Cultura Negra e Identidade)*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Diop, B. M.; Dieng, D. (Eds.). (2014). *A Consciência Histórica Africana*. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Diop, C A. (1974). *Antérioté des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine.
- Diop, C. A. (1979). *Nations nègres et culture. De l’antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels d’Afrique Noire d’aujourd’hui*. Paris: Présence Africaine.
- Diop, C. A. (2014). *A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do Matriarcado na Antiguidade Clássica*. Tradução Sílvia Cunha Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Ela, Jean-Marc. (2013). *Restituir a História às Sociedades africanas: promover as Ciências Sociais na África Negra*. Tradução Maria Teresa D. L. Moreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Ela, Jean-Marc. (2014). *Cheick Anta Diop ou a honra de pensar*. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Ela, Jean-Marc (2016a) *A Investigação Africana face ao Desafio da Excelência Científica – Livro III*. Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.

- Ela, Jean-Marc. (2016b). As culturas Africanas no âmbito da Racionalidade Científica – Livro II. Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Ela, Jean-Marc. (2016c). Investigação Científica e Crise da Racionalidade – Livro I. Tradução Sílvia Neto. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Elungu, A. E. P. (2014). Tradição Africana e Racionalidade Moderna. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Escobar, A. (2017). Desde Abajo, Por la izquierda, y com la tierra: la diferencia da Abya Yala/Afro/Latino/América, em Walsh, C. Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo II – Serie Pensamiento Decolonial. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá-Colômbia. n. 1, p. 58-86, enero-diciembre.
- Fanon, F. (1968). Os condenados da Terra. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Brasileiras.
- Fanon, F. (2008). Pele Negra, Máscaras Brancas. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA.
- Fanon, F. (1980). Em Defesa da Revolução Africana. Tradução Isabel Pascoal. Lisboa: Sá Da Costa Editora.
- Fernandes, M. C. R. (2013). *Mbaétaraca: uma experiência de educação de jovens quilombolas no município de Nilo Peçanha/BA*. 220f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB/CAMPUS I, Salvador.
- Fernandes, M. C. R. (2015). O Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana: articulações e contribuições de Práticas Antirracistas a partir do Projeto Makalé, em Meireles, M. M de; Fernandes, M. C. R. (Eds.). *Educação, Diversidade e Diferenças: olhares (des)colonizados e territorialidades múltiplas*. Curitiba, PR: CRV.
- Fernandes, M. C. R. (2016). Políticas Curriculares e Justiça Social: (Re)pensando a Educação Formal de Jovens quilombolas em outros espaços, em Anais do XI SEMINARIO INTERNACIONAL DE LA RED ESTRADO – Movimientos Pedagógicos y Trabajo Docente en tiempos de estandarización. Eixo 4. Universidad Pedagógica Nacional: México.
- Fernandes, M. C. R.; Oliveira, I. V. S. (2017). Do Mar ao Sertão: Formação Docente Quilombol Práticas Curriculares Descolonizadoras, em Anais. III Colóquio Luso-Afro-Brasileiro de Questões Curriculares. Eixo 6. Universidade de Cabo Verde: Praia, Cabo. vol. 1, 1-15.
- Fernandes, M. C. R. (2020). De Angola à Nilo Peçanha: Traços da Trajetória Histórica e da Resistência Cultural dos Povos Kongo/Angola na Região do Baixo Sul. 260f. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador.
- Fernandes, M. C. R. (2021). Ancestralidade africana na gramática formal de ensino: reflexões sobre a influência do Aumento da língua kikongo no português falado no Recôncavo e Baixo-Sul da Bahia. *Revista ReVEL*, v. 19, n. 37, setembro, 39-74.
- Ferreira, A. da F. (2003). Do passado ao presente: tráfego comercial e redes de comunicação, factores privilegiados de “modernidade”. International symposium Angola on the Move: Transport Routes, Communication, and History, Berlin, 24-26 September.
- Fu-Kiau, K. K. B. (2001). African Cosmology of the Bântu-Kôngo, Tying the Spiritual Knot – Principles of Life e Living. Canadá: Athelia Henrietta Press – Publishing In Name Orunmila.
- Grosfoguel, R. (2009). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global, em Santos, B. de S.; Menezes, M. P. (Eds.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Almedina.
- Hountondji, P. J. (Eds.). (2012). O Antigo e o Moderno: a produção do saber na África Contemporânea. Tradução Manuel F. Ferreira *et al.* Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo/Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Ki-Zerbo, J. (2006). Para quando a África? Entrevista com René Holenstein. Tradução Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lander, E. (Ed.). (2005). A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas. Colección Sur Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

- Lopes, C. (Ed.). (2011). *Desafios Contemporâneos da África: o legado de Amílcar Cabral*. Luanda: Edição Arquivo Nacional de Angola e Ministério da Cultura.
- Luz, N. C. do P. (1999). *Awasoju: dinâmica da expansão existencial das diversas contemporaneidades*. Salvador: Revista da FAEBA. n. 12, jul./dez., 45-74.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *La Descolonización y El Giro Des-colonial*. Revista Tabula Rasa. Bogotá-Colombia, n. 9, 61-72, julio-diciembre.
- Maldonado-Torres, N. (2019). *Análítica da colonialidade e da descolonialidade: algumas dimensões básicas*, em Bernadino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (Eds.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. 2. ed. Coleção Cultura Negra e Identidade. Belo Horizonte: Autêntica.
- Mbembe, A. (2001). *As Formas Africanas de Auto Inscrição*. Estudos Afro-Asiáticos, ano 23, n. 1, 171-209.
- M' Bokolo, E. (2003). *África Negra. História e Civilizações, Tomo I (até o Século XVIII)*. Lisboa: Vulgata.
- Mbunga, H. (2014). *A Problemática da Periodização da História de Angola: o período colonial*, em ARQUIVO NACIONAL DE ANGOLA. Actas do III Encontro Internacional sobre História de Angola. Luanda: Edições do Arquivo Nacional de Angola.
- Messeder, M. L. L. (2013). *Dinâmica cultural e construção identitária: reflexões em torno de uma etnografia contemporânea*. Revista a Cor das Letras. Número temático: Metodologias de pesquisa em ciências sociais e humanas — UEFS, Feira de Santana, BA, 14, 69-93.
- Mignolo, W. (2000). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Akal Edições.
- Mignolo, W. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto*, em Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Mignolo, W. (2008a). *Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política*. Tradução Ângela Lopes Norte. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade, 34, 287-324.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidade y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2008b). *La Opción Decolonial*. Revista Letral. 1. 3-22.
- Miranda, C. (2018). *Politización de la investigación académica y demanda afrodescendente*, em Miranda, C.; Campoalegre Septien, R.(Eds.). *Afrodescendencias: voces en resistencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Miranda, C.; Araújo, H. M. M. (2019). *Memórias contra-hegemônicas e educação para as relações étnico-raciais: práticas decoloniais em contextos periféricos*. Revista do Centro de Ciências da Educação. Florianópolis/SC. v. 37, 2, abr./jun, 378-397.
- Mudimbe, V. (2013a). *A ideia de África*. Tradução Manuel Figueiredo Ferreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Mudimbe, V. (2013b). *A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Tradução Ana Medeiros. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Obenga, T. (2013). *O sentido da luta contra o Africanismo Eurocentrista*. Tradução Manuel Figueiredo Ferreira. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Obenga, T. (2014). *O Egito na obra de Platão*, em Diop, B. M.; Dieng, D. (Eds.). *A consciência Histórica Africana*. Coleção Reler África. Luanda, Angola: Edições Pedagogo & Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais – UAN.
- Oyěwùmí, O. (2019). *Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*, em Bernadino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (Eds.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. Coleção Cultura Negra e Identidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Oyěwùmí, O. (2002). *Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, em Coetzee, P. H.; Roux, A. P. J. (Eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 391-415.

- Pinho, O. (2019). Etnografia e emancipação: descolonizando a antropologia na escola pública em Bernadino-Costa, J.; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (Eds.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Coleção Cultura Negra e Identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Quijano, A. (1993). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina, em Lander, E. (Eds.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social, em Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 93-127.
- Restrepo, E.; Rojas, A. (2010). Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Colômbia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rosevics, L. (2017). Do Pós-Colonial à Decolonialidade, em Carvalho, G.; Rosevics, L. (Ed.). *Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Perse.
- Segato, R. (2013). La critica de la colonialidade em ocho ensayos y una antropologia por demanda. La Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Serrano, C. (1992). Angola: o discurso do colonialismo e a antropologia aplicada. *África. Revista do Centro de Estudos Africanos* 14/15 (1) 1991/1992, USP, São Paulo. 15-36.
- Sweet, J. (2007). Recriar África: Cultura, Parentesco e Religião no Mundo Afro-português (1441-1770). Tradução João Reis Nunes. Lisboa-Portugal: EDIÇÕES 70.
- Tempels, R. P. P. (2016). A Filosofia Bantu. Tradução Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. Luanda-Angola: Edições Kuwindula.
- Tshiyembe, M. (2014). O Estado Pós-colonial: factor de insegurança em África. Luanda: Edições Pedagogo e Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais de Universidade Agostinho Neto.
- Wa Thiong'o, N. (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Islington, Londres: James Currey.
- Walsh, C. (2007). São possíveis as ciências sociais/culturais outras? *Revista NÓMADAS*, 26. Quito, Universidade Central, abril,102-113.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)Coloniales de Nuestra Época. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I – Serie Pensamento Decolonial. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Walker, S. (Ed.). (2018). *Conhecimento desde dentro: os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias*. Tradução de Viviane Conceição Antunes. Rio de Janeiro: Kitabu.
- Wheeler, D.; Pélissier, R. (2016). *História de Angola*. Tradução Pedro Gaspar Serras Pereira e Paula Almeida. Lisboa: Tinta da China Edições.

Mi Medrado (Universidade da Califórnia, Los Angeles - UCLA)

## Girando dentro do campo:

### Reverberações teóricas e práticas no estudo das indústrias de mídia e moda brasileira em Luanda, Angola<sup>1</sup>.

#### Preâmbulo

Como examinar a produção e a circulação de bens materiais de mídia e moda no capitalismo, tendo como *prática e efeito etnográfico* o giro decolonial? Por ser uma narrativa de deslocamento do que veio a ser experimentado no campo de pesquisa em Los Angeles (EUA), São Paulo, Rio de Janeiro (Brasil) e Luanda (Angola) e tendo considerado giro decolonial, trago um relato descritivo de reflexões e encontros no cotidiano da pesquisa de doutorado. Se a prática etnográfica é o «momento de imersão ao tempo total e parcial, uma atividade totalizante que não é a única em que a pessoa está envolvida.» (Strathern, 2017, 193), este percurso despiu-me das prenoções relativa às dinâmicas culturais e econômicas conhecidas e reconhecidas entre os agentes que tecem e conectam a produção e a circulação da indústria da mídia e moda brasileira em Angola. Ao passo que fui me deparando, em cada contato, encontros formais e em conversas informais, com concepções e interpretações acerca das trocas culturais e comerciais entre Brasil e Angola, confrontos intelectual, racial e de gênero entrecortaram o caminho. Atravessamentos e interrupções. Foi um exercício de estranhá-los e estranhar-me, «[transformando] o exótico no familiar e [transformando o] familiar em exótico». (DaMatta, 1978, p.4) Do método indiciário ao giro decolonial, os efeitos do fluxo da pesquisa remontados no meu retorno, rearticularam minha perspectiva teórica, geográfica e política. Vinculei-me à empreitada acadêmica e política, no que tange a urgência de produções de estudos de mídia e moda à luz do saber decolonial, bem como, na promoção de estudos da branquitude e práticas pluriversais e antirracistas. Estou na empreitada de levar o debate decolonial ao *fazer* do campo, examinado os discursos tradicionais e desnaturalizando-os. Minha atividade na comunidade acadêmica tem sido refletir por meio do *giro multisituado decolonial*, movimentos para traçar, tecer e apontar como a *colonialidade na moda* tem hierarquizado trabalhadores, saberes e modas.

#### ... [Marco ZERO] Engatando a Marcha

Estava interessada em estudar o fluxo cotidiano e comercial das telenovelas da TV Globo no Brasil, por meio do seu figurino. Foi enquanto pesquisava sobre o consumo do figurino e seu desdobramento fora da narrativa ficcional que, em uma conversa em Los Angeles com a professora e antropóloga Esther Hamburger, que fiquei sabendo da ausência de estudos sobre os fluxos internacionais da telenovela da Rede Globo, e me deparei com o caso de Angola.

Desde o final dos anos 1980, estudos de recepção nas ciências sociais e humanas reconhecem a narrativa da telenovela brasileira como desdobramento do *romance-folhetim*, originado no século XIX. Trata-se de um fato histórico que justifica a denominação popular - folhetim-eletrônico com aspectos comerciais atribuídos à telenovela brasileira. Em “A telenovela: história e produção” (1991) Renato Ortiz *et all.* argumentou que para compreender o fenômeno telenovela na sociedade brasileira era preciso levar

---

<sup>1</sup> Em defesa da luta contra a discriminação na academia, escreveremos o nome completo dos (as) autores (as) citados (as), assim será possível identificar o sexo delas e deles. Além disso, será negrito o nome dos (as) autores (as) negros (as), caso saibamos que sejam pessoas pertencentes à população LGBTQI+, ele estará em itálico. A proposição segue Maria Lúcia da Silva no livro Raça e Gênero: discriminações, interseccionalidades e resistências. São Paulo, EDUC (2020)

em consideração seu significado econômico e interesses de mercado. Heloísa Buarque de Holanda em “Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela” (2007) destacou que a telenovela além de possibilitar comerciais durante sua exibição «permite a inserção de ações de *merchandising* – produtos que são usados pelos personagens em seu cotidiano, cuja marca é mostrada com destaque». Nessa mesma linha argumentativa, Esther Hamburger em “O Brasil Antenado” (2005) salientou que as telenovelas oferecem ao espectador dramas de reconhecimento, que exploram a personalização e a individualização do mundo social. A estrutura melodramática com o “contemporâneo” estimula o senso de interação com o tempo corrente e presente, ao alocar na cenografia e na caracterização dos personagens bens materiais que referenciam a fluidez da vida cotidiana.

O *merchandising* das marcas inseridas na narrativa vai de roupas e acessórios, mobiliários e artigos de decoração, carros, eletrodomésticos a produtos de beleza e limpeza doméstica. Esses objetos, na narrativa televisual, auxiliam na configuração social e econômica da trama, e também na definição da identidade cultural e no desenvolvimento do arco do personagem. Porém, o único dentre esses bens citados que ganha difusão referencial de origem - “da telenovela”, é a roupa, neste contexto, chamada de figurino. O figurino, ao extrapolar a tela ficcional e ganhar circulação na vida social, passa a ser chamado de “roupa da telenovela”, conectando relações comerciais, configurando a materialidade visual e tornando-se referência estética no mercado de vestuário.

Se no Brasil, Heloísa Buarque de Almeida (2003) pontuou que «a novela pode ser uma vitrine não só de produtos, mas de estilos de vida associados aos bens de consumo» (p.163) Chirley Mendes (2012) contou em “Uma vitrine do Brasil: telenovelas brasileiras entre os estudantes africanos” as percepções da cultura brasileira por meio da telenovela em África lusófona. Dentre os seus entrevistados, o estudante senegalês da Universidade de Brasília (UnB) exclamou que «a relação das novelas brasileiras em vários países africanos era mais do que uma forma de influência e presença do Brasil nesses países, a novela constituía uma verdadeira vitrine do Brasil, para vender modas, comportamentos, estilos de vida, entre outras coisas». (p.125) Mendes ressaltou que durante a pesquisa de campo, uma estudante moçambicana exemplificou comentários feitos entre amigos e parentes quando uma jovem usa roupas que podem ser consideradas brasileira, «uso do short para aquelas que são casadas ou que já têm filhos, irá gerar comentários muitas vezes negativos e que provavelmente irão ouvir: ‘ora, estás muito brasileira’ ou ‘estás muito pra frentex’». (p.97) Deste modo, Mendes ponderou que «a roupa se torna, portanto, um referente que identifica a cultura brasileira e remete à forma como a mulher brasileira se veste e se porta» (p.98).

Foi então, por meio dos estudos de recepção que analisaram as estratégias de *merchandising* e o comportamento do telespectador, que fiquei intrigada em examinar como nascem, são criados e circulam os figurinos da telenovela brasileira. Como esses objetos têxteis em contextos ficcionais adentram a vida cultural e comercial, e transversalizam a indústria de mídia e moda em Luanda, Angola.

## **Do Processo Indiciário à Colcha de Retalhos Analítica**

No processo de identificação do recorte da pesquisa, denotei que embora Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe assistissem telenovela brasileira, e sua recepção indicasse que o gênero impactava consumo local das roupas, ao passo que desafiava os valores de estilo tradicional de cada país, Angola era o país com maior número de materiais jornalísticos acerca das relações comerciais entre Brasil e Angola. Em 2006, o noticiário chamava atenção para o trânsito comercial de mulheres angolanas, as *muambeiras*, comprando “roupas da telenovela” nas ruas do bairro do Brás na cidade de São Paulo.

E assim, tentando prever a tendência desse comércio transnacional, mas com dificuldades de encontrar pesquisas e dados quantitativos confiáveis para dimensionar o trânsito comercial das *muambeiras* angolanas, comecei a rastrear, por meio do método indiciário, sinais que me levassem à relevância analítica e temática. Como proposto por Carlo Ginzburg «se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais e indícios – que permitem decifrá-la» (Ginzburg 1999, p.177), fui me surpreendendo



com os dados primários, pois o que se releva eram complexos nós, na densa trama das relações comerciais contemporâneas entre Brasil e Angola.

Como uma *colcha de retalho analítica*, onde retalhos de diferentes materiais desenham a sua forma, cor e materialidade, comecei a seguir o noticiário online. A série de reportagens assinada por Juliana Borges, em abril de 2007, no site *Repórter Brasil* em parceria com a revista Problemas Brasileiros, indicou as primeiras pistas. O texto “Das novelas brasileiras aos mercados populares da África” contava que “as novelas brasileiras são, de longe, os programas de maior sucesso. Mais do que apenas entreter os telespectadores africanos, os seriados brasileiros são usados por muitos como referência sobre o que vestir”. Enquanto isso em “A saga de mulheres africanas que cruzam o oceano para comprar roupas no Brasil” relatou a desconfiança e dificuldade de acessar as *muambeiras* no bairro do Brás, devido a sonegação fiscal por parte das angolanos e seu trâmites no comércio brasileiro. O terceiro e último texto, o “Comércio transatlântico: venda de roupas aliada a transformações culturais” contou a relação histórica entre os países, as motivações econômicas do trajeto e as relações comerciais com os lojistas. Em 2017, Léa Barreau Tran, pesquisador África no Mundo (LAM), Sciences Po Bordeaux, reportou na plataforma do Fórum Econômico Mundial, o número crescente de micro-empresárias angolanas viajando de avião para o Brasil, para comprar os cobiçados estilos brasileiros, fenômeno que intitulou em sua tese doutorado “Les mules de la mode : mobilités de commerçantes angolaises entre le Brésil et la Chine”.

Embora, em junho de 2006, nos cadernos online de Economia e Negócios o fluxo informal de mercadorias não tenha sido mencionado, o jornal *Sua Franquia* especializado em franquias anunciou que “Angola atrai franquias brasileiras”. No Globo.com (2007) “ABF divulgará franquias brasileiras em Angola, na semana que vem”. Anos mais tarde, o portal Macau Hub (2013) informou que micro e pequenos empresários, donos de redes economicamente estabelecidas no cenário brasileiro expandiam seus negócios à Angola devido o idioma, a proximidade cultural e ao desenvolvimento econômico angolano. Conforme a série de levantamentos, da Associação Brasileira de Franchising (ABF) em 2013, Angola tinha 15 das 110 franquias brasileiras que atuavam no exterior, as quais estavam no ramo de bens de consumo e educação – Richards, Dudalina, Sapataria do Futuro, Green Moda Infantil; estética: Werner Coiffeur e O Boticário, alimentos Bob’s, Mundo Verde e Mister, cursos profissionalizantes Fisk e a rede de Livraria Nobel. Entretanto, quando contatei a Associação Brasileira de Franchising em 2018 solicitando esses dados, fui informada que eles não tinham esse tipo de informação. Estranhei, porque as notícias no portal Angola Notícia (2013) os creditavam como fonte do cálculo “Angola abriga 14% das franquias brasileiras que estão no exterior”.

Enquanto exercitava a «capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente» (Ginsburg, 1999, p.152) notava por meio do uso de adjetivos superlativos, expressões exageradas e/ou hiperbólica a invenção de uma paisagem econômica e cultural positiva brasileira em Angola. O Angola Notícias (2012) enfatizou que a “influência brasileira se alastrou em grande escala pela cultura, pela economia e até pela política local.” O jornal online G1 (2012), caderno Mundo replicando uma o jornal inglês BBC noticiou “Em Angola, Brasil testa papel de potência global”, o texto trazia informações sobre a música e os canais televisivos brasileiros (Globo, Record e Band), as atividades da Odebrecht no ramo da construção civil, as relações econômicas com o Banco Nacional para o Desenvolvimento Econômico e Social (BNDS) e a linha de crédito de US\$ 5,2 bilhões ao governo angolano.

Intrigada com esse encontro da economia e cultura brasileira em Luanda, foi que localizei, em tom de negócios sendo empreendidos com sucesso, no site da Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção em 2016, que desde 2014, «Angola Fashion Week investe na profissionalização do mercado de moda no país», que grupo angolano Emirais investia na «construção de um legado positivo para a indústria cultural de seu país», para isso tinha contratado para a direção criativa uma agência brasileira, a qual levava para o evento artistas da televisão, estilistas, maquiadores e cabeleireiros brasileiros. Dentre esses profissionais, estava o estilista Ronaldo Fraga que durante a sua visita em Luanda, manifestou que «somente a arte, às vezes, a moda consegue enxergar poesia em terreno árido».

Esse sinais levaram-me a problematização socioantropológica, pois o comentário de Ronaldo Fraga ia na linha argumentativa do professor Carlos Serrano, Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (USP), para o Sesc-SP na matéria “Sacoleiras do outro lado do Atlântico” (2005), de que «os angolanos, sobretudo os de nível social mais baixo, nutrem quase que uma idolatria pelo Brasil». Essas ponderações diferenciavam-se da explicação do angolano **Abdu Ferraz**, na mesma matéria, fundador da organização “Liga dos Amigos e Estudantes Africanos em São Paulo”, para ele o negócio das muambeiras era a “camelagem”, uma prática histórica, um “conceito tribal relacionado à prática de ganhar dinheiro, tribal no sentido de que é tradicional para um africano. As muambeiras que vêm comprar no Brás estão seguindo a lógica comercial que seu povo adota há centenas de anos”. E, embora a interpretação de **Abdu Ferraz** dialogasse com o objeto de tese de Léa Barreau Tran, elas se distanciavam na interpretação analítica, uma vez que, a o significado da palavra *mula* carrega valores depreciativos e racistas. *Mulus*, do *latim*, significa animal híbrido, estéril, produto do cruzamento do cavalo com a jumenta, ou da égua com o jumento. Termo cunhado durante a expansão colonial espanhola, e utilizado para racializar e dar sentido a palavra mestiço.

Isto posto, notava que tinha armado uma teia de significados acerca da relevância temática e analítica. E o desafio não era necessariamente verificar os limites, as divisões e subdivisões entre as muambeiras e as classes sociais, mas examinar o que era produzido diante as diferenças, observando a articulação das «diferenças [...] significativas entre essas categorias» (Sahlins, 2003, p.178). Assim, era preciso levar em conta o que estava sendo negligenciado. Afinal, embora sendo uma dinâmica de globalização popular manifestada no sistema-mundial não hegemônico não era possível somente afirmar a ocorrência de uma «economia (i)lícita global», ou seja, “aquelas consideradas ilegais pelo Estado e lícitas pela sociedade” (Ribeiro, 2010, p.74) porque ainda que o fluxo transatlântico de muambeiras tivesse ganhado notoriedade devido a procura das “roupas de telenovela”, o que parecia ocorrer também era “confluência e a dinâmica de dois mercados: o da produção cultural relativa a propagação do entretenimento televisivo junto ao mercado de modas brasileiras no seio da sociedade luandense”. (Medrado, 2018, p.187)

Deste modo, Angola indicava ser o caminho e corresponder aos meus interesses em examinar as dinâmicas do figurino em circulação transnacional. E para verificar essa dinâmica entre os dois países, que indicava nascer diante a materialidade do figurino, que transnacionalizava mercados diante ao fluxo transnacional e informal de mercadorias, muambeiras e profissionais de moda brasileira em Luanda, era preciso ir à campo. Sair de Los Angeles. Ir à São Paulo, Rio de Janeiro e à Luanda, Angola.

### **... Indo ao Encontro do que não foi Procurado**

A metodologia qualitativa foi elaborada a partir do conceito de etnografia *multissituada* (Marcus, 1995, p. 95) para traçar e dar visibilidade a um «mesmo fenômeno» que se manifesta de «modo inesperado traçando e cruzando formações culturais dentro de múltiplos» (Marcus, 1995, p. 96) lugares da lusofonia. A pergunta de partida se baseou em como “o fluxo de telenovelas exportadas poderiam revelar quais eram os processos transnacionais do figurino da telenovela, uma vez que suas imagens são «vitrines privilegiadas do que significa ser ‘moderno’, estar sintonizado na moda e comportamentos contemporâneos». (Medrado, 2018, p. 185).

A primeira estratégia foi reconhecer que, sendo o figurino das telenovelas da Rede Globo parte do cotidiano nacional e referente da cultura brasileira transnacionalmente, ele deveria ser tomado como objeto da representação social e cultura material, afinal, «objetos materiais são cenários. Eles nos conscientizam do que é apropriado e inapropriado. [...] implica que grande parte do que nos torna o que somos existe não por meio da nossa consciência ou do nosso corpo, mas como um ambiente exterior que nos habitua e incita». (Miller, 2010, p.78) Importante notar que, a viabilidade de considerar o figurino como objeto da cultura material, se dá pelo fato de que, desde 1970, as telenovelas brasileiras com narrativas urbanas almejam ser realistas, pois contextualizam tempo-espaco, momento histórico, político,

social e econômico. Joseph Straubhar (1984) sinalizou essas características como forma de *brasilianização* da narrativa, ou seja, os telespectadores assistem vivências cotidianas alocadas na narrativa como questões sociais, religiosas, políticas ou econômicas (Rêgo e La Pastina, 2007).

Neste enquadramento, considerei o figurino como elemento chave na aproximação contemporânea e identificação cultural. Isso foi possível por meio do banco de dados “Figurino uma comóditte Biográfica do Brasil: 1965 à 2003”, desenvolvido por mim e baseado no “Dicionário da TV Globo, Programas de Entretenimento de Dramaturgia & Entretenimento” (2003), demonstra que primeiras telenovelas como “Verão Vermelho” (1969) e “Véu de Noiva” (1969) inovaram por mostrar personagens caracterizados de acordo com o que se via nas ruas na época, isto é, vestindo roupas e acessórios modernos. A escolha do figurino foi mais uma maneira de aproximar a trama da realidade do público. Os primeiros resultados da *brasilianização* via vestuário foi vista na novela “Dancin' Days” (1978), da figurinista Marília Carneiro, quando o estilo das meias de lurex listradas e as sandálias plásticas de salto alto usadas pela personagem Júlia Matos (Sônia Braga) da telenovela, ilustraram revistas de moda, e foram vendidas em vitrines dos shoppings de luxo e populares.

Ao verificar que a indústria do entretenimento brasileira fortaleceu suas estratégias de propagação cultural e comercial por meio do vestuário, a terceira estratégia foi considerar o figurino como comóditte, seguindo a versão elaborada por Arjun Appadurai «comóditte é qualquer coisa destinada à troca», a qual assim como pessoas, «têm vida social» (Appadurai, 1999). Deste modo, seguir a «vida sócio-espacial» do figurino como mercadoria tornou-se um trabalho de dimensionar sua mobilidade e transações via «fetichismo metodológico», o qual também é chamado de «fetichismo crítico», cujo objetivo é «seguir as coisas em si mesmas, observando como seus significados são inscritos em suas formas, em seus usos e trajetórias. [...] Da perspectiva metodológica, é observar as coisas em movimento para iluminar o seu uso humano e contexto social». (Appadurai, 1999, p.5)

Como traçar o sistema de produção e circulação do figurino, diante os múltiplos agentes na dinâmica cultural e comercial entre Brasil e Angola, o objetivo consistia em compreender ao que se devia o sucesso comercial, se era pelo idioma ou devido ausência de uma programação da televisão local; e como era constituído o processo de comoditização cultural, uma vez que, « a produção de mercadorias também é um processo cultural e cognitivo: as mercadorias não devem ser produzidos apenas materialmente como coisas, mas também culturalmente marcados como sendo um tipo de coisa» (Kopytoff, 1999, p.64). E para identificar que tipo de coisa era essa, o caminho não foi linear, fui aos poucos ligando os nós, as falas e atribuindo sentido às relações, interpretações e perspectivas. A imersão me forneceu o que eu não procurava, a prática, a vivência no campo trouxe um método para “encontrar” o que não foi procurado. (Strathern, 2017, p.313).

No cotidiano do campo, contato, aproximação, encontros formais e em conversas informais notei que a forma de tratamento recebida e minha posicionalidade foi negociada e questionada em diversos momentos, poderia ser por ser mulher e aparentar jovem, e nos países receber nomeações raciais e de classes diferentes. Se por um lado, no Brasil sou mulher-cis-branca-periférica com mobilidade social demarcada pelo acesso à educação. Em Los Angeles, sou uma mulher latina, primeira geração de estudante imigrante na pós-graduação e POC (people of color). E em Luanda, mulher-cis-branca-brasileira morando e estudando nos Estados Unidos. Em muitos momentos, atendi ou não a estereótipos e/ou expectativas ao tema de uma pesquisa e pesquisadora acadêmica que estuda mídia e moda em trânsito. Assim, os estranhei, na medida que eles me estranharam.

Importante ressaltar que pesquisadores que estudam mídia e moda relatam as dificuldades burocráticas e de acesso à comunidades secretas ou fechadas (Mendes, 2012, p.14), mas por conta da minha rede pessoal de amigos, tive a oportunidade de entrevistar figurinistas do canal televisivo e visitar o estúdio da emissora em Jacarepaguá, Rio de Janeiro. Estive com todos aqueles que considerei conectores do caminho transnacional– executivos, marqueteiros, designers, estilistas, modelos e *muambeiras*. Estar em campo ouvindo, se encontrando e sentido as implicações das trocas comerciais e culturais fizeram em diferentes

momentos refletir o que significava ser moderno e o que sintonizava a moda brasileira em contexto local e transnacional, como Angola. Momentos que foram importantes para o deslocamento do meu olhar analítico, e crítico que vai se encontrar com o giro decolonial, situações que fizeram-me pensar quais eram os processos históricos e conflitos culturais e comerciais mobilizados entre Brasil e Angola.

## **Régua cultural e comercial: Moda e Branquitude**

Durante a entrevista com Mario Menezes, em junho de 2018, pude averiguar o caminho da minha problematização sociológica, com ele aprendi que o figurino de telenovela é vendido na região Bom Retiro e Brás, São Paulo, desde muito tempo, e que «ainda acontece hoje, mas já foi muito mais forte, muito mais forte mesmo! Nos anos 70, anos 80, anos 90 também teve muito isso». Ele sobretudo esclareceu que a circularidade desses produtos ocorrem de dois modos. O primeiro modo é mediante fornecimento, para «alimentar os figurinistas da Globo, que tem que encher o camarim de roupa, com roupas do Mega Polo Moda». E o segundo modo é, uma vez essas roupas que foram enviadas aos figurinistas estão nas telas e «aquelas que fossem ser vestidas na novela, tinha que avisar pra eles colocarem na vitrine com a *tag*, ‘Moda de Novela ... Essa roupa vai estar na novela tal, personagem tal’».

Mario também contou que a dinâmica transnacional entre os mercados que entrecruzam o oceano atlântico de Brasil e Angola se deu via *muambeiras* e também no Mega Polo do Brás ... «na época a gente fazia shopping de pronta entrega no Bom Retiro, no Brás, no Mega Polo do Brás. Foi lá que começaram as conversas. Assim, eu sei que foi lá que alguém de *Angola Fashion Week* foi assistir o desfile e achou: ‘uau, é isso!’». E a ideia dos angolanos «era de expansão da marca *Angola Fashion Week* pra fora de lá, pra fora d’África. Tendo o ponto de partida Brasil, porque eles reconhecem, né? Falamos o português mais parecido, eles amam o Brasil.» E por conta disso, a equipe brasileira foi contratada para «organizar a estrutura de apresentação- palco, plateia, passarela, trilha sonora, iluminação, camarins».

Ao ser perguntado sobre moda angola e a relação cotidiana no trabalho em Luanda, Mario respondeu:

[...]Quando a gente fala de Angola, entendeu? Eu acho que nada mais adequado a gente falar de estética, do que moda, entendeu? Porque eu acho que a moda é um sistema, né? Enfim, uma indústria, um mecanismo, como a moda estabeleceu, sazonal, né? Pontos de venda, esse sistema todinho que na Angola é muito informal, entendeu? Então eu acho que a gente vai tocar, falar em outra, falar em design, estilistas e tudo mais, um pouco de mercado – o pouco que eu conheci – mas eu acho que a coisa mais importante verdadeiramente lá, é a estética, sabe? Eu acho que você, como estudiosa da cultura africana, você já deve ter percebido que existe uma verdade muito grande no que se propõe em termos de estética, porque eles são muito, muito, muito, muito, muito seguros e felizes do que eles são. Esse foi o principal ponto quando eu voltei pra São Paulo a primeira vez, eu dei até uma entrevista [...] Então assim, eles não estão preocupados se querem ser minimalistas ou se eles querem ser a última onda da moda, eles só querem ser africanos! No *Angola Fashion Week* nesses 3 anos que eu fui, ninguém – ninguém! - queria música que não tivesse no entendimento deles, uma referência afro. E é muito engraçado porque o aprendizado... [...] O aprendizado é muito chocante em todos os aspectos. Primeiro: você se percebe uma pessoa ainda com preconceitos, entendeu? Assim, por mais que a gente diga que não tem, se você não foi a África, você vai alimentar um ainda, porque você chega a África e consegue colocar todo esse preconceito pra baixo. Porque a gente, o grande preconceito no caso do Brasil – a gente tá um tanto avançado nesse sentido, ainda que com todas as problemáticas de *matter*, “*black lives matter*” enfim, – no Brasil a gente não tem negro em lugar de poder, entendeu? Ai quando você chega na África, a primeira coisa que você fica chocado assim, primeiro, todo mundo é negro, né? – Pra começo de conversa! - E até diferente da Bahia, quando você vai a primeira vez na Bahia é a mesma coisa, você vê aquele mar verde cheio de negro no mar, é, tipo, muito chocante porque você não tá acostumado, né? E... É chocante nesse sentido! Não é chocante “de feio” não ! É até muito bonito de ver, inclusive! Porque é uma diferença inspiradora! Mas todas as pessoas que são negras, todas as pessoas que estão em lugar de poder, que contratam teu trabalho, que te pagam e que te fazem parceria e colaboram com você na construção de um projeto, são negras. Então assim, verdadeiramente é um aprendizado gigantesco – pra começo de conversa!

Sabendo que «só se torna diferente aquele que difere da norma, da norma branca, sendo então, todos àqueles que não são brancos construídos como “diferentes”» . (Kilomba, 2020, p. 75). Enquanto Mario articulava estética, exercício de poder e raça como marcas definidoras da sua experiência em Luanda,

percebia que ele a estruturava a partir da nomeação de **Sueli Carneiro** que “raça estrutura classe no Brasil” (Carneiro, 2017) a dimensão definidora e basilar no seu ambiente de trabalho, cuja articulação demarcou tensões e sua posição como hegemonia branca. Entretanto, é a contradição implicada nesse processo que tem me inquietado. Pois ao dizer que o mercado angolano de moda não pode ser considerado um mercado legítimo de Moda e por isso, deve ser compreendido como estética, ele os insere na métrica eurocêntrica, cuja régua cultural e comercial – nós e os Outros, também considera que o Brasil não produz Moda.

Como adverte Tansy Hoskins em “Stitched Up. The Anti capitalist Book of Fashion” (Tansy, 2014, p.4) países considerados produtores *de* e *no* sistema de moda são os “brancos e ricos demograficamente localizados em Paris, Milão, Londres, Nova Iorque, fora desse eixo, todos os demais produzem roupas ou vestimentas”. **Heloisa Helena de Oliveira Santos** em “Uma análise teórico-político decolonial sobre o conceito de moda” analisou a posição das produções de moda brasileiras e sua posição no sistema-mundo e chamou atenção para o binarismo categórico envolvido nesse sistema, uma vez que, o aparato colonial ideológico busca desautorizar as produções vestimentais nas sociedades não-ocidentais. (Santos, 2019, p.169). Para a autora, na perspectiva do colonizador, a sociedade colonizada não tem a capacidade de produzir Moda, somente costume/indumentária, os tornando primitivos e tradicionais. Enquanto, nessa equação, colonizador é moderno e inovador.

Mario Menezes por se achar branco na estrutura racial do Sul Global reproduz e privilegia, a colonialidade do conhecimento eurocêntrico. Assim, ao dimensionar a sua chegada e encontro como choque racial na hierarquia da relação de trabalho, demonstra como a *diferença* na dinâmica dos mercados, não se organiza por protocolos burocráticos mas por parâmetros raciais em meio a dilemas racistas na ordem de subjugação e hierarquização racial entre os profissionais. E ao ser perguntando como se deu a recepção e as trocas de aprendizados entre os brasileiros e os angolanos, a dimensão das características étnico-racial atrelada à norma branca foi central na categorização do que pode ser considerado como moderno, progresso e globalizado, ou não...

- O “menino” angolano local “[...] foi importantíssimo que ele fez a ponte da gente com todo mundo, com os artistas de música, com *underground*, sabe? [...]” Mas que mais tarde, bateu de frente. Que não compreendeu que se quisesse continuar nos negócios de moda em Angola era por meio dos brasileiros [...] Ele foi entendendo que precisava ficar com a gente, continuar com a gente e no último ano foi muito, tivemos muitos embates bem bem sérios, assim. Mas é uma pessoa que entende tudo de lá, essa é “a pessoa”, né? [...]”
- O “angolano branco” *mega businessman*, assessor de presidente, “[...] um cara muito interessante, muito inteligente, adorava o trabalho da gente e ficava o tempo inteiro: ‘vocês aqui são a coisa mais importante, porque vocês trazem um aprendizado para as pessoas e isso é importante; esse evento tem que acontecer porque ele é culturalmente importante pra moda’ [...]”
- Os angolanos globalizados foram os que “[...] mais respeitavam a gente, que mais ‘sugavam’ - no bom sentido! - do nosso aprendizado, eram as pessoas mais influentes e mais importantes, entende? [...], pois “[...] maravilhosa, administra, estudou fora, então tem essa vivência, é viajada, né? [...]”

Na medida que ia ouvindo como “a construção da diferença e sua associação com uma hierarquia – [que] forma[va] o que também é chamado de preconceito”(Kilomba, 2020, p. 76), percebia que suas articulações elaboravam múltiplas manifestações de autoridade e poder, cujo demarcadores é produzido pela régua de Mario como sujeito branco, que os objetificava e infantiliza. O discurso vai sendo sustentado pela exclusão, como apontou **Lélia Gonzalez** «na medida em que o racismo, enquanto discurso, se situa entre os discursos de exclusão, o grupo que ele exclui é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele» (Gonzalez, 2020, p.43) E, é o que vemos nas categorizações citadas acima, as características da branquitude atravessam os ângulos que ele olha para sociedade angolana, o exercício *acrítico* de suas memórias manifestam branquitude em todos os vieses, pois vai « sustentando o seu argumento em prol da superioridade racial branca». (Cardoso, 2010, p. 607).

Assim, as interpretações de Mario vai construindo realidades, hierarquias e interpretações materiais de opressão racial à elite artística luandense, elaborando categorizações raciais via tempo-espço sociocultural e econômico, mas que sobretudo, se arregimenta por valores moderno/colonial. A relacionalidade acrítica de branquitude mobilizada por Mario que personifica racialmente o ambiente de trabalho em Angola demonstra a complexidade racial, ideológica e neoliberal no processo de comoditização da cultura brasileira em Angola. Mas sobretudo demonstra a produção sistêmica que emprega «a produção da supremacia branca como lógica estruturante que serve de base à modernidade e seus cognatos de liberalismo, democracia, progresso e racionalidade». (Pierre, 2019, p. 6)

A cada novo encontro e diálogo fui sentindo o desconforto diante a profundidade da colonialidade e do racismo que essas trocas envolviam, como estavam sendo alicerçadas e pensadas. O tema da pesquisa e eu fomos sendo transpassados pela lógica eurocêntrica. Na medida que o campo ia se desenrolando, articular a discussão racial, produção geográfica e de sentido e, até mesmo pelo meu próprio processo de deslocamento, tornaram-se central. Em diversos momentos, senti que negociava demarcações de gênero, racialidade e uma elasticidade material relativa a minha vestimenta, arranjo que negociou a minha classe social e o tipo de informação compartilhada. Entre os momentos de tristeza e de euforia, refleti sobre o que já tinha introjetado, e até mesmo naturalizado acerca do prejulgamento e comportamento vaidoso dos profissionais de moda no Brasil e nos Estados Unidos, o que poderia justificar a minha preocupação com a roupa em cada novo encontro, e a satisfação de encontrar cada um deles.

## O Segundo Campo e suas Reverberações

«Amizade se separa por causa da roupa Cabelo brasileiro desfilando na marginal» “Doença no Bolço” de Kyaku Kyadaff

Como sublinha Marilyn Strathern em “Efeito Etnográfico”, a escrita etnográfica “só funciona se ela for recriação imaginativa de alguns efeitos da própria pesquisa de campo” (Strathern, 2017, p.312), e nesse sentido o processo de escrita elabora um “segundo campo”, a relação entre esses campos é “complexa”, pois as premissas teóricas e as informações coletadas da atividade *in loco* são reordenados e reposicionados. Foi o que ocorreu comigo. Sobretudo, dei-me conta disso, quando voltei e fui cursar disciplinas no departamento de história da arte, geografia e estudos africanos. E como nos estudos africanos a perspectiva desenvolvimentista e capacitista envolve muitas linhas de investigação na região, compreendi por meio da literatura de metodologia qualitativa de refugiados em África, a complicada permanência de estudos que ainda se orientam por políticas utilitárias e econômicas, e que é preciso questionar essas abordagens, uma vez que, como ressaltou a pesquisadora Lucy Hovil “policy-driven research agendas create a somewhat impoverished debate “[...] it leaves many social actions, agents and contexts invisible or behind.” (Hovil, 2016, p.8)

Importante informar que estabelecer contatos acadêmicos tendo mídia e moda como objeto de pesquisa me colocou em diferentes circunstâncias em posições e reações jocosas. Até mesmo de perda, fui chamada. Algo que com o tempo da pesquisa, fui entendendo não com algo menor, mas que devido a repetição intelectual e anacrônica de olhar África associando-a à um modelo econômico desenvolvimentista e civilizatório, faz com que pesquisas qualitativas que envolve campo de pesquisa e produção cultural ainda sofram resistências e desprezo. Por isso, o meu deslocamento geográfico e participativo foi crucial para rearticular perguntas, teoria e conceitos que orientaram minha partida, sobretudo, para reelaborar argumentos, saberes, trocas e subjetividades.

Foi sob os efeitos do campo que compreendi, mediante a análise da prática, a relevância da pesquisa *multisituada* e as complexidades de sua justaposição, os efeitos do *estranhamento* experienciado nas conversas com os profissionais da moda brasileira responsáveis pela direção executiva-criativa do *Angola Fashion Week* e pude nomeá-las como dinâmicas que manifestaram racismo estrutural que valorizam, legitimam e reproduzem valores da branquitude. No depoimento “Fluxo de Pesquisa: A tríade material figurino televisivo, vestuário-estilo e moda como objeto de estudos em Luanda”, na Revista *Tranversos* (2019) publiquei as minhas anotações da pesquisa de campo em Luanda, chamando atenção a necessidade de investigar quais são as características materiais e de sentido que configura o fluxo transatlântico da tríade material (*figurino-roupa-moda*), para que assim seja possível “descolonizar a moda enquanto prática e aproximá-la da perspectiva crítica e política para que se amplie o diálogo dos bens da cultura material em circulação no capitalismo, cujo empreendimento tem arregimentado a indústria de mídia e de moda brasileira no contexto da elite artística luandense” (Medrado, 2019, p.457).

Com efeito, percebia que embora estivesse voltado à Los Angeles, as cores, os cheiros e os sabores e muitas mais perguntas tinham voltado comigo. Retornei a casa, com mais perguntas do que parti, mas feliz que hipóteses foram refutadas, sobretudo aquelas que reproduziam metodologia e epistemologia verticalizada, as quais estiveram presente no texto do meu pedido de bolsa para o campo de pesquisa. Na escrita, excluí o uso da palavra *influência* no sentido de pouca agência e/ou objeto de algo, e que Angola assistia telenovela porque não tinha outros meios de mídia televisiva. Também questioneei a neutralidade acadêmica da pesquisa, decidindo que o lugar de onde a investigo passa pela minha posicionalidade, e dialoga com o local de onde abrigo a pesquisa. Passa por Los Angeles, pelas minhas caminhadas e cotidiano na cidade que abriga a indústria do entretenimento. Assim, Hollywood entrou nas múltiplas dimensões geográficas de Luanda. Até mesmo porque, o dono da principal agência de comunicação de mídia e moda angolana, mora em Los Angeles e o encontrei para uma entrevista em um bairro vizinho da universidade.

Além de reconhecer que sou uma pesquisadora brasileira morando e pesquisando no eixo norte, não reproduzir e estar atenta a não repetição da performatividade colonial nas análises tem se tornado central na minha trajetória pessoal e profissional. Entendi a urgência e a importância de trazer aos estudos de mídia e moda gramáticas que não reproduzam subalternidades e dimensões universalistas e homogeneizadoras. Passei a problematizar como os dados disponíveis, recolhidos durante o processo indiciário reproduziam um imaginário colonial recortado, pois se outrora escrevi que a mídia televisiva e moda brasileira tinha força em Angola pelas relações políticas e econômicas estabelecidas nos primeiros anos do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011), pela presença das telenovelas brasileiras produzidas pela TV Globo desde a década de 1980, e pela existência do mercado Roque Santeiro (1991-2015) em Luanda. Estar em campo lembrou-me que os recortes jornalísticos facetaram realidades, dilaceraram memórias e as trocas comerciais e culturais iniciadas no seio da escravização, e na construção de racializações e o branco como dominante.

O “segundo campo” me envolveu e me fez conectar significados, inscrições atribuídas à forma, usos, trajetórias, e atravessamentos, para compreender as entranhas do sistema de produção moda brasileira e como é o léxico racial dominante nessa estrutura narrativa e como alinhava aspectos coloniais. Experienciando o que tenho chamado de *giro multisituado decolonial* reconheci que «the global hegemonic colonial culture involves an intricate and uneven set of narratives with the long histories that are re-enacted in the present through complex mediations». (Grosfoguel, 2002, p.209) Desta forma, diante à essas reverberações que me trouxeram a experiência crítica para refletir a política econômica e estética na produção do *saber e fazer* da indústria brasileira em Luanda do presente, faz-se necessário uma análise crítica e criativa da ancestralidade cultural e comercial entre os dois países.

## **Giro Multisituado Decolonial**

Um dos caminhos para acessar a ancestralidade cultural e comercial entre Brasil e Angola tem sido uma mudança na atitude, e na afirmação de um projeto que envolve estética, racializações, política econômica em produtos da indústria cultural como mídia e moda. Esse deslocamento, é um exercício no reposicionamento da forma de análise e de observação. O escrutínio do *giro multisituado decolonial* é verificar como se arregimenta a *colonialidade na moda* no sul global, observando ...

long-stading patterns of power that emerged as a result of colonialism, but that define culture, labour, intersubjectivity relations, and knowledge production well beyond the strict limits of colonial administrations. Thus, coloniality survives colonialism. It is maintained alive in books, in the criteria for academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-image of peoples, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experience. In a way, as modern subjects, we breathe coloniality all the time and every day. (Maldonado-Torres, 2007, p. 243)

Tenho pensando nesse exercício teórico – metodológico, a partir do curta-metragem «Antes de Ontem» (2019) de **Caio Franco**. O enredo é o processo da mudança, do descobrimento e dificuldade das famílias brasileiras de comunicar a percepção racial e racialidades. Ao passo que o cerne da narrativa é uma chamada de atenção ao reconhecimento ancestral, é à ida ao seu encontro, é a busca material dessa trajetória na caixa fotográfica guardada no armário. É o contato, é direcionar o olhar à imagens do passado que referenciam tempo-espaco, momentos e recordações para problematizar a produção de silenciamentos raciais que petrificou as instituições sociais brasileiras. Mas sobretudo, é um convite à reflexão sobre a dificuldade de reconhecer e compreender o porquê de estarmos silenciados e violados dessa memória, mas sobretudo, como marcos e rituais do passado podem dimensionar o presente, o nosso hoje. Apontando urgência de escrutinar violências sufocadas e naturalizadas daquilo que se “lida bem”, mas que “ninguém conversa”.

Esse roteiro desenha o percurso necessário e a urgência de inserir na teoria e na prática de estudos da indústria cultural como mídia e moda análises que proporcionem críticas às manifestações racistas que arquitetam o seu campo e os seus bens. Pois se a moda é cerne do eurocentrismo e tem uma relação muito próxima com a lógica estrutural, material, corporal e ideológica capitalista, sendo muitas vezes chamada de “filha predileta do capitalismo”. Por outro lado, a mídia é alicerce da gestão, produção e processo do olhar eurocêntrico, mediando racismo estrutural e cultural. Ainda sim, para abordar a questão da produção de valores da supremacia branca na mídia e moda brasileira, é preciso remontar os processos históricos, para sequenciar, traçar e compreender as nossas perspectivas contemporâneas. Sendo indispensável retornar as abordagens histórico-social e comercial do romance-folhetim (considerado origem da telenovela brasileira) e o Brás, em São Paulo, para verificar “a morfologia do olhar branco, sua formação, celebração e sua violência subjacente” (Vasquez, 2020, p.17 ), dimensionando o papel da mídia e da moda na «criação de realidades materiais de opressão racial» e suas dinâmicas de produção e naturalização da branquitude como «centralidade para a construção deste mundo desigual e racializado que todos nós habitamos». (Pierre,2019,p.3 )

E por isso, a necessidade de pensar e mobilizar epistemologicamente produções analíticas via eixo decolonial para reconhecer sua pluriversalidade e relacionalidade, buscando conexões e correlações para criar e perturbar a forma como universal e global são percebidos, procuro focar no racialização como parte do fenômeno global para se engajar em uma crítica decolonial e prática comum “situando as histórias locais e globais interconectadas de raça e racialização em relação às formas globais e locais de supremacia branca” (Pierre, 2019, p. 2). Acredito que, reconhecendo isso e começando a trabalhar a partir daí,



estabeleceremos formas de gerar conhecimento e metodologia relacionados às políticas de raça e capitalismo da indústria cultural.

## **Desdobramentos Práticos da Prática**

Desde que voltei de Luanda, São Paulo e Rio de Janeiro estou sob os efeitos da prática da etnografia que tem se desdobrado em imersão, em pontos que denotam e comunicam diferentes visões da colonialidade como um problema, e a decolonização ou decolonialidade como uma tarefa necessária (Maldonado -Torres, 2011, p.2 ). Se “o objeto [de pesquisa] é a continuação do sujeito [pesquisador] por outros meios” (Santos, 2008, p.174), estou na empreitada de levar o debate decolonial ao campo, examinando os discursos tradicionais e desnaturalizando-os. Minha atividade na comunidade acadêmica tem sido refletir, traçar, tecer e apontar como a *colonialidade na moda* tem hierarquizado trabalhadores, saberes e modas.

Nesse exercício acadêmico e político, fundei junto a outros pesquisadores o coletivo *Moda e Decolonialidade: Encruzilhadas do Sul Global*, grupo de pesquisa DiHCI - Direitos Humanos, Cultura e Identidade, do(a) Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, com o objetivo de refletir sobre a moda, de modo a interromper este fluxo de reprodução de lógicas que reforçam nossa colonialidade [...] e tornar essa prática uma contribuição para sairmos da cilada monocultural histórica e, assim, ampliar narrativas.(Medrado e Santos, 2021, p.20). Preocupada em estabelecer debates e trocas de conhecimentos no território nacional brasileiro, estou parte da articulação de estudos da Rede de Estudos Decoloniais de Moda – Brasil.

Construindo ferramentas práticas para uma ação pedagógica decolonial, estou como pesquisadora responsável construção de ferramentas epistemológicas para um *Currículo Decolonial de Moda e Design brasileiro*, projeto de pesquisa do grupo de Naïf - Núcleo de estudos sobre Arte, Inovação, Moda e Design, Universidade Federal do Ceará. E na produção do conhecimento, estou como editora-chefe do coletivo internacional de pesquisadores *Research Collective for Decoloniality & Fashion*. E, certamente, esse movimento teórico, prática e crítico e propositivo só foi possível mediante a ida ao campo, à escuta e as apreensões teóricas e metodológicas surgidas no cotidiano da pesquisa de campo, seu desdobramento e suas reverberações no meu retorno.

Nesse sentido, para que seja, possível fazer e praticar ponderações analíticas que refute hierarquias coloniais, e que sobretudo, reconheça no eixo Sul problemáticas étnicas/raciais, bem como, a ancestralidade cultural- comercial entre os países, é preciso que o *giro multisituado decolonial* seja a inversão de sentidos e de percepção do esquema de subjugação posto, reconhecido e naturalizado como hegemônico em análises e metodologias que refletem mídia e moda no Sul Global. Um giro que reverbere conceitos e metodologias em estudos qualitativos de mídia e moda que informem um experimento práticos e empíricos, cuja formulação reconheça de partida hierarquias coloniais naturalizadas, que abandone o *sobre* mas produza estudos *com e a partir de* dos perspectiva subalterna (Grosfoguel, 2007, p.3).

Por isso, desde o meu retorno o exercício analítico tem sido articular um eixo que propulsione a inversão do esquema de subjugação moderno/colonial, até mesmo porque, como apresentado acima, as abordagens e hierarquizações eurocêntricas produzidas pela percepção brasileira em Angola, nos faz pensar na posição do Brasil no sistema- mundo, e que tipo de geopolítica epistemológica de Moda estão os brasileiros replicando. E uma vez que, o debate de *quem tem moda* e quem não tem é extenso no campo de estudos da moda, e assim, a construção da lógica apresentada traz consigo contradições na hierarquia ocidental que mobilizam para definir o que é superior e inferior nessa tentativa de expansão brasileira à Luanda.

## Referência Bibliográfica

Almeida, Heloísa B (2007). “Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela”. *Revista de Estudos Feministas*, (15), pp.177-192.

Almeida, Heloísa B (2003). *Telenovela, Consumo E Gênero*. Bauru: EDUSC.

Angola Noticias (2012). Influência brasileira alastra-se em grande escala por Angola. [Online]. Disponível em: <http://www.angonoticias.com/Artigos/item/36031/influencia-brasileira-alastra-se-em-grande-escala-por-angola> [Acedido em 5 Janeiro de 2021].

Angola 24horas (2018). A Proibição Do Uso De Cabelo Brasileiro É Uma Forma De Combater O Abandono Escolar Por Meninas? Disponível em: <https://angola24horas.com/index.php/opiniao/item/11280-a-proibicao-do-uso-de-cabelo-brasileiro-e-uma-forma-de-combater-o-abandono-escolar-por-meninas> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

Appadurai, Arjun. (1986) “Introduction: commodities and the politics of value”. *In: The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press. (1999)

Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção. Angola Fashion Week investe na profissionalização do mercado de moda do país. [Online]. Disponível em: <https://www.abit.org.br/noticias/angola-fashion-week-investe-na-profissionalizacao-do-mercado-de-moda-do-pais>. [Acedido em 5 Janeiro de 2021].

BBC (2012). Em Angola, Brasil testa papel de potência global. [online] Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/09/em-angola-brasil-testa-papel-de-potencia-global.html> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

Borges, Juliana (2005). Sacoleiras do outro lado do Atlântico. [Online]. Disponível em: [https://www.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/3878\\_SACOLEIRAS+DO+OUTRO+LADO+DO+A+TLANTICO](https://www.sescsp.org.br/online/artigo/compartilhar/3878_SACOLEIRAS+DO+OUTRO+LADO+DO+A+TLANTICO) [Acedido em 5 Janeiro de 2021].

Borges, Juliana (2007). Das Novelas Brasileiras Aos Mercados Populares Da África. [online] Repórter Brasil. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2007/04/das-novelas-brasileiras-aos-mercados-populares-da-frica/> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

Borges, Juliana (2007). A saga de mulheres africanas que cruzam o oceano para comprar roupas no Brasil. [online] Repórter Brasil. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2007/04/das-novelas-brasileiras-aos-mercados-populares-da-frica/> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

Borges, Juliana (2007). Comércio transatlântico: venda de roupas aliada a transformações culturais. [online] Repórter Brasil. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2007/04/das-novelas-brasileiras-aos-mercados-populares-da-frica/> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

Cardoso, Lourenço. (2010) Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, v. 8, n. 1, p. 607-630.

Carneiro, Sueli (2017). Sobrevivente, testemunha e porta-voz. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/sueli-carneiro-sobrevivente-testemunha-e-porta-voz/>. [Acedido em 17 de Agosto Janeiro 2021].

CETVN (2020). Seminário Obitel Internacional Online Ocorre De 16 A 19 De Novembro - CETVN. [online] Disponível em: <http://www.cetvn.net.br/seminario-obitel-internacional-online-ocorre-de-16-a-19-de-novembro/> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

DaMatta, R (2021). “O Ofício De Etnólogo, Ou Como Ter Anthropological Blues”. 27th ed. Rio de Janeiro, Brasil: Boletim do Museu Nacional, pp.1-14.

De França, Luiz (2021). Angola Atrai Franquias Brasileiras. [online] Sua Franquia. Disponível em: <https://www.suafranquia.com/noticias/feiras/2008/06/angola-atrai-franquias-brasileiras/> [ Acedido em 5 Janeiro 2021].

Dicionário da TV Globo, Programas de Entretenimento de Dramaturgia & Entretenimento (2003). Rio de Janeiro. Zahar.

Mendes, Chirley (2012). Uma Vitrine Do Brasil: Telenovelas Brasileiras Entre Estudantes Africanos. Mestrado. Universidade de Brasília.

Ginzburg, Carlo (1999). Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia E História. São Paulo: Companhia das Letras.

Gonzalez, Lélia (2020). Por um feminismo afro-latino-americano. Editado Márcia Lima e Flávia Rios. São Paulo: Zahar.

Grosfoguel, R. (2002) “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/colonial Capitalism World-System”. *Review* 25 (3): 203-224

Grosfoguel, R. (2007) “The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”. *Cultural Studies* 21 (2-3): 211-23

Hamburger, Esther (2005). *O Brasil Antenado: A Sociedade Da Novela*. São Paulo: Zahar.

Hoskins, E. Tansy. (2014) “Is Fashion Racist” *In: Stitched Up. The Anti capitalist Book of Fashion*. PlutoBooks.

Kilomba, Grada. (2019) Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó.

Kyaku Kyadaff (2017). “Doença no Bolço”. *In: Igual do Prazer*.

Kopytoff, Igor. (1986) “The Cultural biography of things: commodization as process”. *In: The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press. (1999).

Maldonado-Torres, Nelson (2007). “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept”. *Cultural Studies* 21 (2-3):240-270.

Maldonado-Torres, Nelson (2017). “The Decolonial Turn”. *In: New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. Londres. Routledge. p. 111–127.

Marcus, George (1995). “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sided Ethnography.” *Annual Rev. Anthropological*, volume 24, no 95, pp. 95-117.

Medrado, Mi. (2019) “Moda como objeto de estudo em Luanda. Reflexões sobre e de Angola-inscrevendo saberes e pensamentos. *Revista Transversos, Laboratório de Estudo das Diferenças e Desigualdades Sociais*. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, n. 15, pp 453-458.

Medrado, Mi. (2018) “Sistema de Produção e Circulação Cultural: O figurino televisivo brasileiro em Luanda, Angola”. *Iberic@l: Revue d'études ibériques et ibéro, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains, Sorbonne Université*. n. 14, pp 14, pp. 185-196.

Medrado, Mi. Santos, Heloisa Helena Oliveira. (2021) Moda e Decolonialidade: Colonialismo, vestuário e binarismo. 20º Congresso Brasileiro de Sociologia. Belém, Pará.

Observatório Ibero-Americano de Ficção Televisiva. Disponível em: <https://blogdoobitel.wordpress.com/> [Acedido em dezembro 18, 2020].

Strathern, Marilyn. (2014). *O Efeito Etnográfico*. São Paulo, Ubu, 2017.

Miller, Daniel. (2010) *Trecos, Troços e Coisas. Estudos Antropológicos sobre a Cultura Material*. São Paulo. Zahar.

Ortiz, Renato, Borelli, S. and Ramos, J (1991). *A Telenovela: história e produção*. São Paulo. Brasiliense.

Pierre, Jemina. Beluso-De Jesus, Aisha (2019). "Introduction. Special Section: Anthropology of White Supremacy". *American Anthropologist*, volume 000, no 0, pp. 1-11.

Ribeiro, Gustavo Lins (2010) "A Globalização Popular e o Sistema Não Hegemônico". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, volume 25, no 74, pp. 21-39.

Rêgo, Cacilda M.; La Pastina et all (2007). "Brazil and the globalization of telenovelas". *In Media on the Move: Global Flow and Contra-Flow*. Daya Kishan Thussu. New York: Routledge.

Rodrigues, Flávia (2007). ABF Divulgará Franquias Brasileiras Em Angola, Na Semana Que Vem. [online] *O Globo*. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/abf-divulgara-franquias-brasileiras-em-angola-na-semana-que-vem-4177789> [Acedido em 5 Janeiro 2021].

Sahlins, Marshall (2003). "La pensée bourgeoise". *In: Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar.

Straubhar, Joseph (1984). "Brazilian Television: The Decline of American Influence". *Communication Research*, volume 11, no 2, pp. 221-240.

Sousa Santos, B., (2008). *Um Discurso Sobre As Ciências*. São Paulo: Cortez.

Tran, Léa Barreau. Female Angolan entrepreneurs are buying up trends in Brazil and bringing them back to Africa. <https://www.weforum.org/agenda/2017/05/these-angolan-women-spot-fashion-trends-in-brazil-and-bring-them-back-to-africa/> Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/abf-divulgara-franquias-brasileiras-em-angola-na-semana-que-vem-4177789> [Acedido em 4 de Agosto 2021].

Vázquez, Rolando. *Vistas of Modernity. (2020) Decolonial Aesthetics and the end of contemporary*. Amsterdam, Mondriaan Fund, Essay 014

# ***L'épistémologie de la partialité des savoirs modernes***

## ***Autour de la mise en pratique de la décolonialité par Abdelwahab El-Messiri***

**Rachid Benbih**

(Enseignant-chercheur en sociologie à Faculté des Langues, des Arts et des Sciences Humaines d'Ait Melloul, Université Ibn Zohr Agadir)

Abdelwahab El-Messiri est né en Egypte en 1938, poursuit ses études aux Etats-Unis et obtint un doctorat de l'Université de Columbia en 1964. Professeur d'anglais et littérature comparée, El-Messiri est aussi un penseur arabe connu par ses études critiques de la pensée occidentale moderne. Il développe une perspective décoloniale des savoirs, fondée sur une critique de la modernité et de la postmodernité, deux phénomènes liés selon lui au capitalisme, à l'impérialisme et au néolibéralisme. C'est ainsi qu'il attaque le visage obscur de la modernité, comme je le suppose, à l'instar d'Aníbal Quijano et Enrique Dussel... etc (Bourguignon-Rougier, Colin, et Grosfoguel, 2014). Certes El-Messiri, ne se réfère pas aux fondateurs des études décoloniales, mais ses analyses renvoient aux travaux de Zygmunt Bauman sur la modernité, notamment son ouvrage, *Modernité et holocauste* et se réfèrent à l'histoire des colonisés, en Amérique latine, en Afrique et en Asie, et ce, pour mettre en cause la modernité et ses prolongements postmodernes. Parmi les penseurs arabes, majoritairement fervents défenseurs de la modernité, El-Messiri reste une exception parce qu'il développe ses propres concepts théoriques pour repenser la modernité échappant ainsi à l'emprise de l'eurocentrisme. Fortement influencé par le contexte général du conflit israélo- arabe et par la guerre contre l'Iraq ... etc. il montre, à travers ses différents écrits<sup>1</sup> comment la modernité telle qu'elle s'applique, se développe et s'enracine dans tous les domaines est consubstantielle au colonialisme, justifie les guerres menées contre d'autres peuples et cause des génocides partout. Il défend un projet de réforme éthique de la modernité en la dissociant de l'idée de progrès qui s'appuie sur une vision linéaire de l'histoire humaine et sur un évolutionnisme darwinien. En présentant la pensée de El-Messiri, et en analysant sa critique de la modernité et de la postmodernité mon objectif est d'examiner comment Abdelwahab El-Messiri, met en pratique la décolonialité.

### **Contre le discours philosophique dominant de la modernité**

Abdelwahab El-Messiri, s'oppose aux discours eurocentrés de la Modernité, réécrit son histoire, critique ses fondements et invite les penseurs arabes à se détourner du projet moderniste, parce qu'il maintient un système de domination. Il revient sur le contexte socio historique de la naissance de la modernité pour montrer que ce phénomène s'était produit au moment de la conquête de l'Amérique latine, s'enracine avec l'expansion coloniale. Cette réalité occultée, parce qu'elle contredit la vision dominante de la modernité, échappe à la perception de la majeure partie des penseurs arabes qui défendent le projet moderniste. Pour El-Messiri:

« les penseurs réformistes ne firent pas le rapprochement entre la modernité et l'impérialisme occidental. Ils visitaient les capitales occidentales et n'y voyaient que les illuminations et les

---

<sup>1</sup> Les ouvrages d'El-Messiri critiquant la modernité et la post modernité sont rédigés en arabe, ils méritent sans doute d'être traduits en d'autres langues. Parmi ses publications en anglais on cite :

- "Israel, Base of Western Imperialism" (Committee of Supporting Middle East Liberation, New York, 1969)
- Israel and South Africa: The Progression of a Relationship (North American, New Brunswick, N.J., 1976; second edition 1977; third edition, 1980; Arabic translation, 1980)
- "Epistemological Bias in the Social and Physical Sciences" (International Institute of Islamic Thought, London - Washington, 2006)

Lumières, tandis que leurs canons décimaient nos pays, tandis que ceux qui étaient restés au pays observaient les incendies, entendaient le fracas des bombes et respiraient l'odeur de poudre »<sup>2</sup>.

Contre le consensus qui fait l'unanimité parmi les penseurs selon lequel la modernité est une nécessité historique, El-Messiri démystifie ce phénomène en insistant sur le rapport modernité/colonialisme, en témoigne son article : *Comme une odeur de poudre dans la modernité*. Il remonte dans l'histoire générale de l'Occident jusqu'à la Renaissance pour rendre compte du côté obscur de la modernité. C'est l'humanisme qui allait mettre en place les fondements de la modernité, par ce qu'à partir de cette période, l'Homme devient le centre de l'univers et son maître. Il s'agit d'une nouvelle vision de l'Homme, d'une subjectivité différente, car l'individu se sent capable d'agir de son plein gré pour imposer sa volonté. Vient ensuite, au 16<sup>e</sup> siècle, une science nouvelle qui repose sur la dissociation de la vérité de la valeur. Par conséquent, la science marginalise l'éthique considérée comme un obstacle au progrès scientifique. L'objectif de la science, c'est pouvoir agir. Selon Francis Bacon, « savoir est pouvoir ». Le savoir en tant que pouvoir devient un instrument qui accroît les possibilités d'action de l'homme moderne sur la nature. La science fournit alors à l'individu les moyens d'imposer sa volonté sur l'univers, et sur autrui. Le non européen fait partie, bien sûr de cet univers, de cette nature qu'il faut maîtriser ; d'où la volonté de conquérir d'autres continents géographiques. Mais cette conquête n'est possible que, parce qu'à cette époque le capitalisme passe à l'étape d'accumulation impériale primitive (Moreiras, 2008 : 15-38) réalisée dans les colonies en Amérique du Sud. Tenant compte de ces faits historiques, El-Messiri dit haut et fort, que la modernité est consubstantielle à la colonisation, son histoire remonte à 500 ans, et ne date guerre du 17<sup>e</sup> siècle.

La thèse d'El-Messiri est un peu provocatrice pour les intellectuels arabes, qui défendent la modernité pour contrecarrer l'islamisme. Au lieu de susciter leur intérêt, ces penseurs ignorent la pensée de El-Messiri, ce n'est, que dernièrement, grâce à la perspective décoloniale véhiculée par les études de Wael Hallaq<sup>3</sup> que l'on commence à lire la pensée de Messiri sous cet angle. Pour autant, les auteurs d'obédience islamique s'approprient des idées de Messiri pour développer un discours contre hégémonique sur la modernité. Wael Hallaq, croit que Messiri est l'un des rares penseurs arabes qui ont critiqué l'occident hors de son périmètre, tout en échappant à son emprise intellectuelle, par ce qu'il dévoile le visage obscur des principes de la modernité, tels que le progrès, la rationalité, l'individualisme... largement acceptés par les intellectuelles modernes des lumières arabes, Mohamed Abed Al-Jabri, Mohammed Arkoun et autres.

C'est ainsi que Abdelwahab El-Messiri met en pratique son projet décolonial, il commence par une remise en question des fondements philosophiques de la modernité, occidentale, notamment la dissociation qu'elle opère entre l'éthique et la vérité, puis critique ses principes, et ses logiques latentes de fonctionnement. Cependant, El-Messiri ne se limite pas à produire un discours théorique contre la modernité, bien plus, il fédère autour de lui, un groupe d'intellectuels, depuis 1990 pour mettre en place une méthode permettant la décolonisation des savoirs occidentaux. Ce groupe qui s'est constitué, en Egypte à la fin des années 1970 pour discuter des problèmes causés par la dépendance et des fondements de l'identité arabo musulmane est composé d'intellectuels égyptiens, Adel Hussein, auteur de *l'économie égyptien : de l'indépendance à la dépendance, 1974-1979*<sup>4</sup>, Galal Ahmad Amin qui publia en 2005, *L'illusion du progrès dans le monde arabe : une critique des fausses interprétations occidentales*<sup>5</sup>, ... etc. Quand El-Messiri voyagea en 1983 en Arabie saoudite, pour enseigner à l'Université du Roi-Saoud, il élargirait le cercle des intellectuelles critiques de la pensée occidentale, pour englober Saad Albaze, Nadhīr 'Azma... etc. (El-Messiri, 1996 : 4). Ainsi se présente, le discours critique de la modernité d'Abdelwahab El-Messiri, et sa stratégie de mise en pratique de la décolonialité des savoirs modernes.

---

<sup>2</sup> Cet article est traduit par le groupe décolonial de traduction, en quatre langues (español, english, português, français), et publié sur <http://www.decolonialtranslation.com/francais/comme-une-odeur-de-poudre.html>, consulté le 25/7/2021.

<sup>3</sup> En lisant les ouvrages de Wael Hallq, je découvre les auteurs décoloniaux, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijón, voir Wael B. Hallaq, *Restating orientalism : A critique of modern Knowledge*, Columbia University Press, 2018.

<sup>4</sup> Ouvrage en deux tomes, publié au Caire, éditions al-Mustaqbal al-'Arabiya, 1982, (en arabe).

<sup>5</sup> Traduit de l'arabe en anglais par David Wilmsen. Voir. Galal A. Amin, *The Illusion of Progress in the Arab World: A Critique of Western Misconstructions*, Trad. David Wilmsen, Cairo : The American University in Cairo Press, 2006.

## **Au-delà de la modernité : impérialisme, colonialisme et déconstruction de l'homme et de la nature**

Tous les concepts, ou principes de la modernité qui exercent une fascination sur les intellectuels arabo-musulmans, notamment les concepts de progrès, de développement... etc. ainsi que les mouvements intellectuels comme l'humanisme ou les Lumières se trouvent critiqués dans ses ouvrages. L'hypothèse dont partit El-Messiri est que la civilisation occidentale axée sur la matière, la sécularisation, la séparation de l'éthique de la science, impose sa vision du monde depuis le 19<sup>ème</sup> siècle jusqu'à nos jours. En conséquence les civilisations non occidentales se voient contraintes à suivre le modèle occidental dans tous les domaines, à se détourner de leurs propres modèles en matière de développement, de gouvernance, et d'organisation de la vie sociale ... etc. Le fait d'imposer le modèle occidental se reflète dans le langage, les méthodes, la science, ce qui conduit à la reproduction d'une vision eurocentrique, qui consiste à considérer l'Occident comme modèle ou référence. C'est ce que montre le jugement négatif porté sur notre patrimoine religieux, sur le statut de la femme et sur notre démocratie.

El-Messiri retrace une autre histoire de la modernité, sa naissance est consubstantielle à la conquête de l'Amérique du sud. Pour lui la « modernité est née à la fin du 16<sup>ème</sup> siècle, avec la colonisation de l'Amérique du sud, et l'extermination de ses peuples, elle atteint son apogée au 19<sup>ème</sup> siècle" (El-Messiri, 2006). À la différence de plusieurs penseurs, qui ne considèrent pas la colonisation de l'Amérique latine comme un moment constitutif de la modernité (Enrique Dussel, 1992 :20), El-Messiri comme Dussel insiste sur cet événement historique pour montrer que la colonisation est la conséquence de la modernité qui prit naissance à l'époque de la Renaissance, « il ne faut pas oublier que la modernité, laïque occidentale a exterminé des millions des Indiens considérés comme une matière sans importance » (El-Messiri, 2006). Les conquistadors refusent aux peuples autochtones la qualité d'être humain, ils ont été considérés comme des objets jetables, éléments sauvages qu'il faut domestiquer. Pour El-Messiri, la vision matérielle du monde inaugurée par la Renaissance, rendait possible la déshumanisation de l'Autre parce qu'elle est construite sur le principe de la séparation de l'éthique des savoirs. L'Autre est réduit à l'état d'objets matériels, et doit être comme tel, et c'est ce qui justifie son exploitation. La modernité, écrit El-Messiri, est dévastatrice parce qu'elle s'affranchit de l'éthique, procède à la séparation de la morale de la science. En conséquence, les principes moraux, qui constituent la première ligne de défense contre l'exploitation, la violence... etc. sont relégués en marge de la vie en général.

El-Messiri remet en question le principe de séparation de la morale de la science, constitutif de la modernité, énoncé pour la première fois par Francis Bacon. Vivre sans tenir compte de l'éthique devient possible dans le cadre d'une société moderniste, car au nom de la liberté, l'individu conteste la morale, vit dans une forme d'insensibilité à la nature, et à autrui. C'est même ce principe qui est à l'origine de « l'occultation de l'autre », et de l'exploitation excessive de la nature, par ce que, ce qui importe c'est la réalisation d'un progrès soutenu. Cet engouement pour le progrès, qui s'appuie sur l'idée que l'histoire a un sens, justifie la mise en œuvre de programmes de développements inadaptés aux besoins des peuples non occidentaux, partant, les modes de régulation ainsi que les institutions de ces sociétés sont considérés comme des obstacles au développement, obstacles qu'il faut réduire au moyen de transformation du système social. Ici El-Messiri rejoint la critique post-moderne, celle de Michel Maffesoli, selon lui « L'idéologie du progrès produit un effet pervers : sous prétexte de servir l'homme, le progrès lui ôte sa substance » (Le Pogam, 1998).

De la même manière, il révèle le visage obscur des Lumières. Pour El-Messiri, le mouvement des Lumières occulte un aspect obscur, réduit la morale à l'intérêt, sépare l'éthique de la science, limite la raison à sa dimension instrumentale, c'est à dire « la connaissance, l'intelligence, les croyances et les désirs se réduisent à leur valeur instrumentale et à leur capacité à générer de la plus-value » (Parisi, 2016). Pour autant, El-Messiri rappelle le rôle que peut jouer les mouvements écologiques, dans la réforme de la modernité. « La pensée écologiste, le refus de la mondialisation et du capitalisme sauvage, les théories de l'école de Francfort, ainsi que les nouvelles pensées centrées sur la recherche d'un développement durable et d'une mondialisation solidaire, constituent autant de postures de rejet de la modernité darwinienne et de la menace qu'elle fait peser sur la population de la planète et sur l'humanité de l'être humain » (El-Messiri, 2006). Il existe donc un besoin réel de réforme de la modernité.



Selon El-Messiri, la théorie critique de l'école de Francfort, ne tient pas en compte, les conséquences de la séparation de l'éthique de la science, de la centralité de la matière et du progrès, dans sa critique de la modernité. Il n'appuie pas le discours conservateur de l'école de Francfort, notamment celui de Habermas, attaché aux principes constitutifs de la modernité. El-Messiri se réfère aux auteurs de Francfort, non pas pour reproduire leur discours, comme le font les intellectuels arabes, mais pour les convaincre que la critique de la modernité, à l'intérieur de son périmètre est impossible.

El-Messiri critique à la fois la modernité et la post-modernité. Cette dernière est la continuité du projet moderniste, dans sa phase néolibérale. A cet égard, une similitude entre la pensée d'El-Messiri et d'Erique Dussel se dégage. Comme le pense Dussel « le post-modernisme est la dernière étape de la culture moderne européen américaine au centre de la modernité » (Dussel in : Bourguignon-Rougier, Colin, et Grosfoguel, 2014 : 199). Pour El-Messiri, la modernité comme la post-modernité procèdent de la même philosophie matérielle, qui déconstruit l'homme. En s'opposant à la rationalité instrumentale, à la philosophie matérielle à l'historicisme ... etc. El-Messiri plaide pour la réforme de la modernité, et refuse la post-modernité, selon lui, le déconstructiviste de Derrida, déresponsabilise l'homme, renforce son désir de consommation, reprend les données fondamentales du néolibéralisme (Gning, 2018 :401), « si la modernité est la pensée de l'Europe colonialiste à l'époque de la révolution industrielle, la postmodernité est celle de l'Amérique néocolonialiste à l'heure de la mondialisation ». (Ibid., 386). Certes Derrida critique l'Occido-centrisme, mais il fait de sa stratégie de déconstruction une métaphysique, puisqu'il ne voit, selon El-Messiri aucune alternative possible au-delà de la déconstruction. Voilà pourquoi il critique les penseurs arabo musulmans d'obédience moderne ou post-moderne. El-Messiri reconnaît les bienfaits de la modernité, et cherche à la réformer, en identifiant ce qui pourrait être universelle, autrement dit ce qui pourrait être utile à toute l'humanité. Bien plus, la modernité, n'est pas seulement l'affaire de l'Occident, ses manifestations varient d'une civilisation à l'autre, d'une époque à une autre. En somme, chaque civilisation peut construire sa modernité à condition que l'économie mondiale, qui repose sur un nouvel impérialisme change. Par exemple, si on redéfinit les objectifs du développement économique, tout en tenant compte du patrimoine culturel de chaque civilisation, on peut, en quelque sorte maîtriser les effets dévastateurs de la modernité.

### **Une mise en pratique de la décolonialité**

El-Messiri ne s'attache pas seulement à produire un discours critique de la modernité, mais il met en pratique une démarche décoloniale. Au milieu des années 1990, il a édité un ouvrage en arabe, en deux tomes (El-Messiri, 1996), fruit d'un colloque sur l'épistémologie de la partialité. Il s'agit d'un ouvrage collectif, auquel avaient participé 44 auteurs. Dans sa préface à cet ouvrage, il définit ce que veut dire, *Fiqh Al Tahayyuz*, (épistémologie de l'inclination intellectuelle, épistémologie des penchants des intellectuels, ou épistémologie des biais cognitifs). Cette expression difficile à traduire renvoie à une méthode permettant de détecter les biais de chaque discours ou méthode. Ce terme est proche de celui de la décolonisation du savoir, car, pour lui, l'imitation de l'autre, la manière dont les savoirs occidentaux façonnent nos schèmes de perception conduit à la dépendance intellectuelle et au maintien du colonialisme. Dans sa définition de l'épistémologie de l'inclination intellectuelle, El-Messiri insiste sur le fait que tout modèle de pensée, tout aspect cognitif dépendent d'une culture, d'une expérience historique... etc. Pour lui, les « modes de pensée » occidentaux ancrés dans la philosophie matérielle, nous contraignent à perdre notre propre vision du monde fondée sur la réconciliation harmonieuse entre, l'homme et la nature, la science et l'éthique, et entre la morale et la règle de droit juridique... etc.

Le colonialisme impose de nouveaux modèles de pensée, en l'occurrence le modèle matérialiste, selon lequel on peut expliquer l'ordre des choses en recherchant les causes matérielles, tout en se désintéressant de tout ce qui est éthique. Si l'on veut utiliser le vocabulaire des études décoloniales, il s'agit, « d'une épistémè euro centrique qui délégitime toutes les autres formes de savoir que celles qui ont été produite par la science moderne occidentale »<sup>6</sup>. C'est ce qui montre l'inscription du projet d'El-Messiri dans une perspective décoloniale. La force de son projet, c'est qu'il attaque la suprématie de l'Occident qui fait sa force ; la science moderne et ses fondements philosophique dépourvue de toute dimension éthique.

---

<sup>6</sup> Qu'est-ce que la colonialité ? publié le 13. Avril 2018, consulté le 22 juillet 2021 sur <https://iresmo.jimdofree.com/2018/04/13/qu-est-ce-que-la-colonialit%C3%A9/>



El-Messiri s'intéresse à l'épistémologie de l'inclination intellectuelle étant donné que le Tiers-Monde est confronté aux modèles de pensée occidentaux ancrés dans une rationalité instrumentale, au détriment d'autres modèles liant fins aux valeurs. Il qualifie ce processus d'imposition de modèle de pensée de conquête culturelle. Pour mettre en pratique la décentralité de l'Occident, El-Messiri déplace la problématique du côté de l'épistémologie. Dans son ouvrage sur l'épistémologie de la partialité, il définit cette épistémologie, puis passe à l'étude critique de cas des biais que l'on peut détecter dans différents domaines : la philosophie, la littérature, la critique littéraire, l'art et l'architecture, les sciences naturelles, les sciences sociales, la psychologie, et les mass médias... etc. Il invite les chercheurs, suivant leurs spécialités à dégager la dimension idéologique dans chaque domaine de recherche. Son postulat de départ, c'est que la science n'est pas neutre, pas objective. L'objectivité ne peut s'atteindre qu'en considérant les aspects écartés par la science moderne. Ici la pensée d'El-Messiri rejoint celle de Sandra Harding qui parle de l'objectivité forte<sup>7</sup>.

Les chercheurs qui participaient à son projet, (El-Messiri, 1996) commencent par une remise en question des règles de la méthode de chaque discipline, dévoile ce que cache chaque concept, décortique les catégories d'analyse employées pour se rendre compte d'une réalité. C'est à l'aune de la civilisation arabo musulmane qu'El-Messiri critique l'égocentrisme des savoirs occidentaux, et relativise les formes d'objectivité que l'Occident légitime au détriment d'autres formes. C'est ainsi que l'on comprend pourquoi il préfère utiliser le mot *Fiqh* pour désigner « l'épistémologie ». Il veut dire que l'on peut passer au crible du *Fiqh* les savoirs modérés, par ce que le *Fiqh* dispose aussi de sa force heuristique. Les intellectuelles arabes décoloniaux, moins nombreux réhabilitent le lexique puisé dans leur patrimoine culturel pour repenser la science moderne. C'est d'ailleurs Taha Abderrahmane<sup>8</sup>, qui érige le mot *Fiqh* au rang de l'épistémologie, pour montrer que ce mot a son équivalent moderne, l'épistémologie. C'est ainsi qu'El-Messiri rétablit le statut du *Fiqh* et ses méthodes reléguées dans le passé par les intellectuelles modernistes qui associent, le *Fiqh* à de types de savoirs et méthodes sans grande importance pour la société moderne. Le mot *Fiqh* désigne la connaissance profonde de la charia<sup>9</sup>; ce sont les *Fouqaha*, qui, par leur travail d'exégèse, précisent les significations du Coran et de la Sunna (la tradition prophète), et élaborent les normes à partir des principales sources de la charia, et ce, afin de résoudre les problèmes concrets qui se posent au quotidien.

Certes, au nom de la spécificité beaucoup intellectuelles arabes avaient critiqué la dépendance aveugle vis-à-vis de l'Occident, mais ils n'ont pas abordé ce phénomène selon une méthode particulière, d'où l'importance du projet intellectuel d'El-Messiri. Sa critique vise les partialités des sciences occidentales, qui induisent des biais. Il souhaite jeter les bases d'une nouvelle science permettant la décolonisation des savoirs, qui porterait sur la question de l'inclination intellectuelle, il veut ériger la problématique de l'imitation, de l'inclination intellectuelle « à un champ d'étude dont l'objet serait l'étude des biais de la pensée occidentale ».

L'épistémologie de l'inclination intellectuelle vise à établir un mode de pensée indépendant pour chaque domaine de recherche. Elle puise dans le fond cognitif de chaque civilisation. La mise en pratique de la décolonialité, dans le domaine de la production des connaissances se résume en ce qui suit :

- L'identification des biais qui conduisent à ne voir que la dimension matérielle, mesurable, quantitative ou utile à l'exploitation de la nature, dans chaque mode de pensée.
- Etude de cas de biais de méthode ou de concepts eurocentré.
- Montrer comment fonctionnent les mécanismes de la partialité, comment ils orientent le chercheur vers des résultats prédéterminés et qui reflètent la vision occidentale des choses
- Détecter les éléments exclus ou ignorés par la pensée occidentale qui contredisent la vision eurocentriste du monde, et aboutissent à une vision polycentrique.

---

<sup>7</sup> Voir Harding, S. (1995), "Strong Objectivity": A Response to the New Objectivity Question. *Synthese*, 104 (3), 331–349. <http://www.jstor.org/stable/20117437>

<sup>8</sup> Philosophe marocain né en 1944, auteur de plusieurs ouvrages critiques de la modernité, on cite parmi ces travaux, *La Question de l'éthique – une contribution à la critique éthique de la modernité occidentale*, Casablanca : Centre Culturel Arabe, 2000.

<sup>9</sup> Pour Wael Hallaq, Spécialiste du droit musulman, la Charia ne se réduit pas au « doit musulman ». C'est un « un ensemble complexe de relation sociales, économiques, culturelle et éthique, elle « était autant un mode de vie et une façon de voir le monde qu'un ensemble de croyances », Wael Hallaq, *An introduction to islamic law*, New York : Cambridge University press, 2009, p. 164.

Les biais associés à la production de la connaissance ne peuvent être détectés que si l'on met en place une méthode nouvelle. Afin de pouvoir construire cette méthode, El-Messiri nous invite à sortir d'abord des cadres théoriques dominants. Pour lui « celui qui ne théorise pas selon sa propre expérience, selon sa propre interaction avec son réel, d'autres théoriseront à sa place selon leurs propres catégories, leurs propres expériences, leurs propres penchants intellectuels » (Jaraoui, 2019). Il invite les chercheurs à construire des modèles alternatifs, de l'intérieur du périmètre de leurs civilisations, à ouvrir un débat critique sur la production des savoirs, faire une sociologie de la connaissance, en montrant le contexte limité auquel répond chaque type de savoir.

La mise en pratique de la décolonialité se met ainsi, construire une nouvelle science qui a pour objet, l'épistémologie de l'inclination qu'il appelle *Fiqh At Tahayyouz*. C'est une façon de se libérer de l'hégémonie de l'Occident. Si la colonialité « propose un mode de pensée indépendant des chronologies établies par de nouvelles épistémès ou de nouveaux paradigmes », (Mignolo, 2001) c'est au niveau de la connaissance qu' El-Messiri souhaite établir un nouvel épistémè qui résiste aux modes de pensées hégémoniques.

Cette mise en pratique de la décolonialité se renforce par l'élaboration des mécanismes de dépassement de la dépendance intellectuelle. Pour permettre à ces mécanismes de fonctionner, El-Messiri affirme que tous les modes de pensée présentent des biais. Rendre compte de cette réalité conduit à ne pas attribuer une validité universelle à la pensée occidentale. Parmi les mécanismes de dépassement des biais dans le processus de production des savoirs, El-Messiri insiste sur la nécessité d'historiciser les concepts dits universels qui séduisent tant les intellectuels, en l'occurrence le progrès, le développement, les lumières, et la sécularisation ... etc. Avoir conscience que ces concepts sont l'une des composantes de l'expérience historique de chaque civilisation est déjà un premier pas vers la mise en pratique de la décentralité. Il s'agit pour lui de faire une généalogie critique de l'appareil conceptuel véhiculé par la civilisation occidentale, en un mot se saisir de l'occident comme objet de recherche. Pourtant la mise en pratique de la colonialité implique une maîtrise de l'histoire aussi bien de la civilisation occidentale que des sociétés du Tiers-Monde.

L'un des mécanismes de dépassement de la centralité, c'est de rejeter les nombreuses dualités qui s'expriment dans la pensée occidentale, car les phénomènes sociaux sont liées les uns aux autres, il n'y a aucune opposition entre le subjectif et l'objectif. Partir d'un point de vue subjectif permet de comprendre de l'intérieur notre civilisation. Bien plus, la civilisation arabo-musulmane, par exemple ne valorise pas un aspect au détriment de l'autre, l'homme est toujours considéré dans sa totalité. Contrairement à l'humanisme européen qui mène à la déconstruction de l'Homme, El-Messiri, proclame un humanisme islamique (Mesard, H-E, 2013), qui libère l'homme de l'emprise de la matière pour lui permettre de rechercher le sens de sa vie, dans le respect de la nature, d'où une nouvelle perception de la science. Le rôle de l'activité scientifique ne serait plus de maîtriser la nature, l'homme serait dans le cadre de ce nouvel humanisme responsable vis-à-vis de la nature.

En s'appuyant sur cette méthode, El-Messiri et son équipe critiquent à la fois la pensée occidentale et arabe modernes. L'épistémologie de la dépendance n'épargne aucun domaine, aucun penseur qu'il soit occidental ou tiers-modiste, il vise à montrer comment des penseurs qui critique la modernité restent attachés aux fondements de la modernité occidentale eurocentrée. Seule l'épistémologie de la dépendance intellectuelle peut réorienter la pensée arabe, lui permettre de s'affranchir des postulats de la pensée européenne tel que le progrès, le développement et la vision historiciste de l'histoire... etc.

La rupture opérée par El-Messiri à ce niveau, c'est qu'il concentre son attention sur l'étude de la pensée contemporaine, suivant une méthode soigneusement élaborée. Auparavant, les chercheurs arabes se limitaient à faire valoir la pensée arabo-musulmane comme méthode de critique de la pensée occidentale. Par exemple, au lieu d'historiciser la naissance de la sociologie, ils parlent d'Ibn Khaldou, comme fondateur de la sociologie. À chaque théorie née en occident correspond une théorie formulée par les penseurs arabo-musulmans. Dans cette perspective, les chercheurs ne font que surestimer leur patrimoine intellectuel, et rétablir le statut des savants arabo musulmans. El-Messiri procède différemment, il s'approprie la pensée occidentale pour la déconstruire. Dans le meilleur des cas, les penseurs arabo-musulmans, lorsqu'ils critiquent l'Occident, ils reproduisent les mêmes critiques formulées à l'intérieur du périmètre occidental. El-Messiri va au-delà de ces critiques, en montrant par exemple que la modernité doit être critiquée du dehors, pour échapper à son emprise. D'autres chercheurs, tout en reconnaissant l'originalité de la mise pratique de la décolonialité commencent à

s'inspirer d'El-Messiri, ce qui montre combien ce dernier balise le chemin des études décoloniales arabe. Wael Halq, spécialiste du droit musulman, de l'histoire de la charia et de la civilisation islamique, estime qu' El-Messiri est l'un des rares penseurs arabe, qui a pu critiquer l'occident en dehors de son périmètre. Hallaq, est penseur décolonial, il se réfère dans ses travaux aux auteurs décoloniaux ; Aníbal Quijano, Walter Mignolo, et Enrique Dussel. Ses analyses, écrit-il, sont proches de celle de Mignolo. C'est en lisant les études décoloniales que l'on découvre combien El-Messiri est précurseur de la pensée décoloniale dans le monde arabe musulman.

## Conclusion

Conscient du fait que l'épistémè détermine le champ de vision et que les catégories analytiques orientent la recherche, El-Messiri invite les chercheurs à inscrire leur recherche dans une épistémologie de la partialité, afin de se libérer de l'emprise qu'exerce la pensée occidentale. Cet appel donne lieu à des discussions sans fin. On commence à parler de l'indigénisation de la connaissance, et à l'islamisation de la sociologie. Je me limite au domaine des sciences sociales, pour monter à quel point le projet d'El-Messiri continue d'exercer son influence sur la production de la connaissance. Wael Hall

aq, dans son ouvrage critique de la modernité (Hallaq, 2019) affirme, que seule, la critique de la modernité en dehors de son périmètre peut la déconstruire. Bien plus, Sari Hanafi, sociologue et professeur de sociologie à l'université américaine de Bayreuth et président actuel de l'association internationale sociologie vient de publier un ouvrage sur le rapprochement entre les sciences de la Sharia et les sciences sociales (Hanafi, 2021), ce qui montre que la mise en pratique de la colonialité fonctionne autrement, ces dernières années dans le monde arabo-musulman.

Avec El-Messiri la pensée décoloniale a commencé, par ce qu'il a associé le colonialisme à la modernité. Si, selon Aníbal Quijano « la colonialité est reproduite dans une triple dimension : le pouvoir, la connaissance et l'être », El-Messiri s'intéresse beaucoup plus à la dimension cognitive du colonialisme, attaque cette colonialité d'un point de vue épistémologique. Il élabore à cette fin une méthode propre à l'étude de « des partialités des savoirs modernes ». El-Messiri parle de l'Occident en termes de modèle cognitif, car il est difficile d'historiciser la civilisation occidentale, sans évoquer sa philosophie matérielle qui déconstruit l'Homme. Se saisir de ce modèle c'est identifier les logiques de fonctionnement de cette civilisation.

## Bibliographie

Bourguignon-Rougier, C. ; Colin, Ph. et Grosfoguel, R. (dir.). (2014). *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthropologie de la pensée décoloniale latino-américaine*. Limoges : Pulim.

Dussel, E. (1992). *1492 : L'occultation de l'autre*. trad. Christian Rudel. Paris : les éditions ouvrières, 1992.

El-Messiri A. (dir.). (1996). *La problématique de la partialité : une vision cognitive et un appel à de nouveaux points de vue*. Washington International Institute for Islamic Thought.

El-Messiri, A. (2006). *Etudes théorique sur la modernité* (en arabe). Egypte : Librairie Achourouk Adawlia, 2006.

El-Messiri, A. Comme une odeur de poudre dans la modernité, traduit par le groupe décolonial de traduction, consulté le 5/8/2021 sur <http://www.decolonialtranslation.com/francais/comme-une-odeur-de-poudre.html>

Gning, M. (2018). Modernité, Postmodernité Et Impérialisme Occidental. *European Scientific Journal*. Vol. 14, no.5, consulté le 2/8/2021 sur <https://doi.org/10.19044/esj.2018.v14n5p386>

Hallaq, B-W. (2018). *Restating orientalism : A critique of modern Knowledge*. Columbia University Press, 2018.

Hallaq, B-W. (2019). *Reforming Modernity. Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha.* : Columbia University Press, 2019.

Hanafi, S. (2021). *Sharia and Social Sciences: A New Approach of Knowledge*. Kuwait : Markaz Nohoud, 2021.

Jaroui, M. (2019). Abdelwahab al-Messiri : de quoi la déconstruction est-elle le nom ? 1/3, consulté le 8/8/2021 sur <https://www.mizane.info/abdelwahab-al-messiri-de-quoi-la-deconstruction-est-elle-le-nom-1-2/>

Le Pogam, Y. (1998). Michel Maffesoli, analyste de la socialité émergente. *Corps et culture*, No 3, mis en ligne le 04 mai 2007, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/corpsetculture/522>

Mesard, H-E, (2013). *Abdelwahab Elmessiri's Critique of Western Modernity and the Development of an Islamic Humanism*. A Dissertation presented to the Graduate Faculty of the University of Virginia in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Religious Studies, University of Virginia, le 22/7/2021 sur file:///C:/Users/hp/Downloads/Mesard\_HelenElizabeth\_2013.pdf

Mignolo, W. (2001). Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes* 6, Consulté le 27/7/2021 sur : <https://www.multitudes.net/Geopolitique-de-la-connaissance/>

Moreiras, A. (2008). « Notes on primitive imperial accumulation. ginés de sepúlveda, las casas, fernández de oviedo ». In M. Moraña & C. Jáuregui (Ed.), *Revisiting the Colonial Question in Latin America* (pp. 15-38). Frankfurt a. M., Madrid: Vervuert Verlagsgesellschaft, consulté le 4/10/2021 sur <https://doi.org/10.31819/9783964566072-002>

Parisi, L. (2016). La raison instrumentale, le capitalisme algorithmique et l'incomputable, *Multitudes*, vol. 62, no. 1, pp. 98-109.

Qu'est-ce que la colonialité ? publié le 13. avril 2018, consulté le 22 juillet 2021 sur <https://iresmo.jimdofree.com/2018/04/13/qu-est-ce-que-la-colonialit%C3%A9/>

# UMA DISCUSSÃO DECOLONIAL ENTRE EDUCAÇÃO E DIREITO NO PROCESSO DE ESCOLARIZAÇÃO

Gustavo Henrique Gandra (UNIGOIÁS)  
Andréia Firmino de Sousa (UNIGOIÁS)  
Renato de Oliveira Dering (UNIGOIÁS/CEFET-MG)

**Resumo:** O processo de escolarização, enquanto sistematização do saber em conteúdos programáticos, parece não dialogar com os preceitos do exercício do sujeito para a cidadania. Tal crítica, parte do pressuposto de compreender que não há, dentro dos currículos escolares, estudos, ainda que amplos ou gerais, do campo jurídico na educação básica. Dado isso, o presente estudo busca refletir, de modo analítico, a relação entre esses dois campos: Direito e da Educação, por meio de uma perspectiva decolonial. Assim, tem-se como objetivo refletir a importância da inserção de um componente curricular jurídico na educação básica como forma de rasurar a colonialidade do poder e do saber.

**Palavras-chave:** Decolonialidade. Colonialidade do Poder. Disciplina Jurídica. Educação Básica.

## A DECOLONIAL DISCUSSION BETWEEN EDUCATION AND LAW IN THE SCHOOLING PROCESS

**Abstract:** The schooling process, as a systematization of knowledge in programmatic content, does not seem to dialogue with the precepts of the subject's exercise for citizenship. Such criticism is based on the assumption of understanding that, within the school curricula, there are no studies, even if broad or general, of the legal field in basic education. Given this, the present study seeks to reflect, in an analytical way, the relationship between these two fields: Law and Education, through a decolonial perspective. Thus, the objective is to reflect the importance of inserting a legal curricular component in basic education as a way of erasing the coloniality of power and knowledge.

**Keywords:** Decoloniality. Coloniality of Power. Legal Discipline. Basic education.

### Introdução

O presente texto parte de uma análise da colonialidade do poder frente a possibilidade de inserção de uma disciplina jurídica nas escolas. Ao abordar esse tema, consideramos que a colonialidade do poder é um processo de significação do contexto do colonizado, privando-o, ou diminuindo sua capacidade e liberdade crítica.

O papel da instituição de ensino perpassa essa visão por preparar um cidadão para viver em sociedade. Pressupõe-se, assim, que a instrução sobre direitos e mecanismos do estado sejam essenciais para que o sujeito saiba seus direitos e deveres. No entanto, indícios deste despreparo dos currículos são cidadãos facilmente enganados pelo que, neste estudo, compreendemos como um projeto de modernidade/colonialidade. Logo, desenvolver a reflexão crítica sobre direitos e deveres ancorados na compreensão da lei permite ao sujeito potencializar conhecimentos para que haja maior consciência sobre si e sobre o que o rodeia. O ensino do Direito na educação básica, nessa vertente, é uma proposta decolonial, pois visa à formação mais ampla e perceptiva do “direito à cidadania”.

Por conseguinte, dirigimos ao debate acerca da educação e do campo do direito, visto que é importante entendermos que inúmeros processos complexos operam em seu âmago, tais como: legislação educacional, administração pública e privada das instituições de ensino, formulação do

currículo escolar, distribuição de verba para a educação, formação e capacitação de professores, análises de dados sobre contextos sociais para a inserção de políticas públicas de educação e dentre outros.

Observado isso, é que partimos, neste estudo, de uma crítica na perspectiva decolonial para compreender como pode ser importante e necessário um componente curricular jurídico no processo de escolarização como forma de rasurar uma estrutura de colonialidade que detém poder sobre o corpo e sobre saberes.

## **A opção decolonial do estudo proposto**

Há um pensamento naturalizado que concebe o projeto de modernidade como algo comum a todos os sujeitos e, por assim ser, provoca não apenas um sentimento de pertencimento, como também o uma visão de busca de uma ascensão social baseada em alguns preceitos excludentes e autoritários. Esse pensamento, que promove a subjetivação do corpo, do ser e do saber, decorre do processo de colonização sofrido pelos povos ao longo dos últimos séculos. Desse processo, portanto, promoveu-se a colonialidade, principalmente a que se refere ao que se deve ou não conhecer. Por assim ser, entende-se por colonialidade do saber “um projeto de controle que desvaloriza um conhecimento frente ao outro.” (DERING, 2021, p. 190).

Essa desvalorização do conhecimento, por sua vez, se dá pela desvalorização dos corpos por aqueles que detém esse poder, que também passam por um processo de hierarquização de quem é mais importante. Desse modo, a colonialidade do saber se relaciona diretamente com outro tipo de subjetivação, a colonialidade do poder que tem a ver com o poder de dominação que, mediante relações diversas, produz e reproduz a invalidação do que não corresponde ao olhar etnocêntrico para garantir sua permanência como opressor. Deste modo, compreende-se que a colonialidade do poder:

consiste, 'primeiro, na colonização do imaginário dos dominados. Ou seja, atua na interioridade desse imaginário... A repressão recaiu, antes de tudo, sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizadas e objetivada, intelectual ou visual... Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimento e significação' (QUIJANO, 1992, p. 438, tradução nossa)<sup>1</sup>

A colonialidade, de modo geral, atenta-se em promover à viabilização do conceito eurocêntrico do projeto de modernidade. “A ideia de modernidade foi, e continua sendo, parte do processo em que os modelos disciplinares de conhecimento se auto constituíram no modelo e ponto de chegada da história universal.” (MIGNOLO, 2015, p. 60, tradução nossa)<sup>2</sup>.

Portanto, por meio da legitimação de questões culturais que se inserem na sociedade como algo verdadeiro e único, naturaliza que alguns conhecimentos da sociedade são assim porque é o melhor, na dicotomia entre melhor/pior, em que o conhecimento do colonizado é sempre inferior. Logo, há uma supressão das subjetividades promovidas pela colonialidade, visto que:

A Colonialidade encontra-se em cada âmbito da existência humana: no trabalho; no sexo; na subjetividade; na autoridade; no conhecimento eurocêntrico; na escola e no seu currículo, e se articula a vários tipos de hierarquias: étnicas, raciais, sexuais, gênero, conhecimento, de linguagem, religiosa. (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 48)

---

<sup>1</sup> consiste, 'en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario... La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones' (QUIJANO, 1992b, p. 438)

<sup>2</sup> La idea de modernidad fue, y sigue siendo, parte del proceso en el que los modelos disciplinares de conocimiento se autoconstituyeron en el modelo y punto de llegada de la historia universal. (MIGNOLO, 2015, p. 60).

Nesse processo, tem-se ainda a promoção da falsa ideia de ascensão social, isto é, àquele sujeito que é oprimido e tem subjetividades suprimidas dá-se a “chance” de ser melhor. Em outras palavras, “em sua alienação, os oprimidos querem a todo custo parecer-se com o opressor, imitá-lo, segui-lo. Este fenômeno é comum, sobretudo nos oprimidos de classe média, que aspiram igualar-se aos homens ‘eminentes’ da classe superior.” (FREIRE, 1979, p.32).

É justamente em resposta a esse pensamento que optamos pela perspectiva da decolonialidade, uma vez que ela busca reconhecer saberes inerentes às sociedades colonizadas e, ao desarticular hierarquias que “justificaram” uma superiorização, não promovem a universalidade pelo que considera ideal, mas sim a convergência e divergência de conhecimentos, sem dicotimizá-los ou hierarquizá-los.

O pensamento decolonial surgiu em meados do século XX em um âmbito filosoficamente mais técnico em razão de uma histórica colonização eurocêntrica que explorou recursos e manteve toda uma economia em desfavor de vários povos que, individualmente, sofreram danos em suas identidades culturais no campo epistemológico e, diretamente, em sua integridade física. “A decolonialidade, portanto, significa superar uma visão da vida humana que não depende da imposição de um ideal da sociedade sobre aqueles que diferem dela, como faz a modernidade/colonialidade; é aí onde a decolonização da mente teria que começar.” (MIGNOLO, 2010, p. 33, tradução nossa)<sup>3</sup>.

Deste modo, tomamos que a decolonialidade pressupõe provocar e compreender o processo de dominação proposto pela colonialidade em razão do colonialismo - a do colonizador e o colonizado - para discutir e filtrar suas consequências, razões e contrarrazões oriundas da fricção interétnica estabelecida após a colonização.

Portanto, tal pensamento permite um engajamento focado na problematização dessa relação de forma a auxiliar na recuperação epistemológica da cultura e identidade do colonizado, bem como a sua emancipação de toda forma de imposição e estado de sujeição coloniais. Vejamos que:

O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial. (REIS; ANDRADE, 2018, p. 3)

Desse modo, nota-se que o pensamento decolonial está para além de um simples plano de ideias quando pretende toda uma articulação ativa sobre diversos focos de interesse numa colonização: a política, a economia e a cultura.

Ademais, urge a necessidade de compreender que a proposta da decolonialidade não faz apologia a uma extinção radical de toda cultura e valores do colonizador de uma razão colonizada, e sim numa transcendência do *status* de colonizado enquanto sujeito, bem como a compreensão de si frente sua coletividade, e, nessa relação hegemonicamente unilateral em favor do colonizador, promover diálogos. “Portanto, nessa perspectiva, o projeto da decolonialidade se diferencia de tantos outros por propor não uma solução, mas uma proposta que dialoga, que comunica, que se relaciona com outras existentes, não as excluindo, tampouco as aceitando como únicas.” (DERING, 2021, p. 199).

Nesse sentido, o pensamento decolonial se faz, também, para se pensar como um projeto pois, considerando a diversidade entre os povos e suas culturas, debruça-se na árdua tarefa de descobrir a relação colonial num determinado contexto e denunciá-lo da forma mais útil e coerente para alcançar sua emancipação do estabelecido colonialismo, mesmo após a sua aparente independência.

## **Colonialidade do poder na educação tradicional**

A educação tradicional ainda é restrita a conteúdos voltados a processos seletivos para conduzir os sujeitos ao mercado de trabalho. A que a escola deveria estar vinculada, de acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, art. 1º § 2º (BRASIL, 1996), mas que também carece de preocupação à prática social. Vasconcelos (2007) pondera que por déficit de cidadania e por práticas

<sup>3</sup> “La de-colonialidad, entonces, significa superar una visión de la vida humana que no dependa de la imposición de un ideal de sociedad sobre los que difieran de él, como lo hace la modernidad/colonialidad; es allí donde la decolonización de la mente tendría que empezar.” (MIGNOLO, 2010 p. 33).



tradicionalistas centralizadoras, o que está legislado tem dificuldade em funcionar. Estes são perceptíveis elementos mantenedores de um projeto em que se mostra a colonialidade do poder.

Paira sobre todos esses aspectos, portanto, a mão invisível de um algoz colonizador que a todo tempo se faz atento e dominante sobre os processos da educação e que, ao mesmo tempo, tem o papel de principal responsável e administrador da educação a qual, para ser específico, o chamamos de: Estado.

Percebe-se a estrutura da colonialidade do poder nos atos processuais do Estado na educação quando observamos, por exemplo, a promulgação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC, 2018) que, sob a proposta de tornar o ensino mais “igualitário”, impôs um currículo escolar com normativas que nivelaram os diversos contextos brasileiros onde habitam os sujeitos, e leia-se, de pronto, como “colonizados”.

Sobre a BNCC, Gandra e Dering (2019, p. 99) discorrem que:

essa forma impositiva, a seu modo, busca abarcar a pluralidade na educação, com um discurso de equivalência entre o que se ensina nas diferentes regiões brasileiras. Contudo, é preciso compreender que, dentro de um contexto sociocultural, essa pluralidade precisa ser observada e discutida frente às imposições legislativas, buscando garantir a equidade no direito à educação.

Nesse sentido, as imposições contidas na BNCC, dentro desse viés analítico, nada mais são do que um reflexo da colonialidade do poder oriundo do próprio Estado, que ofende a liberdade do sujeito em formação ao negar-lhe as ferramentas para o seu amadurecimento crítico. Pode-se, dizer, então, que há uma sociedade que leva à escravização do sujeito. Desse modo:

Nas sociedades em que a dinâmica estrutural conduz à escravização das consciências, “a pedagogia dominante é a pedagogia das classes dominantes”. Porque, pelo duplo mecanismo da assimilação, ou melhor, da introjeção, a pedagogia que se impõe às classes dominadas como “legítima” – como fazendo parte do saber oficial – provoca ao mesmo tempo o reconhecimento por parte das classes dominadas da “ilegitimidade” de sua própria cultura. (FREIRE, 1979, p. 39)

Encontra-se no Estado, portanto, toda uma estrutura legalizada ancorada no preceito da colonialidade que, sem um olhar crítico, passa despercebidamente (ou não) nos gabinetes executivos e órgãos legislativos.

O que se percebe, nessa consoante, é que a qualidade educacional com conhecimentos ampliados está acessível aos de melhor poder aquisitivo, e assim é mantida em favor de uma minoria, por não ser o intuito real desenvolver plenamente a todos. Ao restringir conhecimentos, restringe-se também a consciência, possibilidades, direitos. Identificar o que fragiliza um indivíduo em relação a outros, pode apontar caminhos do que faz de alguns detentores de poderes e de outros reféns de escolhas impostas, disfarçadas de liberdade de escolha, que são poucas, quando existem.

Neste debate, é importante considerar Freire (1979, p.40) ao afirmar que:

[...] a opressão encontra na lógica do sistema de ensino atual um instrumento de eleição para fazer aceitar e prolongar o ‘status quo’; quer dizer, sob pretexto de melhorar e de ‘integrar socialmente’, a ação pedagógica contribui para aprofundar e legalizar “um abismo profundo entre as classes.

Utilizamos as leis como meios de equilibrar as relações, impondo a todos direitos e deveres. No entanto, a maioria da população não tem domínio destas para se conduzir, o que permite aos favorecidos utilizarem-nas em benefício próprio e não necessariamente garanti-las aos demais. O que não corresponde a solidariedade a prevalecer o bem comum. O Direito se aproxima assim da instituição escolar, na problemática de não ter cumprido com sua finalidade para todos.

A proposta de aproximar estes elementos pode modificar ambos – o Direito e a escola –, partindo de uma mudança cultural, que demanda efetivamente estar mergulhada na realidade de todos, em compromisso com o bem comum. Assim, busca-se uma educação mais humanizadora, pois desde as relações cotidianas na infância, em falta do horizonte ampliado que a escola deve oferecer, os educandos se conduzem conforme cada sua pequena esfera de convívio, expostos a serem tratados de modo indevido, não saberem reagir, e agirem por conveniência quando oportuno.

Ampliar o alcance de conhecimentos restritos a uma menor parcela da população, como do Direito, pode descortinar limites diversos. Limites, desde os que não estabelecemos para nós mesmos



respeitarmos o diferente, os que não acionamos quando somos desrespeitados e até os a impedir oportunidades. Ao expandir/potencializar consciências, percebe-se barreiras, possibilidades de superação, pertencimento, diversidades, garantias. Percebe-se também que o eu como um ser socialmente circunscrito, atuante e transformador, mas não somente o “eu eurocêntrico” a determinar o que já está dado e sim um “eu” ofuscado pela colonialidade.

Dessa forma, compreendemos, sem muito esforço, que o acesso democrático à informação bem como a disposição de ferramentas que fomentam a criticidade do sujeito são aspectos notórios como forma de rasura na colonialidade e quebra da concepção de uma cultura superior a outra. Ocorre, no entanto, que:

Criou-se o mito de quem tem a “cultura escrita padronizada” é hierarquicamente superior a quem tem outros tipos de culturas, sejam orais ou escritas que divergem da “norma-padrão da escrita” Essa percepção não apenas consagrou-se entre a sociedade escolarizada, como submeteu todos os demais sujeitos a pensarem dessa maneira, compartilhando esse pressuposto como um parâmetro para se ter ou não conhecimento (não apenas, mas também como um parâmetro para se ter acesso ou não ao conhecimento sistematizado). (DERING, 2021, p. 200)

Em convergência com a relação de educação como emancipação do sujeito, Noguera (2014 apud REIS e ANDRADE, 2018) explana que o conhecimento é ferramenta fundamental para a disputa e manutenção da hegemonia. Dado isso, é que podemos dialogar que manter uma hegemonia é manter um padrão de poder. Esta mesma ferramenta, pode então modificar realidades de diversos sistemas de poder e promover a manutenção da colonialidade. Essencial, portanto, é a possibilidade que, em posse do conhecimento do direito, haja rasuras na matriz da colonialidade, em resistência à sistemas de seleção de conhecimentos e de sujeitos, contrários ao que visamos constitucionalmente, uma vez que:

O acesso à esfera disciplinar é institucional e normativo, enquanto o acesso à esfera conversacional é público e privado. A propósito, os atores que pertencem à esfera disciplinar também participam da esfera pública e privada. Contudo, o processo inverso não tem espaço. Essa distinção é a chave para organizar e sustentar a autoridade na e da enunciação e para gerir os comportamentos de quem não pertence a uma esfera disciplinar na qual o poder é administrado e controlado. (MIGNOLO, 2015, p. 60, tradução nossa)<sup>4</sup>

Sendo assim, alia-se a ambos os aspectos supracitados a proposta do ensino de uma disciplina do âmbito jurídico nas escolas que contemple uma noção hermenêutica básica acerca da legislação constitucional do país, dos direitos humanos consagrados nos tratados e convenções internacionais, bem como a explicitação dos processos educacionais nacionais em todos os poderes do Estado.

## **Ensino do Direito como rasura na colonialidade**

Referimo-nos a uma proposta decolonial em que o outro, o subalterno, seja considerado de modo que os conhecimentos do Direito, que a todos deveria existir, possam ser implantados em instituições por este já ocupadas, as educacionais. À vista deste como um conhecimento mutável, importante a ser problematizado.

Portanto, aliados ao sentido exposto em ensaio por Legramandi e Gomes (2019), propomos um ensino do direito que não corrobora com o processo de dominação, visando, assim, emancipar, libertar e humanizar os sujeitos em dimensões contra-hegemônicas. Ademais, utilizando do multiculturalismo crítico, a inferir a igualdade entre os seres humanos, o dever de conviver harmoniosamente e com o direito de se manifestar em suas diferenças. E da interculturalidade crítica, a apoiar grupos oprimidos e suas revoltas.

Nesse sentido, para além de ampliar o acesso ao Direito, evidenciar também a nitidez para confrontar dificuldades discutindo, por exemplo, lugares excludentes e visando a uma sociedade mais

---

<sup>4</sup> El acceso a la esfera disciplinar es institucional y normativo, mientras que el acceso a la esfera conversacional es tanto público como privado. Por cierto que los actores que pertenecen a la esfera disciplinar participan también en la esfera pública y privada. Pero el proceso inverso no tiene cabida. Esta distinción es clave para organizar y sostener la autoridad en y de la enunciación y para gestionar las conductas de quienes no pertenecen a una esfera disciplinar en la que se gestiona y se controla el poder. (MIGNOLO, 2015, p. 60)

equitativa que só poderia configurar-se num espaço mais democrático para a produção de conhecimento, pois é necessário que haja consciência para haver transformações, afinal, esse é um processo indissociável da cultura.

Portanto, observamos a reflexão a seguir:

A partir disso, procura-se intervir decisivamente na discursividade própria das ciências modernas para configurar outro espaço para a produção de conhecimento, uma forma distinta de pensamento, um paradigma outro, a possibilidade de falar sobre mundos e conhecimentos de outro modo. (DAMÁZIO, 2009, p. 1-2)

Sendo assim, esta proposta vai de encontro ao que reforça a colonialidade, uma vez que se expressa em nosso cotidiano, também, como discursos marginalizadores que excluem os subalternos inseridos em determinados contextos. Tais discursos - como aqueles que afirmam não haver motivos para alguém não reconhecer do próprio direito em razão de vivermos na era da informação, culpando os mesmos por uma suposta falta de interesse - validam esse sistema excludente, denotando desvalor para culpar o oprimido.

Os conteúdos do Direito podem propulsionar a análise de conflitos sociais, permitindo a coexistência de todos com dignidade e propor aos sujeitos, desta sociedade, a olhar uns para os outros compreendendo a norma jurídica e o que, de fato, é aplicado delas, além de auxiliar os mesmos a compreender o seu protagonismo e melhorar, a vosso modo, as condições dos seus respectivos contextos de vida.

Entretanto, quando se fala em currículo educacional, é preciso estar atento a diversos aspectos sociais, econômicos e políticos. Para que o ensino do direito venha a ser uma ferramenta para um projeto decolonial é necessário que este compreenda os vários contextos em que estão inseridos os sujeitos. Nesse sentido, ponderam Gandra e Dering (2019, p. 101) que:

A análise de contexto, então, é, sem dúvidas, importante e necessária para a construção do currículo educacional, afinal, o ensino precisa complementar e cultivar conhecimentos que chegam nas salas de aula e não impor conhecimentos diversos sem uma reflexão e diálogo. Precisamos, dado a esses contextos, considerar essas múltiplas realidades, ou a sala de aula se tornará um local onde se transfere conhecimento e não se aprende nada.

Dessa forma, entendemos que o Direito precisa estar alicerçado nos saberes locais e necessidades de grupos e campos sociais de diferentes regiões no espaço geográfico do país para ser efetivo como ferramenta essencial no processo decolonial do projeto. Afinal, saber como, porque e a quem se destina um direito também faz parte do projeto decolonial.

Nesse sentido, é preciso reconhecer que sujeitos são diferentes e a uniformização por meio da escolarização de conteúdos que não dialoguem com suas realidades é uma forma de controle do saber e do corpo. “A escolarização, dentro da óptica aqui proposta, é entendida como a sistematização de conhecimentos, tomando um determinado parâmetro como único, eficaz e superior em detrimento de outros.” (DERING, 2021, p. 21). Por isso, refletimos sobre a necessidade de compreender o campo social, econômico, político, cultural, bem como a passagem histórica do contexto dos sujeitos para propor uma reflexão acerca da razão do direito ser diferente no tempo e no espaço. Vejamos a seguinte ponderação:

A prática da vivência dos indivíduos em contextos educacionais pode ocorrer de modo doloroso para aqueles que não gozam dos mesmos direitos, chegando mesmo à exclusão social, por não poderem se inserir nos espaços em que a educação é exigida a partir de fatores como a formação, imprescindível em um mercado capitalista, no qual os empregados devem ser vistos apenas como sujeitos versáteis e flexíveis, direcionados para o que o mercado espera. (SILVEIRA; DERING, 2015, p.247, grifo nosso)

Entretanto, existe uma enorme diferença entre propor e impor um currículo. Quando Gandra e Dering (2019) discorrem acerca das imposições legais da Base Nacional Comum Curricular é possível notar a tentativa de um Estado algoz subjugar saberes empíricos e epistemológicos de sujeitos dos quais nem aparenta conhecer.

Sendo assim, não intencionamos uma imposição coercitiva de um currículo educacional que inclua o Direito, mas que o mesmo seja uma proposta incentivada pelo Estado e alicerçada em políticas públicas educacionais e sociais que permitam o diálogo com a matéria em sala de aula e a transmissão de informação aos sujeitos na sociedade, também, fora da sala de aula.

## Considerações finais

O presente artigo, ao refletir sobre o campo jurídico na possibilidade de ressignificação do conteúdo programático no processo de escolarização, vislumbra ampliar os que possam de fato ter compreensão deste e serem atuantes, de modo a satisfazerem suas necessidades. Tendo acesso ao conhecimento específico e desenvolvendo poder de construção pelo senso crítico, a possibilitar de modo circunscrito às realidades de sujeitos mais, que agora não são considerados e até culpabilizados como se todos fossem atendidos pelo sistema do mesmo modo.

Se o que deveria estar para todos apresenta limitações, acabando por atender aos anseios de somente uma parcela, uma consciência eurocêntrica permanece satisfeita, e o ampliar de consciências pode ser instigado na instituição de ensino, por se tratar de um espaço ao qual todos irão perpassar. Isso modifica o atual projeto de colonialidade e permite que os sujeitos detenham conhecimentos capazes de promover sua autonomia.

Trata-se, assim, de potencializar conhecimentos que podem fazer com que esse sujeito passe a “existir”, sendo que sua existência passa a ser não como um produto da colonialidade, mas sim como um sujeito capaz de enxergar o outro, a si e o seu estar em sociedade. O conteúdo jurídico no processo de escolarização pode ser visto como é uma proposta decolonial, pois possibilita que os sujeitos reconheçam seus contextos e possam significar e ressignificar as suas relações frente à estrutura de poder que se instaura desse espaço e na sociedade.

Trata-se, assim, de uma produção de conhecimento para além da esfera que está sendo validada e que não serve a todos, quando deveria. Portanto, critica-se que o não permitir ou não buscar novas alternativas a concretizar o Direito a todos seria intencional e celetista.

## Referências

ALMEIDA, Eliene Amorin de; SILVA, Janssen Felipe da. (2015) Abya Yala Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica. *Interritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco Caruaru, Brasil*, v.1, n.1, 42-64.

BRASIL. (1996) Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei 9394/96. Disponível em:

[http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei\\_de\\_diretrizes\\_e\\_bases\\_led.pdf](http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/529732/lei_de_diretrizes_e_bases_led.pdf) Acesso em: 10 set 2020.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. (2009) Descolonialidade e interculturalidade dos saberes político-jurídicos: uma análise a partir do pensamento descolonial. *Direitos Culturais. Santo Ângelo*, v4, n. 6, 109-122.

DERING, Renato de Oliveira. (2021) A prova de redação do Enem: manutenção da colonialidade por meio do ensino de produção textual. *Universidade Federal de Goiás*.

FREIRE, Paulo. (1979) *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GANDRA, Gustavo Henrique; DERING, Renato de Oliveira. (2019) Impactos legais da BNCC nos currículos escolares: reflexões basilares sobre a formação educacional do jovem brasileiro. Em Albertina Lima de Oliveira et al (Org.) *Vozes da Educação: pesquisas e escritas contemporâneas*. São Carlos: Pedro e João Editores.

LEGRAMANDI, Aline Belle; GOMES, Manuel Tavares. (2019) *Insurgência e resistência no pensamento freiriano: propostas para uma pedagogia decolonial e uma educação*

emancipatória. Revista @mbienteeducação, [S.l.], v. 12, n. 1, p. 24-32, jan. 2019. ISSN 1982-8632. Disponível em: <<https://publicacoes.unicid.edu.br/index.php/ambienteeducacao/article/view/669>>. Acesso em: 01 out. 2021. doi:<https://doi.org/10.26843/ae19828632v12n12019p24a32>.

MIGNOLO, Walter D. (2010) Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Ediciones del siglo.

MIGNOLO, Walter D. (2015) Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

QUIJANO, Aníbal. (1992) Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. Revista Perú Indígena, Perú, v. 13, n. 29, 11-20.

REIS, Maurício de Novais. ANDRADE de, Marcilea Freitas Ferraz. (2018) O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. Revista espaço acadêmico. v. 17, n. 202, 1-11.

VASCONCELOS, Teresa. (2007) A importância da educação na construção da cidadania. Saber(e)Educar. Porto: ESE de Paula Frassinetti, n. 12, 109-117.

SILVEIRA, Ederson Luis; DERING, Renato de Oliveira. (2015) Políticas Públicas da Educação Especial no Brasil: frestas e brechas do(s) discurso(s) de (des)igualdade. Atos de Pesquisa em Educação. v.10, n.1, 244-259.



## **SECTION VARIA**

# Pedagogia da Cimarronaje. *A Contribuição das Cosmogonias e Cosmovisões Africanas e Afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro-) Latino-Americanas*

Mendes, Rogerio (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

A palavra *cimarrón* foi utilizada em parte da América colonial espanhola para referir-se, como recorda a pesquisadora Denise de Almeida Silva (2016), não somente aos animais que, ao fugirem das fazendas, retornavam ao seu estado selvagem, mas, também, aos índios e negros que, individual ou coletivamente, rebelavam-se, quando escravizados, contra os senhores proprietários de leis, terras e gentes. A rebeldia foi um recurso tão dramático quanto legítimo, através do qual o escravizado expressou rechaço à ordem social estabelecida utilizando a fuga para garantir liberdade e expressão. O *status* de “propriedade foragida” quase sempre foi compreendido como afronta e/ou resistência à Empresa Colonial, consagrando autonomia aos *cimarrones* ao mesmo tempo que passaram a (con)viver em áreas recônditas para protegerem-se das várias formas de violência.

A designação *cimarrón* para os negros fugitivos variava a partir dos *locus* de enunciação. Na Venezuela, por exemplo, eram chamados de *cumbes*; no Peru e Colômbia, *palenques*; no atual Suriname, antiga Guiana Holandesa, *bush negroes*; na Jamaica, Caribe inglês e sul dos Estados Unidos, *marrons*, enquanto que, no Caribe espanhol, principalmente, Cuba e Porto Rico, *cimarrones*, de acordo com o estudo do pesquisador Flávio dos Santos Gomes (2015). No Brasil, os agrupamentos *cimarrones* ficaram conhecidos como Mocambos e, posteriormente, Quilombos. Segundo Abdias do Nascimento (2020), no livro *Quilombolismo*, a palavra Mocambo, que provém do *kimbundu* e *kicongo*, línguas da África Central, originalmente chamava-se *mukambu*, e significava pau de feira. Pau de feira era um tipo de suporte com forquilhas utilizado para erguer choupanas nos acampamentos nômades africanos em tempos de guerra, principalmente no século XVII. Com o fortalecimento das movimentações dos escravizados, as acomodações denominadas *mukambus* transformaram-se em acampamentos que, de acordo com a etimologia yorubana, corresponde ao termo *Kilombo* ou Quilombo. Dito isso, *Kilombo* ou *Cimarronaje*, com o passar do tempo, foram reconhecidos como núcleos que se formavam no intuito de agregar e institucionalizar “clandestinamente” valores e indivíduos escravizados cujos interesses voltavam-se para o fortalecimento das diversas formas de sobrevivência e dignidade. Passou o tempo e hoje atribui-se aos termos um sentido de legitimidade da resistência às adversidades.

Ao longo do processo de formação das sociedades da América Latina, a *Cimarronaje* fez com que o negro permanecesse, junto com suas histórias e tradições, isolado em espaços abstrusos e periféricos. Assim, de maneira gradual, o africano distanciou-se da condição de estrangeiro e passou a integrar uma nova realidade como cidadão comum ainda que marginalizado e, com isso, o sentido de resistência assumiu outras nuances ao reivindicar isonomia e outras legitimidades, socialmente mais participativas, distantes da fuga e isolamento. Desse modo, para o desenvolvimento do presente estudo, o conceito de *Cimarronaje* deixa de estar relacionado aos negros que resistem porque fogem para referir-se aos negros que resistem porque pensam.

Isso implica no investimento de análises e prospecções voltadas para o desenvolvimento dos projetos críticos e criativos das contribuições africanas em seu próprio letramento na América Latina. A relevância do trabalho intelectual dos negros está relacionada às reflexões e projetos humanísticos produzidos pelos próprios negros que dispensariam as mediações dos que desconhecem, ou não reconhecem, total ou parcialmente, a relevância de suas contribuições na diáspora. Daí sugere-se (re) pensar as perspectivas, critérios e formas pelos quais construímos os referenciais da formação humanística da Crítica e Historiografia Literária na América Latina em diversas perspectivas sobre o que é ético, técnico e poético de forma a incluir, e não excluir, por exemplo, a natureza e o percurso dos saberes e diálogos dos africanos com as hispanidades.

Isso poderia (re)significar o aprofundamento e a (re)qualificação de debates que antes restringiam-se como legítimos tão somente a partir da referencialidade-matriz de domínio da cultura espanhola que, por sua vez, reiterava o fortalecimento e prevalência política de suas tradições nas

Colônias. Tradições essas que se comprometeram em afirmar uma plataforma administrativa na América que primou pela unidade civilizacional metropolitana, desconsiderando as particularidades de outros elementos étnicos e culturais envolvidos na Empresa Colonial. Acreditava-se serem os espanhóis universais quando, na verdade, eram, assim como os indígenas, orientais além dos africanos, que contribuíram para o desenvolvimento do processo de formação das sociedades americanas, particulares. Não possuíam esses “outros” suas próprias Cosmogonias e Cosmovisões? Não possuíam eles seus patrimônios e projetos intelectuais que se desenvolveriam e complexificariam ao longo de um pouco mais de quinhentos anos de convívio intercultural? Eis aqui o fundamento conceitual do Pensamento Liminar que aproxima e ao mesmo tempo distancia culturas que traduzem a noção complexa de um espaço situado entre a Modernidade e a Colonialidade.

Daí a necessidade de ressignificar mediações e epistemologias não contempladas na configuração do desenvolvimento da Cultura e Literatura latino-americana. De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula de Meneses (2010), a revisão de epistemologias modernas apresenta-se como desafio teórico para dar legibilidade a um mundo que, apesar de diverso, ainda possui dificuldades em articular-se como tal. Trata-se de um desafio ético na medida que se observa o silenciamento de ancestralidades não ocidentais por condutas politicamente questionáveis que até os dias de hoje esvaziam, gradativamente, a noção do particular em detrimento de vias que uniformizam o entendimento do diverso. Uma perspectiva que não se apresenta como novidade mas se (re)atualiza na medida que persistem o desequilíbrio e as diversas violências e desigualdades que afetam a atuação e legado que compõem a variabilidade da natureza do pensamento mestiço latino-americano. Desse modo, admitir com naturalidade a aproximação com o continente africano significaria também admitir a emergência de uma produção acadêmica interessada no fortalecimento de um diálogo Sul-Sul, entre América e África. O reconhecimento das aproximações políticas, estéticas e culturais entre os dois espaços, latino-americano e africano, teria como eixo a oportunidade de (re)pensar as formas de assimilação de epistemologias que orientam, definem, medeiam e localizam os afrodescendentes em seus vários espaços e projetos com maior autonomia. A crescente produção intelectual afrodescendente, que reflete tanto sobre a ancestralidade original africana quanto sobre o seu desdobramento *a posteriori*, vislumbra o ajuste de equívocos de posições contraditoriamente sustentadas por apelos de projetos geopolíticos que se pretendem homogeneizantes e encontram resistência no princípio e legado *cimarrón*.

A pesquisadora chilena Elena Oliva (2017), no artigo *Intelectuales Afrodescendientes: apuntes para una Genealogía en América Latina*, lembra que, no início dos anos 90, a partir das repercussões do Quinto Centenário, oportunizou-se o debate sobre a necessidade de maior reconhecimento e visibilidade a respeito do que foi pensado como *tercera raíz* e os projetos intelectuais dos afrodescendentes para a recente contemporaneidade. A preocupação em valorizar os contributos dos afrodescendentes no continente latino-americano, além da perspectiva econômica, abriu a possibilidade para pensar experiências interdisciplinares vinculadas ao desconhecimento da História, Sociologia e Antropologia sob a ótica africana, que, ao lado das contribuições ocidentais e indígenas, consolidaram a base das raízes culturais que tornaram possível a América Latina como Cultura e Civilização de fato. É importante ressaltar que o movimento que busca maior visibilidade em relação à Cultura Afrodescendente na América Latina ainda nos dias de hoje encontra dificuldades para viabilizar-se. Entretanto esse movimento precisa ser visto não como “alternativa” que se materializa nos oportunismos, principalmente, acadêmicos como novidade, sem sê-lo, mas, sobretudo, como compreensão e (re)conhecimento de seus Princípios, Valores e História para uma Cultura Letrada Latino-Americana, à qual pertence e para a qual também articula legados.

Observa-se, por exemplo, que a orientação teórica e metodológica tradicional da Crítica Literária não disponibiliza a instrumentalização necessária para articular as particularidades que muitas vezes envolvem as ambições e projetos dos intelectuais afrodescendentes. Isso porque a compreensão de tais obras reivindicaria conhecimentos prévios específicos sobre aspectos culturais relegados à segunda e terceira ordem de importância por uma matriz civilizacional à revelia instaurada por uma ideia de Tradição que se institucionalizou como referencial, absoluta e exemplar à medida que subalternizou manifestações distintas e autênticas e, de toda forma, válidas. Daí gerou-se a tradição de relegar distanciamento às cosmogonias e cosmovisões que ainda nos dias de hoje fundamentam visões de mundo essenciais na articulação de sensibilidades e linguagens que se apresentam como patrimônios humanos indelévels e promovem as mais diversas formas de Literatura. O resultado é



que as análises das produções literárias africanas, afro-latino-americanas e indígenas são estudadas a partir de critérios e valores análogos às perspectivas de alcance que legitimam uma Tradição distante desses e outros referenciais autênticos. O que se estranha nesse movimento é que essas outras Tradições se fundamentam como partícipes de uma conjuntura que se reconhece híbrida e onde todos os atores historicamente envolvidos, sejam eles indígenas, africanos ou europeus, são responsáveis pelo resultado do que se compreende como América Latina.

Pode-se citar como exemplo referencial o livro *Memórias de um Cimarron*, do cubano Miguel Barnet (1986). O livro estrutura-se como narrativa a partir de uma entrevista do *cimarrón* Esteban Montejo ao antropólogo Miguel Barnet. Muitos dos leitores críticos contestam a validade e importância da obra pelo fato de não haver indícios que comprovem a existência do ex-escravizado ainda que o livro seja, também, resultado das intervenções da elucubração criativa, de natureza científica ou ficcional, mas de toda forma válida pela liberdade da autoria. É possível que Esteban Montejo tenha existido assim como também é possível que ele jamais tenha vivido como se apresenta o personagem. A discussão poderia encerrar-se a partir da confirmação de qualquer uma das hipóteses, mas desde que fossem também confirmadas as razões de um projeto alinhado aos critérios da verossimilhança ancestral pretendida pelo autor. Esteban Montejo poderia ou não existir, mas desde que ficasse claro que a cosmogonia africana não opera a partir do que podem captar ou supor apenas os sentidos platônicos ou da apreensão de epistemologias especuladoras parciais. O sentido de existir para um afrodescendente com as características de Montejo estaria além dos rigores apriorísticos de uma apreensão política quando em verdade poderia estar mais próxima de mobilidades espirituais.

Para os críticos literários tradicionais trata-se tão somente de um livro que se constitui a partir das memórias de um suposto escravizado, o protagonista Esteban Montejo, que narra as experiências de sua participação na Guerra da Independência de Cuba. Entretanto, a importância da obra de Barnet não se limita, como insistem os críticos mais desavisados, a referendar a relevância de uma voz inaudita no processo de formação da sociedade moderna cubana. Talvez não seja apenas isso. Observa-se, ainda, que os críticos ressaltam como maior destaque a interdisciplinaridade da obra, que articula a ficção, a Antropologia e a História. Há, de fato, o reconhecimento da dificuldade em compreender e situar a obra dentro de sua intencionalidade. Talvez, por essa razão, a autenticidade que ainda permeia a obra esteja situada nos limites da denominação genérica “Pós-Boom”.

No entanto, uma das ideias fundamentais na compreensão e reconhecimento da narrativa consiste na identificação do espaço onde se escondia e habitava o *cimarrón* Esteban Montejo. Para compreender a narrativa, seria preciso também compreender o significado metafísico do “Monte”. Para o leitor comum, o Monte, nas condições descritas pelo narrador, nada mais seria do que o lugar onde se escondia o sobrevivente narrador escravizado. No entanto, o “Monte”, esse espaço narrativo, também opera como um dos protagonistas da obra. É possível que o romance escrito por Miguel Barnet tenha articulado um entendimento mais amplo na obra e não apenas voltado para os limites orgânicos e estruturais da narrativa ficcional. Não seria absurdo notar que o comprometimento do autor estivesse relacionado à ideia que move uma das maiores contribuições africanas para a Literatura e Cultura (afro-)latino-americanas: a ancestralidade. A pesquisadora cubana Lydia Cabrera, no livro *El Monte* (1993, p. 7), esclarece:

“Persite en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del Monte. En los Montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divindades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos. El negro que se adentra en la manigua, que penetra de lleno en “un corazón de monte”, no duda del contacto directo que establece con fuerzas sobrenaturales que allí, en sus propios dominios, lo fodean: cualquier espacio del Monte, por la presencia invisible o a veces visible de dioses y espíritus, se considera sagrado. “El Monte es sagrado” porque en él residen, “viven”, las divindades. “Los santos están más en el Monte que en cielo”. Engendrador de la vida, “somos hijos del monte porque la vida empezó allí; los santos nacen del Monte y nuestra religión también nace del Monte – me dice mi viejo yerbero Sandoval, descendiente de eggwddós. Todo se encuentra en el Monte – los fundamentos del Cosmo, y todo hay que pedirselo al Monte, que nos da todo” (En estas explicaciones y otras semejantes – “La vida salió del Monte, somos hijos del Monte” etcetera – para ellos, el Monte equivale a Tierra en el concepto de Madre Universal, fuente de vida. “Tierra y Monte son lo mismo. Allí están los Orishas Elegua, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó, Allágguna. Y los Egguns – los muertos, Eléko, Ikus, Ibbáyés... [...]”



Para a compreensão do que significa o Monte seria preciso saber, por exemplo, que a Religiosidade fundamenta os aspectos cotidianos dos povos de origem africana e também o que se compreende como a Filosofia, a História, a Sociologia, a Antropologia de maneira holística para esses povos. Para os africanos os conceitos do que se compreende como Humano, Natureza e Espiritualidade são integrados, indissociáveis e fomentam consciência, razão e intelectualidade. Uma perspectiva que surpreende o senso crítico, e dos críticos comuns, cujos valores interpretativos possuem relações com os fundamentos humanísticos ocidentais. Daí a recepção crítica da obra recorrer como garantia a critérios familiares e consensuais, portanto, parciais, legitimadores distantes de um legado africano, o que acaba por omitir possibilidades outras de reconhecimento do valor artístico e cultural do texto em detrimento a assegurar domínios de concílios interpretativos que obstaculizam as vias que tornam possíveis a visibilidade do diverso.

Outro exemplo que poderia ser mencionado em relação à recepção do imaginário africano na Literatura Afro-Hispano-Americana está no livro *No Reino deste Mundo*, de outro cubano, o escritor e ensaísta Alejo Carpentier (2009). Mackandal, um dos protagonistas da novela, um *Cimarrón* que também habitou as Montanhas (Monte), tinha o poder de transformar-se em insetos, peixes e aves e este dado “surpreendente” enquadrou-se tão somente do ponto de vista estético ao que se configurou como “Realismo Maravilhoso”. No entanto, vale ressaltar, que a estética da “realidade maravilhosa” fundamenta-se a partir do contributo do realismo anímico que permeia o cotidiano da cultura africana onde a religiosidade que integra Ser Humano, Natureza e Espiritualidade também fundamenta a Razão que transcende o sentido e a lógica do Humanismo Ocidental disseminado como Educação. Mackandal, dentro da Religiosidade Africana, era um iniciado e, portanto, apto em alguns níveis a exercer os poderes sobrenaturais. Na obra Carpentier confirma: “O maneta Mackandal, ogã do ritual Radá, investido de poderes extraordinários, porque vários deuses tinham baixado nele, era o Senhor do Veneno [...]” (Carpentier, 2009, p. 33).

“Todos sabiam que a iguana verde, a mariposa noturna, o cão desconhecido, o alcatraz inverossímil não eram senão simples disfarces. Dotado do poder de transforma-se em animal de cascos, em ave, peixe ou inseto, Mackandal visitava continuamente as fazendas da planície para vigiar seus fiéis e saber se ainda confiavam em sua volta. De metamorfose em metamorfose, o maneta estava em toda parte, tendo recuperado sua integridade corpórea ao vestir trajes de animais. Com asas em um dia, com guelras em outro, galopando ou rastejando, apoderara-se do curso dos rios subterrâneos, das cavernas da costa, das copas das árvores, e reinava já sobre a ilha inteira. Agora seus poderes eram limitados. Tanto podia cobrir uma água quanto descansar no frescor de uma cisterna, pousar nos ramos leves de uma acácia ou entrar pelo buraco de uma fechadura. Os cães não latiam para ele; mudava de sombra conforme lhe conviesse. Por obra sua, uma negra pariu um menino com cara de javali. De noite costumava aparecer pelos caminhos na pele de um cabrito negro com brasas nos chifres. Um dia daria o sinal para o grande levante, e os Senhores de Lá, encabeçados por *Damballah*, pelo Amo dos Caminhos e por Ogum dos Ferros, trariam o raio e o trovão para desencadear o ciclone que completaria a obra dos homens”. (Carpentier, 2009, p. 36-37).

Para o pesquisador Silvo Ruiz Paradiso, no artigo *Religiosidade na Literatura Africana: a Estética do Realismo Animista*” (2015: 7):

No mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contêm todas essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras. Toda narrativa de Tutuola e Soyinka, por exemplo, é sedimentada no imaginário yourubá, e sua estética aparelhada nos *òrikís* de *òrísás* e nos poemas de *Ifá*, em que podemos perceber zoomorfização, transmutações, idas e vindas ao mundo dos mortos e contato com deuses e espíritos. São relatos que, apesar de se aproximarem do realismo fantástico e do maravilhoso, fazem de suas literaturas [não necessariamente, apenas, uma alternativa estética de compreensão e instrumentalização mas uma forma distinta de entender e exercer as condições de vida que não se limitam e dependem da intuição e/ou operacionalidade dos sentidos de modo a configurarem mais cotidianos do que propriamente lendas.

O que pode ser compreendido por algumas culturas como sobrenatural, fantástico ou maravilhoso pode também ser para outras culturas manifestação natural de uma vida e meditação em curso, ainda que não compreendida e ignorada pelos seus distantes, como também atesta o professor e pesquisador costa-riquenho Quince Duncan (2006) no artigo *El Afrorealismo: Una Dimensión Nueva de la Literatura Latinoamericana*.

Observa-se, dessa forma, que há um movimento cada vez mais promissor à medida que surgem novas formas de interpretação e mediação da diversidade dos povos periféricos em prol do protagonismo do que poderia resultar como pensamento e expressão genuínos. Uma perspectiva que agrega fundamentos críticos e criativos e que dependeriam do (re)conhecimento e valorização de seus próprios projetos intelectuais. Um desses exemplos é a obra que se apresenta com o sugestivo título *Qué significa pensar desde América Latina?*, do filósofo e sociólogo indo-boliviano Juan José Bautista Segales (2014). Tal autor propõe a retomada da perspectiva transmoderna (Dussel, 1995) centrada no processo de construção de um pensamento crítico, original e integrativo latino-americano que se aproxima do que motiva especificamente a busca dos intelectuais afro-hispano-americanos: uma “Ética da Libertação”. Ética esta, com base nas premissas que desenvolve, por exemplo, Walter Mignolo (2003) e Nelson Maldonado-Torres (2013,; 2015), que compreendem como entrave a adoção na América Latina de uma Filosofia Moderna Ocidental que, ao longo do tempo, contribuiu para a desvalorização das origens e estruturas formais dos pensamentos que configurariam as origens e particularidades do povo latino-americano. A pretensa ideia do projeto iluminista de universalidade que conformou uma noção (parcial) de racionalidade compreende como consolidação de um sistema de pensamento que difundiu uma ordem cultural que aperfeiçoou mecanismos de dominação subjetiva dos povos, instaurando em nativos e escravizados ideias hierarquizantes civilizacionais e, com isso, contribuiu para o aumento da desigualdade, pobreza, exclusão e racismo dentro de um sistema-mundo distante da realidade dos povos latinos e, que, com base na subserviência histórica, permite-nos observar que não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade (Lander, 2000). Desse modo, é possível localizar e pensar a origem dos problemas que ocasionaram a inviabilidade e reconhecimento da autonomia e contributo dos povos periféricos como os indígenas e africanos no continente até os dias de hoje.

A legitimidade da posição dos intelectuais negros latino-americanos e, mais especificamente, hispano-americanos, situa-se na condição de problematizarem-se como categoria *sine qua non* de análise específica. Apresentar-se-iam como sujeitos cientes de suas descendências e desse lugar enunciativo, ao elaborarem discursos, projetos e epistemologias reflexivas sobre os espaços aos quais pertencem, entre África e América Latina, cumpririam, assim, a função de apresentar dispositivos de reflexão e reação individual e coletiva desprendidos de uma ordem de domínio político referencial que se pretendeu única e soberana. Ao autodescreverem-se, assumiriam, desse modo, uma posição crítica e política no espaço público, ainda que ocupando espaços e posições marginalizadas, mas de todo modo atentos a respeito da coerência em autodescreverem-se e distantes de mediações valorativas exógenas. Ao fazê-lo, ficaria mais evidente o equívoco na compreensão sobre o entendimento homogêneo que se costuma conceber à diversidade do espaço africano e latino-americano frente ao que se apresenta como o projeto da Universalidade. Há várias Áfricas dentro da concepção una do continente africano, assim como há várias Américas dentro da concepção una do continente americano. Em cada projeto (auto)interpretativo de cada intelectual africano ou afro-latino-americano, há uma demanda específica de ajuste sobre suas respectivas histórias, realidades e formas de pensar. Pensares estes que se desdobram sobre suas condições étnicas que se complexificam em razão de ainda não terem a devida visibilidade, de maneira específica, por exemplo, na fortuna da crítica literária latino-americana. Basta observar, no espaço de reconhecimento nos manuais de crítica e historiografia dedicados ao processo de formação social e literária latino-americana, a ausência dos contributos africanos e afro-latino-americanos, e também dos indígenas, como cultura e estética. Não possuiriam esses povos sua própria Cosmogonia e Cosmovisão? Não resultaria da Cosmovisão e Cosmogonia dos povos a articulação de seus projetos de consciência e soberania diversos?

Ainda que haja esforços significativos de representação, é preciso mencionar a complexidade na própria maneira como se reconhecem e contribuem os afrodescendentes ao longo do tempo na América Latina. Não se pode sugerir a unidade de um projeto intelectual comum, mas vários em suas especificidades. Nesse sentido, a pesquisadora Oliva (2017) adverte que, a partir do século XX, a título de exemplo, muitos intelectuais afro-hispano-americanos assumiram diversas posições sobre suas naturezas étnicas que repercutiram em seus respectivos projetos críticos e criativos. Na América Espanhola, Nicolás Guillén (Cuba) e Adalberto Ortiz (Equador) identificavam-se como mulatos por resultarem da mescla entre negros e brancos; Manuel Zapata de Olivella (Colômbia) e Nicomedes Santa Cruz (Peru) reconheciam-se como negros, assim como Isabelo Zenón (Porto Rico) e Nancy

Morejón (Cuba). Fernando Ortiz (Cuba) introduziu o termo “afrocubano” e especificou a perspectiva para regionalizar a condição de seus estudos e projetos. Isso posto, revela-se o mosaico de possibilidades de consciências identitárias que revelam posicionamentos que não deixam de reconhecer um passado diaspórico comum e, ao mesmo tempo, aponta para trajetórias específicas que se multiplicam e se complexificam da África para a América Latina. Na prática, o posicionamento de cada intelectual afro-hispano-americano sobre si orienta o entendimento sobre o percurso e diversidade que cada intelectual negro empreendeu em seus projetos, tanto críticos quanto criativos, de maneira individual e coletiva, sincrônica e diacronicamente. Isso também reafirma processos multiconstitutivos que compõem o mosaico da contribuição africana na América de Língua Espanhola, ao mesmo tempo que contribui com as formas que deveriam orientar os críticos que se aventuram em compreender as contribuições africanas no continente americano e seus desdobramentos, tanto como estética quanto como ideias. Trata-se de posições que não podem apresentar-se sinônimas, porque mobilizam discursos e sentidos de enunciação nem diferentes nem isolados, pois são conceitos subordinados a processos específicos de elucidação – aspectos históricos, literários e religiosos, por exemplo.

A *Cimarronaje*, portanto, aqui, apresenta-se como conceito amplo e não necessariamente restrito que representa as bases de cosmogonia e cosmovisão afros em curso na América Latina. Os *Cimarrones* apresentam-se como representantes de um legado de resistência que atravessa séculos por meio de seus descendentes. São pessoas comuns que reivindicam a legitimidade de exercerem e compartilharem suas cosmogonias e cosmovisões. São indivíduos comuns, indistintos, que possuem maneiras próprias de articularem Religiosidade, História, Filosofia e transcendências. Podem ser poetas, pesquisadores, professores, personagens de ficção, lendas, ialorixás/babalorixás, benzedeiros, curandeiros, enfim, quaisquer que se propõem a manter vivo o assentamento de uma visão de mundo que se diferencia de normatizações políticas e culturais socialmente deflagradas à revelia. Os *Cimarrones* ajudam-nos a perceber que o reconhecimento de legados que immortalizam ideias e narrativas não é privilégio de alguns ou de meros protagonistas eleitos por formalidades político-seletivas em contar a história do mundo. De alguma forma procuram deixar claro que há outras histórias e narradores que tornam possíveis, inclusive, outras histórias sobre outros mundos que as configurações de uma imagem difundida de maneira convencional e pretensamente única de mundo desconhecem. A prevalência e o perigo iminente de uma História que zela por valores e possibilidades únicas de Civilização são, talvez, a maior das violências sobre os povos que não desistem de suas memórias porque são as suas próprias memórias.

Dessa forma, fica evidente que uma das formas de manter vivas as memórias africanas é cultuar e reverenciar a ancestralidade imemorial que as antecede. Ancestralidade, para os afrodescendentes, pode ser compreendida como a articulação de uma espécie de metafísica mnemônica que transforma em linguagem dilemas complexos, como a morte e os ciclos vitais; as relações entre entes e formas visíveis e invisíveis; a constituição do cosmo e das pessoas, onde as substâncias material e espiritual estariam indissociáveis como História e Poesia. A *Cimarronaje* apresenta-se como a articulação/representação de capacidades enunciativas de modo a oferecer traduzibilidades que contribuem para refletir sobre a (re)construção de linguagens e espaços, incluindo-se o crítico no imaginário das culturas em que se integra como desenvolvimento. Os *Cimarrones* são mediadores combativos, providos de inteligência e saberes ancestrais, com o objetivo de articular a sobrevivência material e subjetiva de um povo. De certa forma, assemelham-se a *Griots*.

*Griot* é um termo de origem franco-africana, criado na época colonial para designar narradores, cantores, cronistas e genealogistas que, pela tradição oral, transmitiam a história de personagens, famílias e ensinamentos relevantes no intuito de manterem vivas as tradições africanas. Em outras palavras, os *Griots* são espécies de educadores tradicionais que, pela experiência vivencial, criam seus métodos de repasse de ensinamentos de acordo com as pertinências e permanências da cultura ancestral africana. No entanto, com o advento das diásporas, não se deve ignorar que os *Griots* como ideia perpetuaram-se em outras circunstâncias e denominações. Uma dessas aqui aplica-se ao compromisso e atuação dos *Cimarrones* em suas diversas formas de articulação de ideias no mundo até os dias de hoje.

Um dos exemplos que se pode considerar é o que apresenta o pedagogo carioca Luiz Rufino (2018) por meio do que concebeu como “Pedagogia das Encruzilhadas”. Sua perspectiva concentra-

se no Orixá Exu, princípio da gênese da cultura espiritual iorubana<sup>1</sup>, transposto e ressignificado nos (in)fluxos da diáspora africana. Apresenta-se, segundo Rufino (2018), como representação simbólica de ação crítica e epistemológica focada na permanência e representação da cultura africana na América Latina.

Exu está presente nos vários centros de manutenção e difusão autênticos da cultura africana, ainda que por meio dos seus sincretismos, como terreiros ou Ilês, que são umas das formas mais representativas da *Cimarronaje* e que na América Latina assumem diversas formas, metodologias e denominações – Vodou, Santería, Candomblé, Umbanda etc. Funcionam como centros de formação tanto espiritual quanto intelectual para todos aqueles, não apenas afrodescendentes, que almejam aprender e aprofundar conhecimentos sobre a origem e desenvolvimento da cultura afro e que desafiam o desalinho das bases não inclusivas da cultura predominante.

“É na emergência de perspectivas que confrontem e rasurem o monologismo moderno ocidental que reinvidico e oriento-me, a partir de outras bases de conhecimento. Essas outras formas emergem mobilizadas pelas pautas por justiça cognitiva/social e pelo combate ao colonialismo/racismo epistemológico. Exu enquanto um signo colonial mira as transformações radicais. É nesse sentido que eu invoco como potência que mobiliza a travessia de outros caminhos e a credibilização de outras possibilidades de relação e invenção de mundo [...]” (Rufino, 2018, p. 1).

Conta-se ainda hoje nos terreiros e outros centros de *Cimarronaje*, como lembra Rufino (2018), que, em tempo imemoriais, Exu recebeu a incumbência de escolher uma entre duas cabaças. Na primeira cabaça, havia pó mágico que se ligava a um polo negativo no universo, enquanto a segunda continha pó mágico que se relacionava a um polo positivo no universo. No dilema entre escolher uma das cabaças, Exu surpreendeu escolhendo uma terceira cabaça vazia. Exu, então, retirou o pó mágico referente aos elementos negativos da primeira cabaça e despejou na cabaça vazia. Em seguida, repetiu o procedimento em relação à segunda cabaça, retirando o pó mágico referente à positividade e despejou na terceira cabaça. Exu chacoalhou os conteúdos das duas cabaças para, em seguida, soprá-los no universo. A mistura espalhou-se por todos os cantos e tornou-se impossível separar o conteúdo das partes antes separadas em uma e outra cabaça, tornando-o Senhor da Terceira Cabaça, o que na prática significaria o advento da imprevisibilidade de uma terceira via.

Para Rufino (2018), o mito refere-se aos domínios e ambivalências; dúvidas; transformações. Seria no vazio das incertezas que Exu atuaria ao apontar os caminhos, e dessa forma é dele que emana a energia propulsora para a construção do dinamismo, da comunicação e interações. O Orixá representa a expressão emancipatória de qualquer linguagem em todo e qualquer espaço. Exu apresenta-se, portanto, como operador do que se (re)cria a partir das (des)construções e (des)ordens, o não linear, e dessa forma emerge e atenta como instância simbólica do inconformismo, da rebeldia e da transgressão: sentimentos que identificamos, aqui, como impulsionadores da *Cimarronaje* e também dos projetos críticos e criativos dos afrodescendentes sobre si, sua origem e cultura, que muitas vezes são relegados à margem e recriminação. Tanto Exu quanto os *Cimarrones* estão relacionados a princípios de mobilidade tal qual o da diáspora. Apresentam-se como princípios que transformam, modificam e viabilizam o processo criativo da inteligência, tanto no plano material quanto espiritual/subjetivo, que sustenta os projetos intelectuais dos negros na defesa de si, do que representam e significam como existência. Trata-se de um signo que se vincula à tradução e à comunicação que decifra o sistema-mundo em suas dúvidas e coragem para estruturar os caminhos da sobrevivência. Exu apresenta-se como princípio cosmogônico que rege a ordem e noções que compõem e estruturam as dinâmicas do universo e realidade. Por sua metafísica, rege os desígnios

---

<sup>1</sup> A história de Exu, segundo Reginaldo Prandi, no livro *Mitologia dos Orixás* (2000), inicia-se num tempo em que o Orixá era desprovido de posses. Não possuía riquezas, não possuía fazendas, artes ou rios. Exu, filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi, era desprovido de ofício e assim vivia sem paradeiro a vaguear no mundo. Frequentava a casa de Oxalá, Orixá mais velho, e observava-o fabricando humanos todos os dias. Muitos visitavam e levavam presentes a Oxalá, mas com ele ficavam pouco e nada aprendiam. De tanto ir à casa do decano e observá-lo fabricando mãos, pés, olhos e bocas de homens e mulheres, aprendeu o trabalho sem nada perguntar. Até que um dia Oxalá pediu para que Exu fosse à encruzilhada, por onde passavam os que iriam até sua casa, para não deixar entrar os que nada trouxessem para Ele. Isso porque Oxalá não queria perder tempo com visitas. Como Exu tinha aprendido o trabalho, poderia ajudá-lo recolhendo os *ebós* oferecidos ao Velho Orixá. Isso feito, Oxalá decidiu recompensar seu ajudante e ordenou a todos que lhe trouxessem algo que deveriam também oferecer algo para Exu, que passou, com seu *ogó*, poderoso porrete, a afastar as indesejáveis presenças. De tanto trabalhar na encruzilhada, ali fez sua casa e tornou-se rico e respeitável Orixá.

da Cultura e Razão africana, ao mesmo tempo que desafia os valores cartesianos e materiais vigentes que estruturam a razão ocidental.

Do ponto de vista da articulação crítica, a “Pedagogia das Encruzilhadas” apresenta-se alinhada ao que Walter Mignolo (2003; 2010) cunhou como “Desobediência Epistêmica”, resultado das experiências e subjetividades formadas a partir da coexistência e conflitos que acompanham o crescimento do Ocidente na desvalorização que a perspectiva moderna impôs a outras línguas, culturas, religiões, economias e formas de organização social. Estaria articulada aos princípios que corroboram a Colonialidade do Poder, Ser e Saber por apontar as consequências e justificar as razões da resistência periférica que a ideia de universalidade gerou ao não reconhecer as particularidades que desfavoreceriam a harmonia homogênea que a ação política de domínio da Modernidade planejou. Principalmente aqui consideramos que ocupação e estratégias coloniais não se dão apenas através de espaços vinculados à ideia de territorialidade, mas também pelos espaços subjetivos, a exemplo do termo “Colonização do Imaginário”, cunhado pela crítica literária Jean Franco (2009). Mais: a ocupação e estratégia coloniais apresentam-se dinâmicas a partir da necessidade de reinventarem-se para continuarem afirmando domínios subjetivos no intuito de manter saciados vínculos e interesses. Nesse sentido que Rufino (2018) torna pertinente o conceito “Pedagogia da Encruzilhadas” como resistência formal e alternativa de conhecimento e resistência afros nas Américas como *Cimarronaje* ao dispensar mediações de intérpretes distantes. E ainda: destaca-se que Rufino (2018) apresenta a consciência de que apenas a disposição em criar mecanismos conceituais de resistência não bastaria. Seria preciso, também, incluir novas linguagens que redefiníssem, ou melhor, especificassem a relação entre significado e significante, do imaginário que se buscasse reconhecido, de modo a enriquecer, caracterizar e definir a ideia como independente e autêntica para legitimar, de fato, a “desobediência” como sinônimo de liberdade intelectual, a exemplo da expressão que cunhou: “traquinagens exusíacas” (Rufino, 2018, p. 3):

“Essas traquinagens são os **golpes, sucateios, amarrações, saberes de fresta, mandingas** e outras múltiplas formas de fazer que praticam caminhos por encruzilhadas, dimensionando horizontes pluriépistêmicos e polirracionais. Ressalto que a opção descolonial é epistêmica. Assim, as traquinagens sugerem a prática de giros e deslocamentos das produções fundamentadas nas lógicas ocidentais e nos seus acúmulos [...]” (Rufino, 2018, p. 3, grifos nossos).

Em entrevista ao Suplemento Pernambuco, intitulada *Sobre olhar um terreiro para enxergar o país*, concedida ao jornalista e mestrando em Antropologia (UFRJ) Leonardo Nascimento, na ocasião do lançamento do livro de ensaios *Em Fogo no Mato: a Ciência Encantada das Macumbas* sobre cultura popular afro-indo-descendente no Brasil, Rufino (2018), que dividiu com o professor e historiador Luiz Antonio Simas (2018) o livro, parece orientar de maneira pontual as bases de compreensão da resistência e embasamento intelectual da ideia. Perguntado como seria habitar o mundo a partir da perspectiva das encruzilhadas, respondeu:

“Uma das grandes invenções desse lado de cá do Atlântico é a capacidade da ginga. A grande potência da encruzilhada é a do caminho pautado na imprevisibilidade, no inacabamento e na possibilidade. A encruzilhada talvez seja a grande astúcia, a grande capacidade de vencer a demanda soprada pelo projeto moderno Ocidental enquanto projeto totalitário, assentado numa obsessão cartesiana, que não sabe relacionar-se com algum tipo de imprevisibilidade. A encruzilhada traz um manancial político e filosófico para pensar o que esse mundo já produziu e o que ainda tem em potência para se produzir [...]” (Rufino em entrevista a Nascimento, 2018, p. 9).

O historiador Luiz Antonio Simas, coautor do livro, complementa, quando questionado sobre qual seria a fronteira entre um possível encantamento da ciência pela via do sagrado e um uso meramente fetichista desses saberes:

“Uma ideia fundante é a da encruzilhada, do cruzo, do encontro. Na encruzilhada, os saberes canônicos também moram. Você dialoga com os saberes canônicos o tempo todo. O que propomos é a rasura, a contaminação pertinente em se tratando de produção de conhecimento, sobretudo nas Américas. A produção de conhecimento em espaço de trânsito e reinvenção e mundo [...]. Impressiona como o quadro teórico varia pouco. Mesmo com bibliografia contundente parece que se fechou um modelo. No livro, o (Walter) Benjamin encontra o Caboclo da Pedra Preta. O Caboclo não “dá um pau” no Benjamin, e, sim, estabelece diálogo com ele. Do ponto de vista da aplicabilidade, é preciso reconhecer que esses saberes são capazes de produzir dinamicamente um arcabouço conceitual para que possamos dialogar com eles, porque a prática é crucial pra nós. A ideia de uma “ciência encantada” está inserida no debate ontológico em relação à noção do que é humano e das

categorias que o Ocidente opera, como, por exemplo, entre Natureza e Cultura. (Simas em entrevista a Nascimento, 2018, p. 9)”

Seria importante considerar a intersecção entre os dois e mais outras incontáveis perspectivas como intersecção cultural. Para Rufino, a metáfora da Encruzilhada e a possibilidade de seus vários caminhos fragilizam a linearidade dos cursos civilizacionais únicos, uma vez que suas “[...] esquinas e entroncamentos ressaltam as fronteiras como zonas interseccionais, onde múltiplos saberes se atravessam, coexistem e pluralizam as experiências e respectivas práticas de saber (Rufino, 2018: 5). Respaldo que encontra reforço no artigo *Filosofia e Conhecimento Indígena: uma Perspectiva Africana*, publicado pelo professor de Filosofia Dismas A. Masolo na compilação organizada pelo professor Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010) *Epistemologias do Sul* quando sugere que a ideia de conflito de racionalidades pode, também em realidade, conformar-se como desconforto de perspectivas monorracionais, pois indica que os sujeitos sobrevivem cruzam, traduzem e resignificam diferentes modos de racionalidades, o que resulta quase sempre em trama intercultural, pluriépistêmica e polirracionalista. Oferecer resistências a essas possibilidades pode significar a manutenção da via da intolerância que gera racismos.

A diáspora na América resultou não apenas em deslocamento compulsório do negro. Impôs, também, seu isolamento posterior à medida que determinou a eles modos de vida alternativos, quando a Modernidade tomava formas mais claras em sua atuação na América Latina. Na prática, impossibilitou o cruzamento de ideias entre os povos, promovendo a coexistência e desigualdades por meio de hierarquizações valorativas arbitrárias do ponto de vista cultural. As alternativas marcadas seriam resistir ou consentir. O resultado é que as relações inter/transculturais que passaram a existir, principalmente do ponto de vista epistemológico onde se difundiram modelos e razões exemplares, nem sempre se articularam com veemência no direito à legitimidade e isonomia das diferenças indistintamente. Tal perspectiva sempre partiu de uma pauta vinculada aos projetos intelectuais de povos subalternizados. Com as gradativas e cada vez mais crescentes visibilidade e consistência dos projetos intelectuais periféricos, ganham força o equilíbrio, a necessidade de isonomia, a legitimação de povos e a racionalidade, até então não reconhecidos.

É possível que a *Cimarronaje*, à medida que seja compreendida como sentido atual, apresente-se como assentamento dos traumas e (re)signifique a oportunidade de pensar relações equilibradas entre as diferenças. A palavra assentamento, para a religiosidade africana, está atrelada ao significado de “chão sagrado” nos centros dos terreiros onde são plantados e praticados os encantamentos que vigoram e resignificam a vida, que estabelecem e potencializam os vínculos entre os tempos presentes e ancestrais.

Desenvolver e ampliar a ideia de *Cimarronaje* como instrumento crítico de inclusão afrodescendente nas Humanidades, em particular nos estudos envolvendo a crítica e historiografia hispano-americana, implica em aproximação com outros conceitos importantes e definidos como a “Afrocentricidade” (Nascimento, 2009). Ambas partem de um processo de conscientização multidisciplinar envolvendo as configurações históricas, políticas e econômicas, por exemplo, de um povo que durante muito tempo viveu, e ainda vive, à margem da Educação, da Arte, da Ciência, da Comunicação e da Tecnologia, tal como definidas pelo desenvolvimento e hegemonia eurocêntrica. O propósito de ambos visa centralizar, a partir dos projetos críticos e criativos de demandas específicas, (re)organizar dissidências e isolamento no intuito de abrir uma nova etapa no capítulo da libertação das mentes afrodescendentes, de forma a mantê-las vivas e cientes dentro de sua própria história como fundamento crítico e de emancipação.

O intuito que se desenvolve no presente estudo acredita que, ao apresentar as bases de um pensamento intelectual afrodescendente, contribuir-se-á para que os mesmos articulem suas próprias sensibilidades e o modo como podem, ou como já contribuíram, para o desenvolvimento científico e espiritual das culturas em que estão até os dias de hoje presentes. Acredita-se que expor paradigmas genuínos de maneira integral, desprovidos de mediações de agentes culturais outros, seria um avanço significativo, já que resulta de uma matriz cultural e histórica particular que não foi integrada a contento no conjunto que se reconhece como racionalmente válido, consistente por diretrizes que podem ser politicamente questionáveis e demonstráveis à medida que são oportunizadas.

Reconhecer e dialogar com princípios e valores de cosmogonias e cosmovisões específicas a partir de racionalidades e epistemologias eurocêntricas não é, como ao longo do tempo aparentou, inocente

exercício de validade acadêmica. Principalmente, quando se sustenta consensualmente entre os povos supostamente civilizados que se deve ter autonomia para desenvolver a consciência de si e a liberdade de validar idiosincrasias experienciadas como valores reconhecidos. A importância desse movimento relaciona-se ao agenciamento de perspectivas e práticas que possibilitem aos africanos atuarem como sujeitos e reconhecerem-se a partir de sua própria imagem cultural.

## **BIBLIOGRAFIA**

Barnet, M. (1986) Memórias de um Cimarron: Testemunho. Trad. Beatriz A. Cannabrava. São Paulo: Editora Marco Zero.

Cabrera, L. (1993). El Monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Carpentier, A. (2009) O Reino deste Mundo. Trad. Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes.

Duncan, Q. El Afrorealismo: Una Nueva Dimensión de la Literatura Latinoamericana. In: La Jiribilla, [http://www.lajiribilla.cu/2006/n272\\_07/272\\_06.html](http://www.lajiribilla.cu/2006/n272_07/272_06.html) (06/10/2014).

Dussel, E. (1995) Filosofia da Libertação. Crítica à Ideologia da Exclusão. Tradução: George I. Maissiat. São Paulo: Paulus.

Franco, J. (2009) Historia de la Literatura Hispanoamericana: a partir de la Independencia. Trad. Carlos Pujol. Barcelons: Editorial Ariel.

Gomes, F. dos S. (2015) Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma.

Mignolo, W. (2003) Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Limiar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Mignolo, W. (2010) Desobediencia Epistêmica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Nascimento, A. O Quilombismo. 2 ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: O.R. Editora, 2002. [www.abdias.com.br/movimento\\_negro/quilombolismo.htm](http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombolismo.htm). (19/04/2018).

Nascimento, E. . (Org.). (2009) Afrocentricidade: Uma Abordagem Epistemológica. São Paulo: Selo Negro.

Oliva, E. Intelectuales Afrodescendientes. Apuntes Para una Genealogía en América Latina. In: Revista Tabula Rasa, Bogotá, n. 27, p. 1-12, jul-dez. 2017. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308004> (20/09/2018).

Oliveira, E. D. (2003) Filosofia do Encantamento. Revista Trans, Feira de Santana, n. 7, p. 5-7, jan-jun. 2003.

Paradiso, S. R.(2015) Religiosidade na Literatura Africana: A estética do Realismo Animista. In: Revista Estação Literária, revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UEL, Londrina, n.13, jan. 2015, 268-281,

Rufino, L. Pegagogia das Encruzilhadas. In: Revista Periferia, Rio de Janeiro v. 10, n. 1, 71-88, jan-jun. 2018, 71-78, <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504/24540> . (02/09/2018).

Santos, B. de S; Meneses, M. P. de. (2010) Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez.

Santos, J. H. de F. (2011) A Literatura-Terreiro na Cena hip-Hop Afrobaiana. In: Revista A Cor das Letras, Feira de Santana, v. 12, n. 1.

Segales, J. J. B. (2014) Qué significa pensar desde America Latina. Madri: Ediciones AKAL.

Silva, D. A. Quilombolismo/Maroonage. Revisões da Escravidão e o Ideal Libertário na Literatura Negra Contemporânea das Américas. In: Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic) 15., 2016, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: UERJ, 2016, 6538-6546.

Simas, L. A.; Rufino, L. (2018a) Fogo No Mato: A Ciência Encantadas das Macumbas. Rio de Janeiro: Mórula.

Simas, L. A; Rufino, L. (2018b) Sobre Olhar um Terreiro para Enxergar um País. In: Suplemento Pernambuco, Recife, n. 148, Companhia Editora de Pernambuco (Cepe), jun.

Simas, L. A.; Rufino, L.. Por una Epistemología Macumbera y una reivindicación de los saberes subalternizados. In: Revista Diversa, Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Entrevista. 2019. Disponível em: [http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-epistemologia-macumbera-y-una-reivindicacion-de-los-saberes-subalternizados/?fbclid=IwAR30f0E\\_YTIQaZqJBdMNTtuV7ZTj4rgwwjo6xs0Hnli\\_Q45YfAgo8E-xY1U](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-epistemologia-macumbera-y-una-reivindicacion-de-los-saberes-subalternizados/?fbclid=IwAR30f0E_YTIQaZqJBdMNTtuV7ZTj4rgwwjo6xs0Hnli_Q45YfAgo8E-xY1U). (05/05/2019)



# Pedagogia da Cimarronaje. *A Contribuição das Cosmogonias e Cosmovisões Africanas e Afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro-) Latino-Americanas*

Mendes, Rogerio (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

A palavra *cimarrón* foi utilizada em parte da América colonial espanhola para referir-se, como recorda a pesquisadora Denise de Almeida Silva (2016), não somente aos animais que, ao fugirem das fazendas, retornavam ao seu estado selvagem, mas, também, aos índios e negros que, individual ou coletivamente, rebelavam-se, quando escravizados, contra os senhores proprietários de leis, terras e gentes. A rebeldia foi um recurso tão dramático quanto legítimo, através do qual o escravizado expressou rechaço à ordem social estabelecida utilizando a fuga para garantir liberdade e expressão. O *status* de “propriedade foragida” quase sempre foi compreendido como afronta e/ou resistência à Empresa Colonial, consagrando autonomia aos *cimarrones* ao mesmo tempo que passaram a (con)viver em áreas recônditas para protegerem-se das várias formas de violência.

A designação *cimarrón* para os negros fugitivos variava a partir dos *locus* de enunciação. Na Venezuela, por exemplo, eram chamados de *cumbes*; no Peru e Colômbia, *palenques*; no atual Suriname, antiga Guiana Holandesa, *bush negroes*; na Jamaica, Caribe inglês e sul dos Estados Unidos, *marrons*, enquanto que, no Caribe espanhol, principalmente, Cuba e Porto Rico, *cimarrones*, de acordo com o estudo do pesquisador Flávio dos Santos Gomes (2015). No Brasil, os agrupamentos *cimarrones* ficaram conhecidos como Mocambos e, posteriormente, Quilombos. Segundo Abdias do Nascimento (2020), no livro *Quilombolismo*, a palavra Mocambo, que provém do *kimbundu* e *kicongo*, línguas da África Central, originalmente chamava-se *mukambu*, e significava pau de feira. Pau de feira era um tipo de suporte com forquilhas utilizado para erguer choupanas nos acampamentos nômades africanos em tempos de guerra, principalmente no século XVII. Com o fortalecimento das movimentações dos escravizados, as acomodações denominadas *mukambus* transformaram-se em acampamentos que, de acordo com a etimologia yorubana, corresponde ao termo *Kilombo* ou Quilombo. Dito isso, *Kilombo* ou *Cimarronaje*, com o passar do tempo, foram reconhecidos como núcleos que se formavam no intuito de agregar e institucionalizar “clandestinamente” valores e indivíduos escravizados cujos interesses voltavam-se para o fortalecimento das diversas formas de sobrevivência e dignidade. Passou o tempo e hoje atribui-se aos termos um sentido de legitimidade da resistência às adversidades.

Ao longo do processo de formação das sociedades da América Latina, a *Cimarronaje* fez com que o negro permanecesse, junto com suas histórias e tradições, isolado em espaços abstrusos e periféricos. Assim, de maneira gradual, o africano distanciou-se da condição de estrangeiro e passou a integrar uma nova realidade como cidadão comum ainda que marginalizado e, com isso, o sentido de resistência assumiu outras nuances ao reivindicar isonomia e outras legitimidades, socialmente mais participativas, distantes da fuga e isolamento. Desse modo, para o desenvolvimento do presente estudo, o conceito de *Cimarronaje* deixa de estar relacionado aos negros que resistem porque fogem para referir-se aos negros que resistem porque pensam.

Isso implica no investimento de análises e prospecções voltadas para o desenvolvimento dos projetos críticos e criativos das contribuições africanas em seu próprio letramento na América Latina. A relevância do trabalho intelectual dos negros está relacionada às reflexões e projetos humanísticos produzidos pelos próprios negros que dispensariam as mediações dos que desconhecem, ou não reconhecem, total ou parcialmente, a relevância de suas contribuições na diáspora. Daí sugere-se (re) pensar as perspectivas, critérios e formas pelos quais construímos os referenciais da formação humanística da Crítica e Historiografia Literária na América Latina em diversas perspectivas sobre o que é ético, técnico e poético de forma a incluir, e não excluir, por exemplo, a natureza e o percurso dos saberes e diálogos dos africanos com as hispanidades.

Isso poderia (re)significar o aprofundamento e a (re)qualificação de debates que antes restringiam-se como legítimos tão somente a partir da referencialidade-matriz de domínio da cultura espanhola que, por sua vez, reiterava o fortalecimento e prevalência política de suas tradições nas

Colônias. Tradições essas que se comprometeram em afirmar uma plataforma administrativa na América que primou pela unidade civilizacional metropolitana, desconsiderando as particularidades de outros elementos étnicos e culturais envolvidos na Empresa Colonial. Acreditava-se serem os espanhóis universais quando, na verdade, eram, assim como os indígenas, orientais além dos africanos, que contribuíram para o desenvolvimento do processo de formação das sociedades americanas, particulares. Não possuíam esses “outros” suas próprias Cosmogonias e Cosmovisões? Não possuíam eles seus patrimônios e projetos intelectuais que se desenvolveriam e complexificariam ao longo de um pouco mais de quinhentos anos de convívio intercultural? Eis aqui o fundamento conceitual do Pensamento Liminar que aproxima e ao mesmo tempo distancia culturas que traduzem a noção complexa de um espaço situado entre a Modernidade e a Colonialidade.

Daí a necessidade de ressignificar mediações e epistemologias não contempladas na configuração do desenvolvimento da Cultura e Literatura latino-americana. De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula de Meneses (2010), a revisão de epistemologias modernas apresenta-se como desafio teórico para dar legibilidade a um mundo que, apesar de diverso, ainda possui dificuldades em articular-se como tal. Trata-se de um desafio ético na medida que se observa o silenciamento de ancestralidades não ocidentais por condutas politicamente questionáveis que até os dias de hoje esvaziam, gradativamente, a noção do particular em detrimento de vias que uniformizam o entendimento do diverso. Uma perspectiva que não se apresenta como novidade mas se (re)atualiza na medida que persistem o desequilíbrio e as diversas violências e desigualdades que afetam a atuação e legado que compõem a variabilidade da natureza do pensamento mestiço latino-americano. Desse modo, admitir com naturalidade a aproximação com o continente africano significaria também admitir a emergência de uma produção acadêmica interessada no fortalecimento de um diálogo Sul-Sul, entre América e África. O reconhecimento das aproximações políticas, estéticas e culturais entre os dois espaços, latino-americano e africano, teria como eixo a oportunidade de (re)pensar as formas de assimilação de epistemologias que orientam, definem, medeiam e localizam os afrodescendentes em seus vários espaços e projetos com maior autonomia. A crescente produção intelectual afrodescendente, que reflete tanto sobre a ancestralidade original africana quanto sobre o seu desdobramento *a posteriori*, vislumbra o ajuste de equívocos de posições contraditoriamente sustentadas por apelos de projetos geopolíticos que se pretendem homogeneizantes e encontram resistência no princípio e legado *cimarrón*.

A pesquisadora chilena Elena Oliva (2017), no artigo *Intelectuales Afrodescendientes: apuntes para una Genealogía en América Latina*, lembra que, no início dos anos 90, a partir das repercussões do Quinto Centenário, oportunizou-se o debate sobre a necessidade de maior reconhecimento e visibilidade a respeito do que foi pensado como *tercera raíz* e os projetos intelectuais dos afrodescendentes para a recente contemporaneidade. A preocupação em valorizar os contributos dos afrodescendentes no continente latino-americano, além da perspectiva econômica, abriu a possibilidade para pensar experiências interdisciplinares vinculadas ao desconhecimento da História, Sociologia e Antropologia sob a ótica africana, que, ao lado das contribuições ocidentais e indígenas, consolidaram a base das raízes culturais que tornaram possível a América Latina como Cultura e Civilização de fato. É importante ressaltar que o movimento que busca maior visibilidade em relação à Cultura Afrodescendente na América Latina ainda nos dias de hoje encontra dificuldades para viabilizar-se. Entretanto esse movimento precisa ser visto não como “alternativa” que se materializa nos oportunismos, principalmente, acadêmicos como novidade, sem sê-lo, mas, sobretudo, como compreensão e (re)conhecimento de seus Princípios, Valores e História para uma Cultura Letrada Latino-Americana, à qual pertence e para a qual também articula legados.

Observa-se, por exemplo, que a orientação teórica e metodológica tradicional da Crítica Literária não disponibiliza a instrumentalização necessária para articular as particularidades que muitas vezes envolvem as ambições e projetos dos intelectuais afrodescendentes. Isso porque a compreensão de tais obras reivindicaria conhecimentos prévios específicos sobre aspectos culturais relegados à segunda e terceira ordem de importância por uma matriz civilizacional à revelia instaurada por uma ideia de Tradição que se institucionalizou como referencial, absoluta e exemplar à medida que subalternizou manifestações distintas e autênticas e, de toda forma, válidas. Daí gerou-se a tradição de relegar distanciamento às cosmogonias e cosmovisões que ainda nos dias de hoje fundamentam visões de mundo essenciais na articulação de sensibilidades e linguagens que se apresentam como patrimônios humanos indelévels e promovem as mais diversas formas de Literatura. O resultado é

que as análises das produções literárias africanas, afro-latino-americanas e indígenas são estudadas a partir de critérios e valores análogos às perspectivas de alcance que legitimam uma Tradição distante desses e outros referenciais autênticos. O que se estranha nesse movimento é que essas outras Tradições se fundamentam como partícipes de uma conjuntura que se reconhece híbrida e onde todos os atores historicamente envolvidos, sejam eles indígenas, africanos ou europeus, são responsáveis pelo resultado do que se compreende como América Latina.

Pode-se citar como exemplo referencial o livro *Memórias de um Cimarron*, do cubano Miguel Barnet (1986). O livro estrutura-se como narrativa a partir de uma entrevista do *cimarrón* Esteban Montejo ao antropólogo Miguel Barnet. Muitos dos leitores críticos contestam a validade e importância da obra pelo fato de não haver indícios que comprovem a existência do ex-escravizado ainda que o livro seja, também, resultado das intervenções da elucubração criativa, de natureza científica ou ficcional, mas de toda forma válida pela liberdade da autoria. É possível que Esteban Montejo tenha existido assim como também é possível que ele jamais tenha vivido como se apresenta o personagem. A discussão poderia encerrar-se a partir da confirmação de qualquer uma das hipóteses, mas desde que fossem também confirmadas as razões de um projeto alinhado aos critérios da verossimilhança ancestral pretendida pelo autor. Esteban Montejo poderia ou não existir, mas desde que ficasse claro que a cosmogonia africana não opera a partir do que podem captar ou supor apenas os sentidos platônicos ou da apreensão de epistemologias especuladoras parciais. O sentido de existir para um afrodescendente com as características de Montejo estaria além dos rigores apriorísticos de uma apreensão política quando em verdade poderia estar mais próxima de mobilidades espirituais.

Para os críticos literários tradicionais trata-se tão somente de um livro que se constitui a partir das memórias de um suposto escravizado, o protagonista Esteban Montejo, que narra as experiências de sua participação na Guerra da Independência de Cuba. Entretanto, a importância da obra de Barnet não se limita, como insistem os críticos mais desavisados, a referendar a relevância de uma voz inaudita no processo de formação da sociedade moderna cubana. Talvez não seja apenas isso. Observa-se, ainda, que os críticos ressaltam como maior destaque a interdisciplinaridade da obra, que articula a ficção, a Antropologia e a História. Há, de fato, o reconhecimento da dificuldade em compreender e situar a obra dentro de sua intencionalidade. Talvez, por essa razão, a autenticidade que ainda permeia a obra esteja situada nos limites da denominação genérica “Pós-Boom”.

No entanto, uma das ideias fundamentais na compreensão e reconhecimento da narrativa consiste na identificação do espaço onde se escondia e habitava o *cimarrón* Esteban Montejo. Para compreender a narrativa, seria preciso também compreender o significado metafísico do “Monte”. Para o leitor comum, o Monte, nas condições descritas pelo narrador, nada mais seria do que o lugar onde se escondia o sobrevivente narrador escravizado. No entanto, o “Monte”, esse espaço narrativo, também opera como um dos protagonistas da obra. É possível que o romance escrito por Miguel Barnet tenha articulado um entendimento mais amplo na obra e não apenas voltado para os limites orgânicos e estruturais da narrativa ficcional. Não seria absurdo notar que o comprometimento do autor estivesse relacionado à ideia que move uma das maiores contribuições africanas para a Literatura e Cultura (afro-)latino-americanas: a ancestralidade. A pesquisadora cubana Lydia Cabrera, no livro *El Monte* (1993, p. 7), esclarece:

“Persite en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del Monte. En los Montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divindades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos. El negro que se adentra en la manigua, que penetra de lleno en “un corazón de monte”, no duda del contacto directo que establece con fuerzas sobrenaturales que allí, en sus propios dominios, lo fodean: cualquier espacio del Monte, por la presencia invisible o a veces visible de dioses y espíritus, se considera sagrado. “El Monte es sagrado” porque en él residen, “viven”, las divindades. “Los santos están más en el Monte que en cielo”. Engendrador de la vida, “somos hijos del monte porque la vida empezó allí; los santos nacen del Monte y nuestra religión también nace del Monte – me dice mi viejo yerbero Sandoval, descendiente de eggwddós. Todo se encuentra en el Monte – los fundamentos del Cosmo, y todo hay que pedirselo al Monte, que nos da todo” (En estas explicaciones y otras semejantes – “La vida salió del Monte, somos hijos del Monte” etcetera – para ellos, el Monte equivale a Tierra en el concepto de Madre Universal, fuente de vida. “Tierra y Monte son lo mismo. Allí están los Orishas Elegua, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó, Allágguna. Y los Egguns – los muertos, Eléko, Ikus, Ibbáyés... [...])”

Para a compreensão do que significa o Monte seria preciso saber, por exemplo, que a Religiosidade fundamenta os aspectos cotidianos dos povos de origem africana e também o que se compreende como a Filosofia, a História, a Sociologia, a Antropologia de maneira holística para esses povos. Para os africanos os conceitos do que se compreende como Humano, Natureza e Espiritualidade são integrados, indissociáveis e fomentam consciência, razão e intelectualidade. Uma perspectiva que surpreende o senso crítico, e dos críticos comuns, cujos valores interpretativos possuem relações com os fundamentos humanísticos ocidentais. Daí a recepção crítica da obra recorrer como garantia a critérios familiares e consensuais, portanto, parciais, legitimadores distantes de um legado africano, o que acaba por omitir possibilidades outras de reconhecimento do valor artístico e cultural do texto em detrimento a assegurar domínios de concílios interpretativos que obstaculizam as vias que tornam possíveis a visibilidade do diverso.

Outro exemplo que poderia ser mencionado em relação à recepção do imaginário africano na Literatura Afro-Hispano-Americana está no livro *No Reino deste Mundo*, de outro cubano, o escritor e ensaísta Alejo Carpentier (2009). Mackandal, um dos protagonistas da novela, um *Cimarrón* que também habitou as Montanhas (Monte), tinha o poder de transformar-se em insetos, peixes e aves e este dado “surpreendente” enquadrou-se tão somente do ponto de vista estético ao que se configurou como “Realismo Maravilhoso”. No entanto, vale ressaltar, que a estética da “realidade maravilhosa” fundamenta-se a partir do contributo do realismo anímico que permeia o cotidiano da cultura africana onde a religiosidade que integra Ser Humano, Natureza e Espiritualidade também fundamenta a Razão que transcende o sentido e a lógica do Humanismo Ocidental disseminado como Educação. Mackandal, dentro da Religiosidade Africana, era um iniciado e, portanto, apto em alguns níveis a exercer os poderes sobrenaturais. Na obra Carpentier confirma: “O maneta Mackandal, ogã do ritual Radá, investido de poderes extraordinários, porque vários deuses tinham baixado nele, era o Senhor do Veneno [...]” (Carpentier, 2009, p. 33).

“Todos sabiam que a iguana verde, a mariposa noturna, o cão desconhecido, o alcatraz inverossímil não eram senão simples disfarces. Dotado do poder de transforma-se em animal de cascos, em ave, peixe ou inseto, Mackandal visitava continuamente as fazendas da planície para vigiar seus fiéis e saber se ainda confiavam em sua volta. De metamorfose em metamorfose, o maneta estava em toda parte, tendo recuperado sua integridade corpórea ao vestir trajes de animais. Com asas em um dia, com guelras em outro, galopando ou rastejando, apoderara-se do curso dos rios subterrâneos, das cavernas da costa, das copas das árvores, e reinava já sobre a ilha inteira. Agora seus poderes eram limitados. Tanto podia cobrir uma água quanto descansar no frescor de uma cisterna, pousar nos ramos leves de uma acácia ou entrar pelo buraco de uma fechadura. Os cães não latiam para ele; mudava de sombra conforme lhe conviesse. Por obra sua, uma negra pariu um menino com cara de javali. De noite costumava aparecer pelos caminhos na pele de um cabrito negro com brasas nos chifres. Um dia daria o sinal para o grande levante, e os Senhores de Lá, encabeçados por *Damballah*, pelo Amo dos Caminhos e por Ogum dos Ferros, trariam o raio e o trovão para desencadear o ciclone que completaria a obra dos homens”. (Carpentier, 2009, p. 36-37).

Para o pesquisador Silvo Ruiz Paradiso, no artigo *Religiosidade na Literatura Africana: a Estética do Realismo Animista*” (2015: 7):

No mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contêm todas essas assertivas estão nos mais variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras. Toda narrativa de Tutuola e Soyinka, por exemplo, é sedimentada no imaginário yourubá, e sua estética aparelhada nos *òrikís* de *òrísás* e nos poemas de *Ifá*, em que podemos perceber zoomorfização, transmutações, idas e vindas ao mundo dos mortos e contato com deuses e espíritos. São relatos que, apesar de se aproximarem do realismo fantástico e do maravilhoso, fazem de suas literaturas [não necessariamente, apenas, uma alternativa estética de compreensão e instrumentalização mas uma forma distinta de entender e exercer as condições de vida que não se limitam e dependem da intuição e/ou operacionalidade dos sentidos de modo a configurarem mais cotidianos do que propriamente lendas.

O que pode ser compreendido por algumas culturas como sobrenatural, fantástico ou maravilhoso pode também ser para outras culturas manifestação natural de uma vida e meditação em curso, ainda que não compreendida e ignorada pelos seus distantes, como também atesta o professor e pesquisador costa-riquenho Quince Duncan (2006) no artigo *El Afrorrealismo: Una Dimensión Nueva de la Literatura Latinoamericana*.

Observa-se, dessa forma, que há um movimento cada vez mais promissor à medida que surgem novas formas de interpretação e mediação da diversidade dos povos periféricos em prol do protagonismo do que poderia resultar como pensamento e expressão genuínos. Uma perspectiva que agrega fundamentos críticos e criativos e que dependeriam do (re)conhecimento e valorização de seus próprios projetos intelectuais. Um desses exemplos é a obra que se apresenta com o sugestivo título *Qué significa pensar desde América Latina?*, do filósofo e sociólogo indo-boliviano Juan José Bautista Segales (2014). Tal autor propõe a retomada da perspectiva transmoderna (Dussel, 1995) centrada no processo de construção de um pensamento crítico, original e integrativo latino-americano que se aproxima do que motiva especificamente a busca dos intelectuais afro-hispano-americanos: uma “Ética da Libertação”. Ética esta, com base nas premissas que desenvolve, por exemplo, Walter Mignolo (2003) e Nelson Maldonado-Tores (2013,; 2015), que compreendem como entrave a adoção na América Latina de uma Filosofia Moderna Ocidental que, ao longo do tempo, contribuiu para a desvalorização das origens e estruturas formais dos pensamentos que configurariam as origens e particularidades do povo latino-americano. A pretensa ideia do projeto iluminista de universalidade que conformou uma noção (parcial) de racionalidade compreende como consolidação de um sistema de pensamento que difundiu uma ordem cultural que aperfeiçoou mecanismos de dominação subjetiva dos povos, instaurando em nativos e escravizados ideias hierarquizantes civilizacionais e, com isso, contribuiu para o aumento da desigualdade, pobreza, exclusão e racismo dentro de um sistema-mundo distante da realidade dos povos latinos e, que, com base na subserviência histórica, permite-nos observar que não existe modernidade sem colonialidade, já que esta é parte indispensável da modernidade (Lander, 2000). Desse modo, é possível localizar e pensar a origem dos problemas que ocasionaram a inviabilidade e reconhecimento da autonomia e contributo dos povos periféricos como os indígenas e africanos no continente até os dias de hoje.

A legitimidade da posição dos intelectuais negros latino-americanos e, mais especificamente, hispano-americanos, situa-se na condição de problematizarem-se como categoria *sine qua non* de análise específica. Apresentar-se-iam como sujeitos cientes de suas descendências e desse lugar enunciativo, ao elaborarem discursos, projetos e epistemologias reflexivas sobre os espaços aos quais pertencem, entre África e América Latina, cumpririam, assim, a função de apresentar dispositivos de reflexão e reação individual e coletiva desprendidos de uma ordem de domínio político referencial que se pretendeu única e soberana. Ao autodescreverem-se, assumiriam, desse modo, uma posição crítica e política no espaço público, ainda que ocupando espaços e posições marginalizadas, mas de todo modo atentos a respeito da coerência em autodescreverem-se e distantes de mediações valorativas exógenas. Ao fazê-lo, ficaria mais evidente o equívoco na compreensão sobre o entendimento homogêneo que se costuma conceber à diversidade do espaço africano e latino-americano frente ao que se apresenta como o projeto da Universalidade. Há várias Áfricas dentro da concepção una do continente africano, assim como há várias Américas dentro da concepção una do continente americano. Em cada projeto (auto)interpretativo de cada intelectual africano ou afro-latino-americano, há uma demanda específica de ajuste sobre suas respectivas histórias, realidades e formas de pensar. Pensares estes que se desdobram sobre suas condições étnicas que se complexificam em razão de ainda não terem a devida visibilidade, de maneira específica, por exemplo, na fortuna da crítica literária latino-americana. Basta observar, no espaço de reconhecimento nos manuais de crítica e historiografia dedicados ao processo de formação social e literária latino-americana, a ausência dos contributos africanos e afro-latino-americanos, e também dos indígenas, como cultura e estética. Não possuiriam esses povos sua própria Cosmogonia e Cosmovisão? Não resultaria da Cosmovisão e Cosmogonia dos povos a articulação de seus projetos de consciência e soberania diversos?

Ainda que haja esforços significativos de representação, é preciso mencionar a complexidade na própria maneira como se reconhecem e contribuem os afrodescendentes ao longo do tempo na América Latina. Não se pode sugerir a unidade de um projeto intelectual comum, mas vários em suas especificidades. Nesse sentido, a pesquisadora Oliva (2017) adverte que, a partir do século XX, a título de exemplo, muitos intelectuais afro-hispano-americanos assumiram diversas posições sobre suas naturezas étnicas que repercutiram em seus respectivos projetos críticos e criativos. Na América Espanhola, Nicolás Guillén (Cuba) e Adalberto Ortiz (Equador) identificavam-se como mulatos por resultarem da mescla entre negros e brancos; Manuel Zapata de Olivella (Colômbia) e Nicomedes Santa Cruz (Peru) reconheciam-se como negros, assim como Isabelo Zenón (Porto Rico) e Nancy

Morejón (Cuba). Fernando Ortiz (Cuba) introduziu o termo “afrocubano” e especificou a perspectiva para regionalizar a condição de seus estudos e projetos. Isso posto, revela-se o mosaico de possibilidades de consciências identitárias que revelam posicionamentos que não deixam de reconhecer um passado diaspórico comum e, ao mesmo tempo, aponta para trajetórias específicas que se multiplicam e se complexificam da África para a América Latina. Na prática, o posicionamento de cada intelectual afro-hispano-americano sobre si orienta o entendimento sobre o percurso e diversidade que cada intelectual negro empreendeu em seus projetos, tanto críticos quanto criativos, de maneira individual e coletiva, sincrônica e diacronicamente. Isso também reafirma processos multiconstitutivos que compõem o mosaico da contribuição africana na América de Língua Espanhola, ao mesmo tempo que contribui com as formas que deveriam orientar os críticos que se aventuram em compreender as contribuições africanas no continente americano e seus desdobramentos, tanto como estética quanto como ideias. Trata-se de posições que não podem apresentar-se sinônimas, porque mobilizam discursos e sentidos de enunciação nem diferentes nem isolados, pois são conceitos subordinados a processos específicos de elucidação – aspectos históricos, literários e religiosos, por exemplo.

A *Cimarronaje*, portanto, aqui, apresenta-se como conceito amplo e não necessariamente restrito que representa as bases de cosmogonia e cosmovisão afros em curso na América Latina. Os *Cimarrones* apresentam-se como representantes de um legado de resistência que atravessa séculos por meio de seus descendentes. São pessoas comuns que reivindicam a legitimidade de exercerem e compartilharem suas cosmogonias e cosmovisões. São indivíduos comuns, indistintos, que possuem maneiras próprias de articularem Religiosidade, História, Filosofia e transcendências. Podem ser poetas, pesquisadores, professores, personagens de ficção, lendas, ialorixás/babalorixás, benzedeiros, curandeiros, enfim, quaisquer que se propõem a manter vivo o assentamento de uma visão de mundo que se diferencia de normatizações políticas e culturais socialmente deflagradas à revelia. Os *Cimarrones* ajudam-nos a perceber que o reconhecimento de legados que immortalizam ideias e narrativas não é privilégio de alguns ou de meros protagonistas eleitos por formalidades político-seletivas em contar a história do mundo. De alguma forma procuram deixar claro que há outras histórias e narradores que tornam possíveis, inclusive, outras histórias sobre outros mundos que as configurações de uma imagem difundida de maneira convencional e pretensamente única de mundo desconhecem. A prevalência e o perigo iminente de uma História que zela por valores e possibilidades únicas de Civilização são, talvez, a maior das violências sobre os povos que não desistem de suas memórias porque são as suas próprias memórias.

Dessa forma, fica evidente que uma das formas de manter vivas as memórias africanas é cultuar e reverenciar a ancestralidade imemorial que as antecede. Ancestralidade, para os afrodescendentes, pode ser compreendida como a articulação de uma espécie de metafísica mnemônica que transforma em linguagem dilemas complexos, como a morte e os ciclos vitais; as relações entre entes e formas visíveis e invisíveis; a constituição do cosmo e das pessoas, onde as substâncias material e espiritual estariam indissociáveis como História e Poesia. A *Cimarronaje* apresenta-se como a articulação/representação de capacidades enunciativas de modo a oferecer traduzibilidades que contribuem para refletir sobre a (re)construção de linguagens e espaços, incluindo-se o crítico no imaginário das culturas em que se integra como desenvolvimento. Os *Cimarrones* são mediadores combativos, providos de inteligência e saberes ancestrais, com o objetivo de articular a sobrevivência material e subjetiva de um povo. De certa forma, assemelham-se a *Griots*.

*Griot* é um termo de origem franco-africana, criado na época colonial para designar narradores, cantores, cronistas e genealogistas que, pela tradição oral, transmitiam a história de personagens, famílias e ensinamentos relevantes no intuito de manterem vivas as tradições africanas. Em outras palavras, os *Griots* são espécies de educadores tradicionais que, pela experiência vivencial, criam seus métodos de repasse de ensinamentos de acordo com as pertinências e permanências da cultura ancestral africana. No entanto, com o advento das diásporas, não se deve ignorar que os *Griots* como ideia perpetuaram-se em outras circunstâncias e denominações. Uma dessas aqui aplica-se ao compromisso e atuação dos *Cimarrones* em suas diversas formas de articulação de ideias no mundo até os dias de hoje.

Um dos exemplos que se pode considerar é o que apresenta o pedagogo carioca Luiz Rufino (2018) por meio do que concebeu como “Pedagogia das Encruzilhadas”. Sua perspectiva concentra-

se no Orixá Exu, princípio da gênese da cultura espiritual iorubana<sup>1</sup>, transposto e ressignificado nos (in)fluxos da diáspora africana. Apresenta-se, segundo Rufino (2018), como representação simbólica de ação crítica e epistemológica focada na permanência e representação da cultura africana na América Latina.

Exu está presente nos vários centros de manutenção e difusão autênticos da cultura africana, ainda que por meio dos seus sincretismos, como terreiros ou Ilês, que são umas das formas mais representativas da *Cimarronaje* e que na América Latina assumem diversas formas, metodologias e denominações – Vodun, Santería, Candomblé, Umbanda etc. Funcionam como centros de formação tanto espiritual quanto intelectual para todos aqueles, não apenas afrodescendentes, que almejam aprender e aprofundar conhecimentos sobre a origem e desenvolvimento da cultura afro e que desafiam o desalinhamento das bases não inclusivas da cultura predominante.

“É na emergência de perspectivas que confrontem e rasurem o monologismo moderno ocidental que reinvidico e oriento-me, a partir de outras bases de conhecimento. Essas outras formas emergem mobilizadas pelas pautas por justiça cognitiva/social e pelo combate ao colonialismo/racismo epistemológico. Exu enquanto um signo colonial mira as transformações radicais. É nesse sentido que eu invoco como potência que mobiliza a travessia de outros caminhos e a credibilização de outras possibilidades de relação e invenção de mundo [...]” (Rufino, 2018, p. 1).

Conta-se ainda hoje nos terreiros e outros centros de *Cimarronaje*, como lembra Rufino (2018), que, em tempo imemoriais, Exu recebeu a incumbência de escolher uma entre duas cabaças. Na primeira cabaça, havia pó mágico que se ligava a um polo negativo no universo, enquanto a segunda continha pó mágico que se relacionava a um polo positivo no universo. No dilema entre escolher uma das cabaças, Exu surpreendeu escolhendo uma terceira cabaça vazia. Exu, então, retirou o pó mágico referente aos elementos negativos da primeira cabaça e despejou na cabaça vazia. Em seguida, repetiu o procedimento em relação à segunda cabaça, retirando o pó mágico referente à positividade e despejou na terceira cabaça. Exu chacoalhou os conteúdos das duas cabaças para, em seguida, soprá-los no universo. A mistura espalhou-se por todos os cantos e tornou-se impossível separar o conteúdo das partes antes separadas em uma e outra cabaça, tornando-o Senhor da Terceira Cabaça, o que na prática significaria o advento da imprevisibilidade de uma terceira via.

Para Rufino (2018), o mito refere-se aos domínios e ambivalências; dúvidas; transformações. Seria no vazio das incertezas que Exu atuaria ao apontar os caminhos, e dessa forma é dele que emana a energia propulsora para a construção do dinamismo, da comunicação e interações. O Orixá representa a expressão emancipatória de qualquer linguagem em todo e qualquer espaço. Exu apresenta-se, portanto, como operador do que se (re)cria a partir das (des)construções e (des)ordens, o não linear, e dessa forma emerge e atenta como instância simbólica do inconformismo, da rebeldia e da transgressão: sentimentos que identificamos, aqui, como impulsionadores da *Cimarronaje* e também dos projetos críticos e criativos dos afrodescendentes sobre si, sua origem e cultura, que muitas vezes são relegados à margem e recriminação. Tanto Exu quanto os *Cimarrones* estão relacionados a princípios de mobilidade tal qual o da diáspora. Apresentam-se como princípios que transformam, modificam e viabilizam o processo criativo da inteligência, tanto no plano material quanto espiritual/subjetivo, que sustenta os projetos intelectuais dos negros na defesa de si, do que representam e significam como existência. Trata-se de um signo que se vincula à tradução e à comunicação que decifra o sistema-mundo em suas dúvidas e coragem para estruturar os caminhos da sobrevivência. Exu apresenta-se como princípio cosmogônico que rege a ordem e noções que compõem e estruturam as dinâmicas do universo e realidade. Por sua metafísica, rege os desígnios

---

<sup>1</sup> A história de Exu, segundo Reginaldo Prandi, no livro *Mitologia dos Orixás* (2000), inicia-se num tempo em que o Orixá era desprovido de posses. Não possuía riquezas, não possuía fazendas, artes ou rios. Exu, filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi, era desprovido de ofício e assim vivia sem paradeiro a vaguear no mundo. Frequentava a casa de Oxalá, Orixá mais velho, e observava-o fabricando humanos todos os dias. Muitos visitavam e levavam presentes a Oxalá, mas com ele ficavam pouco e nada aprendiam. De tanto ir à casa do decano e observá-lo fabricando mãos, pés, olhos e bocas de homens e mulheres, aprendeu o trabalho sem nada perguntar. Até que um dia Oxalá pediu para que Exu fosse à encruzilhada, por onde passavam os que iriam até sua casa, para não deixar entrar os que nada trouxessem para Ele. Isso porque Oxalá não queria perder tempo com visitas. Como Exu tinha aprendido o trabalho, poderia ajudá-lo recolhendo os *ebós* oferecidos ao Velho Orixá. Isso feito, Oxalá decidiu recompensar seu ajudante e ordenou a todos que lhe trouxessem algo que deveriam também oferecer algo para Exu, que passou, com seu *ogó*, poderoso porrete, a afastar as indesejáveis presenças. De tanto trabalhar na encruzilhada, ali fez sua casa e tornou-se rico e respeitável Orixá.

da Cultura e Razão africana, ao mesmo tempo que desafia os valores cartesianos e materiais vigentes que estruturam a razão ocidental.

Do ponto de vista da articulação crítica, a “Pedagogia das Encruzilhadas” apresenta-se alinhada ao que Walter Mignolo (2003; 2010) cunhou como “Desobediência Epistêmica”, resultado das experiências e subjetividades formadas a partir da coexistência e conflitos que acompanham o crescimento do Ocidente na desvalorização que a perspectiva moderna impôs a outras línguas, culturas, religiões, economias e formas de organização social. Estaria articulada aos princípios que corroboram a Colonialidade do Poder, Ser e Saber por apontar as consequências e justificar as razões da resistência periférica que a ideia de universalidade gerou ao não reconhecer as particularidades que desfavoreceriam a harmonia homogênea que a ação política de domínio da Modernidade planejou. Principalmente aqui consideramos que ocupação e estratégias coloniais não se dão apenas através de espaços vinculados à ideia de territorialidade, mas também pelos espaços subjetivos, a exemplo do termo “Colonização do Imaginário”, cunhado pela crítica literária Jean Franco (2009). Mais: a ocupação e estratégia coloniais apresentam-se dinâmicas a partir da necessidade de reinventarem-se para continuarem afirmando domínios subjetivos no intuito de manter saciados vínculos e interesses. Nesse sentido que Rufino (2018) torna pertinente o conceito “Pedagogia da Encruzilhadas” como resistência formal e alternativa de conhecimento e resistência afros nas Américas como *Cimarronaje* ao dispensar mediações de intérpretes distantes. E ainda: destaca-se que Rufino (2018) apresenta a consciência de que apenas a disposição em criar mecanismos conceituais de resistência não bastaria. Seria preciso, também, incluir novas linguagens que redefiníssem, ou melhor, especificassem a relação entre significado e significante, do imaginário que se buscasse reconhecido, de modo a enriquecer, caracterizar e definir a ideia como independente e autêntica para legitimar, de fato, a “desobediência” como sinônimo de liberdade intelectual, a exemplo da expressão que cunhou: “traquinagens exusíacas” (Rufino, 2018, p. 3):

“Essas traquinagens são os **golpes, sucateios, amarrações, saberes de fresta, mandingas** e outras múltiplas formas de fazer que praticam caminhos por encruzilhadas, dimensionando horizontes pluriépistêmicos e polirracionais. Ressalto que a opção descolonial é epistêmica. Assim, as traquinagens sugerem a prática de giros e deslocamentos das produções fundamentadas nas lógicas ocidentais e nos seus acúmulos [...]” (Rufino, 2018, p. 3, grifos nossos).

Em entrevista ao Suplemento Pernambuco, intitulada *Sobre olhar um terreiro para enxergar o país*, concedida ao jornalista e mestrando em Antropologia (UFRJ) Leonardo Nascimento, na ocasião do lançamento do livro de ensaios *Em Fogo no Mato: a Ciência Encantada das Macumbas* sobre cultura popular afro-indo-descendente no Brasil, Rufino (2018), que dividiu com o professor e historiador Luiz Antonio Simas (2018) o livro, parece orientar de maneira pontual as bases de compreensão da resistência e embasamento intelectual da ideia. Perguntado como seria habitar o mundo a partir da perspectiva das encruzilhadas, respondeu:

“Uma das grandes invenções desse lado de cá do Atlântico é a capacidade da ginga. A grande potência da encruzilhada é a do caminho pautado na imprevisibilidade, no inacabamento e na possibilidade. A encruzilhada talvez seja a grande astúcia, a grande capacidade de vencer a demanda soprada pelo projeto moderno Ocidental enquanto projeto totalitário, assentado numa obsessão cartesiana, que não sabe relacionar-se com algum tipo de imprevisibilidade. A encruzilhada traz um manancial político e filosófico para pensar o que esse mundo já produziu e o que ainda tem em potência para se produzir [...]” (Rufino em entrevista a Nascimento, 2018, p. 9).

O historiador Luiz Antonio Simas, coautor do livro, complementa, quando questionado sobre qual seria a fronteira entre um possível encantamento da ciência pela via do sagrado e um uso meramente fetichista desses saberes:

“Uma ideia fundante é a da encruzilhada, do cruzo, do encontro. Na encruzilhada, os saberes canônicos também moram. Você dialoga com os saberes canônicos o tempo todo. O que propomos é a rasura, a contaminação pertinente em se tratando de produção de conhecimento, sobretudo nas Américas. A produção de conhecimento em espaço de trânsito e reinvenção e mundo [...]. Impressiona como o quadro teórico varia pouco. Mesmo com bibliografia contundente parece que se fechou um modelo. No livro, o (Walter) Benjamin encontra o Caboclo da Pedra Preta. O Caboclo não “dá um pau” no Benjamin, e, sim, estabelece diálogo com ele. Do ponto de vista da aplicabilidade, é preciso reconhecer que esses saberes são capazes de produzir dinamicamente um arcabouço conceitual para que possamos dialogar com eles, porque a prática é crucial pra nós. A ideia de uma “ciência encantada” está inserida no debate ontológico em relação à noção do que é humano e das



categorias que o Ocidente opera, como, por exemplo, entre Natureza e Cultura. (Simas em entrevista a Nascimento, 2018, p. 9)”

Seria importante considerar a intersecção entre os dois e mais outras incontáveis perspectivas como intersecção cultural. Para Rufino, a metáfora da Encruzilhada e a possibilidade de seus vários caminhos fragilizam a linearidade dos cursos civilizacionais únicos, uma vez que suas “[...] esquinas e entroncamentos ressaltam as fronteiras como zonas interseccionais, onde múltiplos saberes se atravessam, coexistem e pluralizam as experiências e respectivas práticas de saber (Rufino, 2018: 5). Respaldo que encontra reforço no artigo *Filosofia e Conhecimento Indígena: uma Perspectiva Africana*, publicado pelo professor de Filosofia Dismas A. Masolo na compilação organizada pelo professor Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010) *Epistemologias do Sul* quando sugere que a ideia de conflito de racionalidades pode, também em realidade, conformar-se como desconforto de perspectivas monorracionais, pois indica que os sujeitos sobrevivem cruzam, traduzem e resignificam diferentes modos de racionalidades, o que resulta quase sempre em trama intercultural, pluriépistêmica e polirracionalista. Oferecer resistências a essas possibilidades pode significar a manutenção da via da intolerância que gera racismos.

A diáspora na América resultou não apenas em deslocamento compulsório do negro. Impôs, também, seu isolamento posterior à medida que determinou a eles modos de vida alternativos, quando a Modernidade tomava formas mais claras em sua atuação na América Latina. Na prática, impossibilitou o cruzamento de ideias entre os povos, promovendo a coexistência e desigualdades por meio de hierarquizações valorativas arbitrárias do ponto de vista cultural. As alternativas marcadas seriam resistir ou consentir. O resultado é que as relações inter/transculturais que passaram a existir, principalmente do ponto de vista epistemológico onde se difundiram modelos e razões exemplares, nem sempre se articularam com veemência no direito à legitimidade e isonomia das diferenças indistintamente. Tal perspectiva sempre partiu de uma pauta vinculada aos projetos intelectuais de povos subalternizados. Com as gradativas e cada vez mais crescentes visibilidade e consistência dos projetos intelectuais periféricos, ganham força o equilíbrio, a necessidade de isonomia, a legitimação de povos e a racionalidade, até então não reconhecidos.

É possível que a *Cimarronaje*, à medida que seja compreendida como sentido atual, apresente-se como assentamento dos traumas e (re)signifique a oportunidade de pensar relações equilibradas entre as diferenças. A palavra assentamento, para a religiosidade africana, está atrelada ao significado de “chão sagrado” nos centros dos terreiros onde são plantados e praticados os encantamentos que vigoram e resignificam a vida, que estabelecem e potencializam os vínculos entre os tempos presentes e ancestrais.

Desenvolver e ampliar a ideia de *Cimarronaje* como instrumento crítico de inclusão afrodescendente nas Humanidades, em particular nos estudos envolvendo a crítica e historiografia hispano-americana, implica em aproximação com outros conceitos importantes e definidos como a “Afrocentricidade” (Nascimento, 2009). Ambas partem de um processo de conscientização multidisciplinar envolvendo as configurações históricas, políticas e econômicas, por exemplo, de um povo que durante muito tempo viveu, e ainda vive, à margem da Educação, da Arte, da Ciência, da Comunicação e da Tecnologia, tal como definidas pelo desenvolvimento e hegemonia eurocêntrica. O propósito de ambos visa centralizar, a partir dos projetos críticos e criativos de demandas específicas, (re)organizar dissidências e isolamento no intuito de abrir uma nova etapa no capítulo da libertação das mentes afrodescendentes, de forma a mantê-las vivas e cientes dentro de sua própria história como fundamento crítico e de emancipação.

O intuito que se desenvolve no presente estudo acredita que, ao apresentar as bases de um pensamento intelectual afrodescendente, contribuir-se-á para que os mesmos articulem suas próprias sensibilidades e o modo como podem, ou como já contribuíram, para o desenvolvimento científico e espiritual das culturas em que estão até os dias de hoje presentes. Acredita-se que expor paradigmas genuínos de maneira integral, desprovidos de mediações de agentes culturais outros, seria um avanço significativo, já que resulta de uma matriz cultural e histórica particular que não foi integrada a contento no conjunto que se reconhece como racionalmente válido, consistente por diretrizes que podem ser politicamente questionáveis e demonstráveis à medida que são oportunizadas.

Reconhecer e dialogar com princípios e valores de cosmogonias e cosmovisões específicas a partir de racionalidades e epistemologias eurocêntricas não é, como ao longo do tempo aparentou, inocente

exercício de validade acadêmica. Principalmente, quando se sustenta consensualmente entre os povos supostamente civilizados que se deve ter autonomia para desenvolver a consciência de si e a liberdade de validar idiosincrasias experienciadas como valores reconhecidos. A importância desse movimento relaciona-se ao agenciamento de perspectivas e práticas que possibilitem aos africanos atuarem como sujeitos e reconhecerem-se a partir de sua própria imagem cultural.

## **BIBLIOGRAFIA**

Barnet, M. (1986) Memórias de um Cimarron: Testemunho. Trad. Beatriz A. Cannabrava. São Paulo: Editora Marco Zero.

Cabrera, L. (1993). El Monte. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Carpentier, A. (2009) O Reino deste Mundo. Trad. Marcelo Tápia. São Paulo: Martins Fontes.

Duncan, Q. El Afrorealismo: Una Nueva Dimensión de la Literatura Latinoamericana. In: La Jiribilla, [http://www.lajiribilla.cu/2006/n272\\_07/272\\_06.html](http://www.lajiribilla.cu/2006/n272_07/272_06.html) (06/10/2014).

Dussel, E. (1995) Filosofia da Libertação. Crítica à Ideologia da Exclusão. Tradução: George I. Maissiat. São Paulo: Paulus.

Franco, J. (2009) Historia de la Literatura Hispanoamericana: a partir de la Independencia. Trad. Carlos Pujol. Barcelons: Editorial Ariel.

Gomes, F. dos S. (2015) Mocambos e Quilombos: Uma História do Campesinato Negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma.

Mignolo, W. (2003) Histórias Locais/Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Limiar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Mignolo, W. (2010) Desobediencia Epistêmica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Nascimento, A. O Quilombismo. 2 ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Rio de Janeiro: O.R. Editora, 2002. [www.abdias.com.br/movimento\\_negro/quilombolismo.htm](http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombolismo.htm). (19/04/2018).

Nascimento, E. . (Org.). (2009) Afrocentricidade: Uma Abordagem Epistemológica. São Paulo: Selo Negro.

Oliva, E. Intelectuales Afrodescendientes. Apuntes Para una Genealogía en América Latina. In: Revista Tabula Rasa, Bogotá, n. 27, p. 1-12, jul-dez. 2017. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39654308004> (20/09/2018).

Oliveira, E. D. (2003) Filosofia do Encantamento. Revista Trans, Feira de Santana, n. 7, p. 5-7, jan-jun. 2003.

Paradiso, S. R.(2015) Religiosidade na Literatura Africana: A estética do Realismo Animista. In: Revista Estação Literária, revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UEL, Londrina, n.13, jan. 2015, 268-281,

Rufino, L. Pegagogia das Encruzilhadas. In: Revista Periferia, Rio de Janeiro v. 10, n. 1, 71-88, jan-jun. 2018, 71-78, <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/periferia/article/view/31504/24540> . (02/09/2018).

Santos, B. de S; Meneses, M. P. de. (2010) Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez.

Santos, J. H. de F. (2011) A Literatura-Terreiro na Cena hip-Hop Afrobaiana. In: Revista A Cor das Letras, Feira de Santana, v. 12, n. 1.

Segales, J. J. B. (2014) Qué significa pensar desde America Latina. Madri: Ediciones AKAL.

Silva, D. A. Quilombolismo/Maroonage. Revisões da Escravidão e o Ideal Libertário na Literatura Negra Contemporânea das Américas. In: Associação Brasileira de Literatura Comparada (Abralic) 15., 2016, Rio de Janeiro. Anais... Rio de Janeiro: UERJ, 2016, 6538-6546.

Simas, L. A.; Rufino, L. (2018a) Fogo No Mato: A Ciência Encantadas das Macumbas. Rio de Janeiro: Mórula.

Simas, L. A; Rufino, L. (2018b) Sobre Olhar um Terreiro para Enxergar um País. In: Suplemento Pernambuco, Recife, n. 148, Companhia Editora de Pernambuco (Cepe), jun.

Simas, L. A.; Rufino, L.. Por una Epistemología Macumbera y una reivindicación de los saberes subalternizados. In: Revista Diversa, Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina. Entrevista. 2019. Disponível em: [http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-epistemologia-macumbera-y-una-reivindicacion-de-los-saberes-subalternizados/?fbclid=IwAR30f0E\\_YTIQaZqJBdMNTtuV7ZTj4rgwwjo6xs0Hnli\\_Q45YfAgo8E-xY1U](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/por-una-epistemologia-macumbera-y-una-reivindicacion-de-los-saberes-subalternizados/?fbclid=IwAR30f0E_YTIQaZqJBdMNTtuV7ZTj4rgwwjo6xs0Hnli_Q45YfAgo8E-xY1U). (05/05/2019)

# Pour une politique de la race<sup>1</sup>

Claude Bourguignon Rougier  
(Chercheuse, Traductrice et Membre  
du Réseau d'Études Décoloniales)

Depuis quelques années, les chercheurs et les mouvements qui s'intéressent au caractère structurel du racisme sont attaqués avec une grande virulence, y compris par des gens chez lesquels on aurait attendu une plus grande ouverture. Passait encore que certains universitaires, dans leurs vertueuses tribunes, dénoncent avec une ignorance crasse le « décolonialisme » ou « l'indigénisme <sup>2</sup> ».

Mais que des chercheurs de l'envergure de Gérard Noiriel s'abaissent à comparer l'extrême droite et ces penseurs antiracistes est très affligeant. Beau pays, où la ministre de l'enseignement supérieur brandit un « concept » d'extrême droite, l'islamo-gauchisme, pour disqualifier et diffamer un groupe de chercheurs.e.s ; où l'extrême droite engraisse paisiblement ; où une grande partie de la classe politique est ravie de trouver un bouc émissaire.

Mon but n'est pas d'ajouter un article de plus aux excellentes mises au point qui ont été faites ces derniers temps. L'idée, à partir de mon expérience de traductrice du courant décolonial latino-américain, est de revenir sur certaines notions.

Comme l'écrit l'historien Jean-Frédéric Schaub, il faut « refuser de tout réduire à la question raciale, mais ne pas demeurer aveugle à l'effectivité des questions raciales dans la vie sociale et politique » (Schaub, 2017).

## Race et colonialité du pouvoir

Pour les penseurs décoloniaux et les penseuses décoloniales, l'invention de la race est indissociable de l'apparition du système monde-moderne-colonial. Le racisme est la naturalisation de relations de domination et d'exploitation. Mais la question de la race est un sujet qui divise. En Europe, et en France en particulier, le traumatisme lié à l'expérience du régime racial nazi fait qu'après la Seconde Guerre Mondiale le terme même de race fut banni du vocabulaire. Aujourd'hui encore, un homme politique français comme François Hollande, au nom de l'inexistence des races, et de la lutte contre le fléau raciste, alla jusque à proposer de faire disparaître le terme de la constitution, ce qui fut l'occasion d'un vaste débat auquel participèrent historiens et juristes.

Ainsi, faire disparaître le mot serait donc équivalent à en finir avec le phénomène ? On peut craindre le contraire. On peut craindre également que la répulsion, compréhensible, provoquée par le mot race n'entrave la compréhension du phénomène socio-politique qu'est le racisme, de son émergence, ses permanences, et de la multiplicité de ses formes.

En Amérique latine, les intellectuels qui ont participé au MC se sont intéressés à cette émergence et proposé une nouvelle généalogie des catégories raciales et de leurs usages politiques. Aníbal Quijano, à la fin du XX siècle, a différencié le type de hiérarchisation mis en place avec la colonisation de l'Amérique et les formes de xénophobie, de classement, ou infériorisation observables auparavant, par exemple dans les empires islamiques, romains ou chinois. Il notait que si la discrimination ethnique avait existé dans tous les colonialismes, le racisme, lui, surgirait seulement avec la modernité, en Abya Yala.

Dans l'article intitulé « Colonialidad, Modernidad, racionalidad »<sup>3</sup>, il écrit que la structure coloniale du pouvoir produisit des différences sociales qui furent codifiées ensuite comme des différences raciales. Il emploie le terme de « constructions intersubjectives » pour désigner le processus grâce auquel apparaissent des catégories prétendument objectives et scientifiques, qui naturalisaient en fait des phénomènes historiques.

Dans « Raza, etnia, y poder en Mariategui, cuestiones abiertas » (1992)<sup>4</sup>, il décrit la race comme un dispositif qui se met en place après la Conquête de l'« Amérique latine » et permet de fixer la position occupée

<sup>1</sup>Le titre s'inspire d'un travail de Jean-Frédéric Schaub, historien comparatiste qui enseigne à l'EHESS. Il s'agit de *Pour une politique de la race*. Le Seuil. Paris, 2015.

<sup>2</sup>Au mépris de la signification d'un terme qui désigne un puissant mouvement culturel et politique du XX siècle, lié à la défense des autochtones, dans toute l'Amérique latine. Cette légèreté est révélatrice d'un ethno-centrisme ignorant.

<sup>3</sup>Quijano, Aníbal. « Colonialidad, Modernidad, racionalidad ». Perú indígena. n. °29. Lima. 1992.

<sup>4</sup>Quijano, Anibal. « Raza, etnia, □ poder en Mariategui, cuestiones abiertas. In JCM y Europa : la otra cara del descubrimiento. *Amauta*. Lima. 1992.

par les Conquérants et les Vaincu.e.s. La race constituerait la première catégorie moderne, car elle permet d'opérer un classement de la population, déguisé ultérieurement en un processus naturel. Le racisme serait donc à l'œuvre lorsque des caractéristiques dites « naturelles » sont attribués par un groupe dominant à un groupe subalterne.

Le sociologue péruvien propose un historique de la problématique qui se met en place avec la « Découverte », revenant sur la discussion du XVI<sup>e</sup> siècle relative à l'âme des « Indien-ne-s », cette âme qui définissait l'être humain pour les Chrétiens. Pour le sociologue, cette discussion qui serait essentielle en ce qui concerne les rapports de l'Europe et du reste du monde car elle marquerait un passage. La papauté, finirait certes par affirmer l'humanité des Indiens, mais l'idée que leur structure biologique était inférieure ferait son chemin.

À partir de ce moment-là, les rapports intersubjectifs et les pratiques sociales du pouvoir furent marqués par l'idée que les non-Européens avaient une structure biologique différente de celle des Espagnols et surtout qu'ils appartenaient à un type inférieur. D'autre part, on commença à penser que cette inégalité biologique était assortie d'une différence culturelle, et n'avait rien à voir avec le processus historique de la rencontre entre les deux cultures (Quijano, 1992).

Dans le même article, plus loin, réapparaît le terme « biologique » :

L'idée de race signifie que les différences correspondent à des niveaux de développement biologique différents entre les groupes humains, sur une échelle qui part de l'animal pour arriver à l'humain. (ibid.)

Plus loin, il suggère une comparaison entre la pureté de sang espagnole et le système de la race américain (comparaison plus développée chez Walter Mignolo qui la reliera à sa théorie de l'occidentalisme et à la division du monde des chrétien-ne-s) :

L'idéologie de la pureté de sang, apparue sur la péninsule ibérique pendant la guerre contre les Musulmans et les Juifs, est sans doute ce qui s'approche le mieux de ce qui fut codifié comme race lors de la Conquête des sociétés autochtones américaines, ou du nettoyage ethnique pratiqué ensuite dans l'Allemagne nazie, ou encore aujourd'hui dans l'ex-Yougoslavie. La pureté de sang, phénomène qui apparaît dans le contexte de luttes religieuses, est une représentation qui sous-entend que les idées et les pratiques religieuses, comme la culture, se transmettent par le sang. Il se passe exactement la même chose avec l'idée de race après la colonisation des autochtones en Amérique : ce sont des déterminations raciales qui font des Indiens, des Noirs, et des Métis, des êtres d'une culture inférieure, ou incapables d'accéder à une culture supérieure. Et bien, c'est cela la « race », l'association entre biologie et culture. (Quijano, 1992)

L'article met l'accent sur l'articulation des relations de travail et des nouvelles identités qui ont surgi. Quijano y fait le lien entre salariat, semi-servage, esclavage et apparition d'un classement racial de la population mondiale, et affirme que :

Le racisme et la discrimination ethnique furent originellement inventés en Amérique, et par la suite, reproduits dans le reste du monde colonisé, devenant les fondements d'un rapport de pouvoir très spécifique entre l'Europe et les populations du reste du monde.

Ce qui est problématique dans cet article, c'est l'idée que le racisme et la discrimination ethnique furent inventés en Amérique. Quijano identifie l'importance de la *limpieza de sangre* mais il en fait seulement une idéologie, alors qu'elle est un véritable dispositif au sens moderne du terme. Les travaux de plusieurs historiens de la péninsule ibérique ou spécialistes de l'empire colonial portugais vont dans ce sens : ceux d'Henri Mechoulan<sup>5</sup>, historien spécialiste des Juifs portugais à l'époque moderne (1979), ou de l'historien Israël Salvator Revah<sup>6</sup>, qui parle explicitement des mesures racistes prises dans la péninsule ibérique, et identifie la première sentence statut de Tolède de 1449 (elle barrait l'accès à des charges, fonctions et responsabilités, aux descendants de Juifs) comme une première mesure raciste. Pierre Davy, historien du Moyen Age, qualifie de raciste le système de la *limpieza de sangre*, dès le XV<sup>e</sup> siècle. Dans son étude de l'Inquisition ibérique (2011) l'historien italien Adriano Prosperi<sup>7</sup> interprète le passage de la persécution des Juifs à celle des convers comme un processus de racialisation. Pour lui, le tournant de 1492, avec l'expulsion des Juifs décrétée

---

<sup>5</sup>Mechoula, Henri. *Le sang de l'autre: Indiens, juifs et morisques au temps de l'Inquisition*. Berg international. 2014.

<sup>6</sup>Revah, Israel Salvator. "Les marranes", *Revue des études juives*, cviii (1959-60)

<sup>7</sup>Prosperi, Adriano. *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011

par les Rois Catholiques, loin d'en finir avec la haine religieuse des Juifs, est le début de la haine raciale. Un historien américain comme Francisco Bethencourt, dans *Racisms From the cruzades to the tewentieth century*<sup>8</sup>, fait remonter l'apparition des catégories raciales au XVe siècle en Occident. Enfin, les travaux d'un comparatiste comme Jean Frédéric Schaub, qui ont le mérite de rassembler les diverses études critiques sur la race élaborées dans le monde, vont dans le même sens, et affirment l'existence d'un racisme ibérique antérieur à la Conquête. C'est l'association de la logique de la lignée, caractéristique du Moyen Age et de l'horreur de la tâche qui produit ce racisme. On peut regretter à ce sujet qu'en France et aussi en Amérique latine, personne n'ait pour le moment développé la ligne qui est celle de Claude Olivier Doron dans sa thèse sur l'homme altéré<sup>9</sup>. Ce foucauldien y parle de la formation discursive de la dégénération qui s'est mise en place progressivement en Occident. Cette culture de la dégénération est le contexte dans lequel la pureté de sang a pu se développer. Et c'est elle aussi qui sera en Amérique latine le substrat d'un gouvernement différent des hommes, en fonction de leur nature plus ou moins dégénérée. Quant à Max Hering Torres, il parle du racisme apparu à l'Âge Moderne. Si ce racisme-là n'est plus religieux, dans la mesure où il contredit l'universalisme propre à l'idéal religieux, il n'est pas non plus « scientifique ».

Quijano remarque que les premières personnes auxquelles ont été appliquées l'idée de couleur, alors que la race n'existait pas encore, sont les Noirs, pas les Indiens, à un moment où les Espagnols ne se percevaient pas encore comme Blancs. C'est un phénomène avéré et on voit bien là le décalage entre l'idée de couleur et celle de race.

Ce que ne dit pas Quijano, c'est qu'en Europe le phénomène de dévalorisation de la couleur noire et de valorisation du blanc est assez tardif. Selon Max Hering Torres<sup>10</sup>, pendant longtemps en Europe, la couleur blanche fut synonyme de faiblesse. Et c'est effectivement tardivement, avec la présence des esclaves noirs dans l'empire des Indes que la couleur noire devient synonyme de laideur sur le territoire.

## Race et esclavage(s)

Mais l'explication de ce qui a eu lieu en Abya Yala est-elle valable pour le monde entier ? Lorsqu'il affirme qu'avant l'Amérique, il n'y avait pas de racisme, Quijano n'omet-il pas un possible racisme, celui qui se produit en Afrique, entre Arabes négriers et populations africaines esclavagisées. Effectivement, comme le remarquent de nombreux auteurs tels Eric Williams<sup>11</sup>, l'esclavage ne fut pas le fruit du racisme, mais le contraire. Et c'est en Afrique que l'esclavage connut un développement important, bien avant la période de la traite américaine. On sait que dès le Haut Moyen âge, le monde musulman était devenu un grand importateur d'esclaves, mais l'Islam interdisant l'esclavage de croyants, et les esclaves blancs se convertissant en masse, les razzias dans la région sub-saharienne commencèrent. Dès le IX siècle, les négriers s'associèrent à certains chefs africains islamisés pour la traite.

Les Arabes, avant l'intensification de la traite, ne méprisaient pas les Noirs. Le premier muezzin de l'histoire était un esclave éthiopien affranchi, converti à l'Islam. Toynbee écrit dans sa *Study of history*<sup>12</sup> que les premiers Arabes se considéraient comme « basanés », un a priori de supériorité raciale étant lié à la couleur plus foncée (ce qui recoupe les propos de Max Hering Torres).

Cependant, dans la poésie des métis arabo-africains, très vite, apparaissent mépris et méfiance vis à vis des Noirs. Ce dégoût augmente en même temps que la traite, lorsque la zone sub-saharienne devient la principale pourvoyeuse d'esclaves de la partie orientale. Pour Tidiane Ndyaye<sup>13</sup>, qui expose son point de vue dans *Le génocide voilé*, l'essor de la traite, qui commença au VII siècle, fut inséparable de celui du racisme. Cette modification correspond à la période des grandes conquêtes arabes et à l'asservissement des peuples ; on trouve par exemple chez le penseur Ibn Khaldoun, au XIII siècle, une des premières théorisations de l'influence du climat sur les races, expliquant la soit disant « idiotie » des Noirs. Quant à Saïd Ben Ahmad Saïd, au XI siècle, il classait les peuples en sept familles correspondant aux sept climats, les climats chauds produisant la stupidité ( ce qui obligeait à passer très vite sur l'existence de déserts marocains, algériens...). Il n'est pas anodin de remarquer qu'avant le XII siècle, la malédiction de Cham, dont Walter Mignolo a analysé le rôle dans la genèse du racisme, ne reposait pas sur une notion de couleur (ce qu'oublie le sémioticien

<sup>8</sup>Bethencourt, Francisco. *Racisms From the cruzades to the tewentieth century*. Princenton.University Press. Princenton. 2013

<sup>9</sup>Doron, Claude Olivier. *L'homme altéré : races et dégénérescence (xvii<sup>e</sup>-xix<sup>e</sup> siècles)*. Paris, Champ Vallon, 2016.

<sup>10</sup>Herring Torres, Max. Color, purez y raza. : la calidad de los sujetos coloniales. In Heracclio Bonilla (Ed) . *La cuestión colonial*. Universidad nacional de Colombia ; Bogotá. 2011.

<sup>11</sup> Williams, Eric. *Capitalism and slavery*. Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press. 1944.

<sup>12</sup> Toynbee, Arnold. *A study of history* Oxford University Press. 1939.

<sup>13</sup> Ndyaye, Tiane. *Le génocide voilé*. Gallimard. Folio. 2008

argentin). C'est chez certains lettrés arabes que Cham allait devenir un Noir, et il est difficile de ne pas voir qu'il y avait là une construction à posteriori justifiant l'esclavage.

Le monde médiéval, chrétien ou musulman, était profondément marqué par la logique de la lignée, la généalogie. Le fait qu'à certaines époques, dans le monde musulman, il ait été interdit de désigner les Noirs par leur filiation laisse songeur. Il est également significatif que même convertis, les Noirs n'aient pas échappé à leur statut d'inférieurs, ce qui nous renvoie au premier racisme ibérique contre les convers juifs. Il semble, à en croire l'historien marocain Chouki El Hamel<sup>14</sup>, que

la couleur de peau aie joué un moindre rôle que l'ascendance rattachant ou non l'individu à une lignée arabe. Ce qui nous ramène finalement à l'expérience américaine, puisque race et couleur ne s'imposèrent qu'à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Peut-on pour autant parler d'un racisme anti-noir dans les pays arabes avant l'époque moderne ? Certes, il y a des points communs entre l'exploitation systématique des Indiens en Amérique latine et celle dont furent victimes les Noirs dans un monde arabe qui reposait largement sur l'esclavage et dont l'économie agraire s'est développée grâce aux populations esclavagisées. Mais, même si on ne souscrit plus au mythe d'un esclavage oriental plus familial, plus urbain, moins violent que l'esclavage liée à la traite occidentale, peut-on dire pour autant qu'il y eut un racisme arabe anti-noir ? Car l'indéniable diffusion de représentations et d'idées basées sur l'infériorisation ne suffit pas pour parler de racisme. Eduardo Restrepo, anthropologue colombien peut nous aider à ne pas confondre ces différentes formes, et à résister aux confusions ou affirmations hâtives. Il propose d'historiciser la race.

L'infériorisation des autres, la négation de leurs phénomènes obligatoirement liés à la race, ne présupposent pas nécessairement une taxonomie raciale, mais plutôt ce phénomène au demeurant fort étendu que l'anthropologie nomme ethnocentrisme. Il faut faire apparaître ce que Marisol de la Cadena a dénommé les antériorités de la race, c'est à dire, les processus de sédimentation de longue durée qui précèdent les conceptualisations de la race proprement dites. Les conceptualisations de la race n'apparaissent pas du jour au lendemain : « Dans le concept de race entrent en jeu des éléments divers, qui sont antérieurs à son émergence : ils se maintiennent et se transforment durant de longues périodes, changent de signification, interagissent en permanence avec les changements pour mieux s'adapter à des lieux et temporalités distinctes, et finissent par laisser un dépôt. Cependant, ces éléments ne peuvent pas être confondus avec les conceptualisations de race, même si, aujourd'hui, cela nous oblige à effectuer un intense travail intellectuel de lecture des archives pour qu'ils n'apparaissent pas comme tels. L'aborder suppose une stratégie que Foucault dénomme « événementialisation »<sup>15</sup>.

Ne peut-on pas penser que pour que le racisme moderne comme tel prenne naissance, il faut l'invention d'un statut intermédiaire entre celui de l'esclave et celui du libre. Statut qui a vu le jour en Amérique latine, lorsqu'il a été question de gouverner les populations indiennes. En effet, une fois passée la phase de razzias et d'esclavage de fait des débuts, les Indiens ont été reconnus comme des libres, mais des libres « incapaces relativos » comme l'étaient les femmes et les enfants. C'est peut-être dans ce décalage-là, au-delà de l'infériorisation, de la férocité et du mépris, que se situe le premier racisme moderne, pas dans l'exclusion, mais cet écart, toujours impossible à combler, et dans la politique d'acculturation et subjectivation sur un mode pastoral identifiée comme évangélisation, pour aller vite. Au-delà de l'exclusion apparente ( République d'Indiens versus République d'Espagnols ) apparaît une gouvernementalité moderne et ses différentes façons de traiter les populations, dont le racisme est un trait caractéristique, jusqu'à nos jours. La comparaison nous amène à affronter l'erreur qui consiste à réduire le racisme moderne à une figure de l'exclusion, et voir dans les racisé.e.s de simples déclinaisons de l'altérité.

<sup>14</sup>El Hammel, Chouki. *Le Maroc Noir une Histoire de l'Esclavage, de la Race et de l'Islam*. La Croisée des Chemins. 2019.

<sup>15</sup>Restrepo, Edgardo et Arias, Julio. *Historizando la raza. Propuestas conceptuales y metodológicas*. 47 CyEAño II. N° 3. Primer Semestre 2010. Traduction française : <https://uneboiteaoutils421009254.files.wordpress.com/2021/11/historiciserf.pdf>

# La rébellion catalane comme événement et la banqueroute de la gauche espagnoliste<sup>1</sup>

## Introduction

Le 1er octobre et le 3 octobre a eu lieu en Catalogne ce que le philosophe Alain Badiou appelle l'« événement », le marxiste Walter Benjamin, « le temps messianique », et les Indiens Quechuas d'Amérique latine, le « Pachacuti ». Tous ces concepts désignent l'irruption de quelque chose d'inattendu dans une situation de domination ou dans la reproduction de cette structure. La situation avait sa logique, la monotonie d'une reproduction sans surprise, et soudain, voilà que fait irruption un mouvement social que personne n'avait su prévoir. Il peut s'agir d'un soulèvement populaire, ou d'une réaction massive, totalement inconcevable jusque-là. De tels événements sont toujours éphémères, ils ne durent jamais. Seule peut les faire durer l'apparition d'une réponse politique, l'émergence d'une nouveauté dans le discours politique, qui rende compte de la nouvelle subjectivité et de la nouvelle vérité produites par l'événement. Pour cela, il est nécessaire de renouveler le discours politique de sorte qu'il intègre la nouvelle subjectivité apparue avec l'événement.

Prenons le *Caracazo* par exemple : ce fut un événement éphémère, un soulèvement populaire contre les mesures d'austérité mortifères prises en 1989. On aurait pu en rester là, à l'anecdotique, s'il n'y avait pas eu une réponse politique conforme à la subjectivité qui s'était exprimée à ce moment-là. Ce qui fait qu'il y a un avant et un après, car les gens ne se situent plus subjectivement à la même place. Quelque chose a lieu, qui amène les gens à rompre avec leur subjectivité antérieure et à ne plus revenir au point de départ. Par contre, si les événements n'entraînent pas une réponse politique, ils ne dépassent pas le stade de l'anecdotique, même si la subjectivité des gens s'est modifiée. Car quand on n'a pas un nouveau discours qui rende compte de la nouvelle vérité apparue avec l'événement, celle-ci s'évanouit, et ne laisse qu'une trace anecdotique dans l'histoire. L'événement prend vie si un mouvement politique articule dans un discours la nouvelle vérité et la nouvelle subjectivité. C'est ce que fit Hugo Chavez pour le *Caracazo*. La réponse politique à l'événement n'arrive pas nécessairement dans les jours ou les mois qui viennent. En général, le cycle politique inauguré par un événement ne trouve pas une réponse dans l'année qui suit. Cela peut prendre des années. Il a fallu neuf ans pour que Chavez arrive au pouvoir. Dans l'histoire latino-américaine récente, il y a eu d'autres événements du même ordre, la guerre de l'eau en Bolivie par exemple. La réponse, ce fut l'arrivée au pouvoir d'Evo Morales et du MAS. Dans le cas de l'Argentine, la réponse au « qu'ils partent tous » et à la crise bancaire fut le Kichnerisme. Dans le cas de l'Équateur, la chute du président Gutierrez et le soulèvement indien eurent pour aboutissement le Mouvement citoyen de Correa.

Les leaders de *Podemos* firent une lecture de ce type après le 15 mai. Ils se posèrent la question suivante : quelle réponse politique pouvons-nous apporter au 15 mai ? L'événement, le 15 mai, fut éphémère, comme n'importe quel autre événement mais il produisit un changement dans la subjectivité des gens qui y participèrent. Et *Podemos* apporta une réponse politique au mouvement, en produisant un nouveau discours politique qui en rendait compte, et qui attira des millions de gens touchés par ce qui se passait, des personnes dont la subjectivité était déjà ailleurs. Les leaders de *Podemos* surent leur parler mais aujourd'hui ce cycle-là est fini. En grande partie parce que les leaders ne surent pas être fidèles à l'événement et devinrent un autre parti du

---

<sup>1</sup>Traduction, par Claude Bourguignon Rougier, de « La rebelión catalana como acontecimiento y la bancarrota de la izquierda española » par Ramón Grosfoguel. *Historias globales del Sur*. 2018. <https://decolonial.wordpress.com/2019/10/12/la-rebelion-catalana-como-acontecimiento-y-la-bancarrota-de-la-izquierda-espanolista-por-ramon-grosfoguel-2-de-mayo-de-2018/>



régime. Au début, ils étaient un parti qui luttait contre le régime mais très vite, ils abandonnèrent ce discours, ils essayèrent de faire fonctionner le vieux modèle et de prendre la place qui avait été celle du PSOE dans le régime. De leur point de vue, on pouvait faire avec le PSOE espagnol ce qui s'était passé en Grèce avec le PASOK , détrôné par SYRIZA. Cette mutation, nécessaire pour entrer en lice avec le PSOE, les obligea à abandonner le discours politique qu'ils avaient construit autour de l'événement. C'était un discours très créatif, qui innovait vraiment, il avait fait naître de grands espoirs et remporté un énorme succès au début. Symptôme de leur trahison : ils laissèrent tout tomber, le discours sur les castes, sur la domination de l'Espagne par l'Allemagne, sur le fait qu'ils n'étaient ni de droite ni de gauche, enfin, tout ce qui avait articulé la nouvelle subjectivité apparue avec le 15 M. Ils renoncèrent à tout ça, ils le mirent de côté, et se lancèrent dans la *realpolitik*. Ils devinrent pragmatiques et voulurent trouver la façon de prendre la place du PSOE. Et ce fut la fin du cycle du 15 M. Tant que le discours de *Podemos* rendit compte de la nouvelle subjectivité liée à l'événement, ce cycle fut vivant, mais lorsque l'événement fut trahi, ce fut la fin.

## Conséquences des événements catalans

En ce qui concerne la Catalogne, la question qu'il faut se poser aujourd'hui est la suivante : quelle est la réponse politique au 1 octobre et au 3 octobre? Il faut absolument ouvrir ce débat. Quelque chose a eu lieu la-bas, quelque chose d'inattendu, étant donnée la logique de reproduction de la situation : un peuple prêt à défendre physiquement sa souveraineté, son droit à décider, son auto-détermination. Le 1 octobre, on a vu surgir ce peuple qui défendait les urnes et demandait au voisin d' à côté « et toi, tu vas voter quoi ? ». Ce n'était pas le choix qui importait, que l'on défendait mais le droit de la nation catalane à décider de son destin. Et il y a des milliers d'indépendantistes qui ont défendu ce droit de vote en s'engageant physiquement. Albano Dante Fachín es un cas de figure très intéressant qui apparaît dans l'événement. Sans être indépendantiste et, ce qui est cohérent, souverainiste. Pas à la façon de *Podemos*, car *Podemos* ne croit pas vraiment la souveraineté des peuples, ni à la pluri-nationalité des Indiens latino- américains qui implique un dialogue horizontal entre différentes nations. En fait, le concept de pluri-nationalité de *Podemos* est celui du multiculturalisme libéral anglo-saxon. En gros : je reconnais ton identité, je te donne quelques miettes du festin pour que tu ailles sauter et t'amuser dans tes fêtes folkloriques, mais tu ne touches pas aux rennes du pouvoir. En Espagne et en Catalogne, la souveraineté, c'est celle de l'état impérial-colonial espagnol, celui qui commande à Madrid. Le discours de *Podemos*, discours de la gauche espagnoliste, est basé sur les schémas impériaux-coloniaux qui sont ceux de de l'Espagne.

Oui, tu peux décider dans le cadre d'un referendum de quelle façon tu appartiens à cet état, mais c'est à Madrid qu'on détermine quelles sont les options, et l'option indépendantiste, faut pas rêver, elle ne figure même pas dans le panel. Mais c'est quoi alors ce droit à l'auto-détermination ? Avec une gauche espagnoliste qui te dicte les choix possibles ? Quelle farce ! Quelle belle reproduction d'un discours impérialiste-colonial par la gauche espagnoliste!

En Catalogne est né un nouveau sujet politique, les souverainistes catalans, qui ne sont pas des indépendantistes, et le nouveau discours politique devra rendre compte de ça, de cet événement car il y a désormais une nouvelle subjectivité, une nouvelle vérité. La subjectivité des gens a changé depuis le 30 septembre, on est désormais dans l'après 1 octobre.

Qu'est-ce que cela veut dire ?

Que la fable de l'Espagne pays démocratique, le mythe de la transition de 78, cette affirmation erronée de la fin du franquisme et de l'existence d'un régime démocratique complètement en rupture avec le passé franquiste, tout cela mais aussi l'idée de l'Europe comme axe des libertés et des droits de l'homme, et bien, c'est du passé. Plus personne ne croit à de telles fables après avoir vécu le 1 et le 3 octobre. Quant au conte de fées de l'Europe berceau des droits civils et des libertés, une Europe qui allait défendre les Catalans face à l'Espagne, eh bien , il a fini à la poubelle. Une nouvelle subjectivité existe désormais, critique du régime de 78, de l'Espagne et de l'Europe. Et ces gens ne sont pas tous indépendantistes. Il y a des indépendantistes qui pensaient que l'Europe les défendrait face à la répression du gouvernement espagnol, mais ça y est, ils n'y croient plus. On a changé de logiciel en Catalogne, et c'est très important un changement de cet ordre. Lors des élections catalanes de décembre, on m'a invité à participer à certains des événements officiels avec la CUP, et il m'a semblé que leurs discours ne prenaient pas en compte de ce qui s'était passé le 1 octobre. Ce que j'ai vu, c'est la répétition des mêmes vieux discours, comme si on en était encore aux élections de

l'autonomie en 2015. Et cela ne concerne pas seulement la CUP, tous les partis et toutes les forces politiques que j'ai observés répétaient les mêmes sempiternels vieux discours. Je n'ai pas entendu un seul discours à la hauteur de l'événement. Aune exception près : Albano Dante Fachín. Lui seul a repensé son discours à partir de ce qui s'était passé. Quand il parlait, il était en phase avec la sensibilité des Catalans, les gens l'ovationnaient, parce qu'il faisait vibrer l'événement d'une façon qui touchait tout le monde, qu'on soit ou non indépendantiste. Le fait est que les indépendantistes respectent profondément Albano Dante Fachín, ainsi que tous les Catalans qui ne sont pas indépendantistes mais qui ont sauté le pas en devenant souverainistes. Aujourd'hui, nous avons en Catalogne des fédéralistes, des républicains, des confédéralistes, et tous situent en dehors du modèle défini en 78. C'est quelque chose de très important : aujourd'hui, le discours de la gauche souverainiste doit prendre en compte cette réalité-là. Et quand je dis souverainiste, je ne parle pas seulement des indépendantistes. La gauche souverainiste catalane a désormais une responsabilité, produire un nouveau discours et une nouvelle conception de la souveraineté. Être souverainiste n'est pas la même chose qu'être indépendantiste. La souveraineté, c'est le droit d'un peuple de décider de son destin, ce qui peut donner lieu à des options très différentes : fédéralisme, confédéralisme, indépendance etc. Les types de statuts sont très divers. Et en ce sens, je crois qu'il y a en Catalogne le potentiel pour réaliser un front populaire uni, formé de souverainistes indépendantistes comme de souverainistes fédéralistes. Et je ne suis pas en train de parler de *Podemos*, parce que pour moi *Podemos*, c'est le viol du droit à l'auto-détermination, le contraire de la souveraineté des peuples. Les événements d'octobre l'ont amplement démontré. Non, je parle d'autre chose, de gens qui comme Albano Dante Fachín, ont quitté *Podemos*, ou de gens qui n'étaient pas à *Podemos*, mais qui ont fait le saut eux aussi, en devenant souverainiste. Je connais beaucoup de gens qui n'étaient pas indépendantistes y qui ont affronté la violence policière pour défendre le droit de vote dans un acte de désobéissance civile face à l'Espagne. Ils n'étaient pas indépendantistes mais après ce qu'ils avaient vécu, ils ne pouvaient plus croire à l'Espagne, ni à ses mythes. Ce sont des milliers de gens, qui n'avaient pas nécessairement un discours indépendantiste, plutôt souverainiste fédéraliste, et parfois même, qui n'avaient pas de discours du tout. Tous ces gens auraient respecté les résultats d'un referendum sur l'auto-détermination du peuple catalan, même si l'option indépendantiste l'avait emporté. Le referendum a lieu, le peuple catalan vote pour l'indépendance, et, ces gens, bien qu'ils ne soient pas indépendantistes, soutiennent la décision prise à la majorité par le peuple ; ils ne l'incriminent pas comme l'a fait *Podemos* qui n'accepte même pas l'idée de l'indépendance comme option dans un referendum. *Podemos* fixe déjà les options envisageables. Donc, je ne parle ni des Communs, ni de *Podemos*. Non, je parle d'un fédéralisme souverain consécutif. Prenons le cas de la Corse. A l'heure actuelle, on a une coalition de souverainistes indépendantistes et souverainistes autonomistes qui est en train de gagner les élections. Précisons, c'est important, qu'en France le terme autonomiste n'a pas le même sens qu'en Espagne. C'est ce que les Nations Unies reconnaissent sous l'appellation de république autonome, ou de république associée, pleinement souveraine. Le mouvement souverainiste (indépendantistes et autonomistes) corse a une plateforme de lutte, avec des demandes qui lui sont propres et il est en train de négocier avec l'état français. Si une démarche de cet ordre était possible en Catalogne, ce serait impressionnant car les souverainistes obtiendraient sans difficultés les deux tiers des votes. En effet, avec déjà cinquante pour cent des votes pour les indépendantistes, plus 15 à 20 pour cent de votes souverainistes, une telle plateforme interpellerait vraiment la nation catalane et les institutions internationales. Et en terme de légitimité, ce serait une bouffée d'air. Mais je ne vois pas encore d'initiative qui aille en ce sens. Il y a dans la gauche catalane, des gens qui voient cela, à titre personnel, mais il n'y a pas d'organisation prête à cette démarche. Albano Dante Fachín a essayé de rassembler les gens en ce sens, mais c'était prématuré par ce qu'il n'y avait pas encore le discours et il s'est fait rembarrer. Et qu'est-ce qu'il a fait ? Il a appelé à voter pour les partis indépendantistes alors qu'il n'était pas indépendantiste. Pourquoi ? Parce que, comme il l'a dit « la seule façon de garantir un processus constituant souverain, c'est de voter pour l'indépendance ». Voilà mon interprétation de ce qui s'est passé en Catalogne. Pour moi, c'est l'exemple parfait d'un pays où a eu lieu un événement et où la seule façon d'y être fidèle consistait à renouveler le discours politique de façon à prendre en compte les nouvelles subjectivités. Conséquences de ce qui s'est passé en Catalogne pour les nations sans état. Ce qui s'est passé en Catalogne donne une idée de la situation en Galice ou en Andalousie, des communautés dans lesquelles le mouvement indépendantiste recrute beaucoup moins et n'a pas la force nécessaire pour produire un phénomène de masse. Il faut revoir le concept de souveraineté, lui donner plus d'ampleur et y inclure des gens comme Albano Dante Fachín, là où ils existent, en Galice, au Pays basque, en Andalousie, des gens qui pourraient parfaitement rejoindre un processus de ce genre, mais il faut absolument pour cela organiser le mouvement avec des structures, que l'on ne puisse pas rattacher à une organisation donnée. Pour commencer, il faut créer de vastes plateformes qui puissent accueillir tous les types de souverainetés. Autre point important : le souverainisme ne peut plus se réduire à un discours culturaliste, point. Il doit évoluer vers une prise en compte des problèmes d'un peuple

donné, et la souveraineté, dans ce nouveau discours, ça veut dire aussi manger mieux. Se réunir autour d'une langue et d'une identité ne suffit pas, il faut aller plus loin. Pour que les peuples puissent s'identifier à ce discours, pour ce que ce soit un mouvement de souveraineté populaire, il faut articuler souveraineté et contrôle des ressources de la nation (qu'il s'agisse des ressources primaires, énergétiques, ou de ce qui a trait à l'autorité politique, ou encore des impôts, etc...). Il faut prendre en compte une foule d'aspects, de sorte que les gens comprennent que plus de souveraineté signifie amélioration de la qualité de vie. Un discours souverainiste qui en restera au niveau de la langue, de la culture de l'identité, ne touchera pas beaucoup de gens. Les gens ne voient pas trop à quoi ça rime de célébrer la langue ou la culture, par contre améliorer leur situation matérielle, pour eux, ça veut dire quelque chose. Voilà pourquoi il faut construire un discours souverainiste qui soit social, pas seulement identitaire. Et, attention, je ne suis pas en train de dire qu'il ne faut pas défendre l'identité, que c'est quelque chose dont on n'a pas à tenir compte. Je précise simplement qu'un tel discours doit inclure aussi des demandes sociales. Et dans le cadre d'un projet de gauche, parler d'une république anti-capitaliste ne suffit plus. C'est une république anti-capitaliste, anti-patriarcale, anti-coloniale, anti-raciste, anti-destruction de l'environnement qu'il nous faut construire. Il faut carrément décoloniser et envisager une république anti-systémique.

## Leçons du processus catalan

Je pense que toutes les nations sans état devraient ouvrir un débat sur ce que cela veut dire la « souveraineté populaire » après le 1 octobre et l'application de l'article 155. Désormais, toute stratégie souverainiste doit se centrer sur une lutte transversale et horizontale, qui réunisse les nations sans états. En Catalogne, on a vu que les Catalans, tout seuls ne pouvaient pas s'en sortir. Pour que des luttes de ce type puissent se développer, il faut une coordination des nations sans état, il faut qu'ils se mettent d'accord pour faire irruption, tous en même temps, sur la scène politique et qu'ils mettent au moins en place une solidarité plus efficace. Bon, il y a eu des manifestations de soutien mais, globalement, les Catalans sont restés seuls. On a bien vu que seuls ils ne pouvaient arriver à rien et c'est là une des leçons de ce qui s'est passé. Il faut s'y prendre autrement, en finir avec le folklore des sempiternelles tables rondes avec un Galicien, un Basque, un Andalou, et un Catalan ; ils parlent des événements dans leurs pays respectifs, ils fraternisent et quand la réunion est terminée, chacun part de son côté et plus rien jusqu'à la prochaine rencontre, qui sera tout aussi folklorique. Il faut tisser des liens, organiser un travail politique solidaire, car une telle dispersion n'est plus possible, elle ne peut rien donner. La preuve en est que malgré le puissant mouvement de masse qu'il y a eu en Catalogne, les Catalans n'ont rien pu faire parce qu'ils étaient seuls.

La deuxième leçon à tirer, c'est ce qu'on a déjà abordé avec la question du souverainisme et ce qu'on entend par ce terme. Il faut que le concept de souverainisme aille au delà de celui d'indépendantisme. C'est la seule façon de mobiliser de grandes forces populaires, sinon le souverainisme qui s'attaque à l'état impérial/colonial espagnol se divisera en deux courants, les indépendantistes et les autres. Et cette division profitera seulement à l'espagnolisme.

La troisième leçon renvoie à la stratégie : il est fondamental de sortir du piège que tend l'état espagnol lorsqu'il veut faire croire que la république catalane imposera le catalan et le catalanisme à tous les gens qui vivent en Catalogne. Qu'en fait, on va répéter, sur territoire plus petit, ce qui se fait sur le territoire espagnol, il faut absolument ne pas se tenir à cette place-là. Dire seulement : ben oui, normal, ici, la langue c'est le catalan, revient à fermer les portes, et à se mettre à dos les très nombreux catalans qui vivent ici depuis longtemps, ont des origines diverses (Espagnols émigrés, gitans, musulmans, africains), sont arrivés avec un autre vécu, et qui n'ont pas nécessairement la langue catalane pour langue maternelle, ni la culture catalane comme référent premier. Beaucoup de ces gens ont été séduits par *Ciudadanos* lors des élections de décembre 2017. Ils ont marché à leur discours de la peur : peur que l'on veuille gommer leur différence, peur d'une catalanité qui reprenait le modèle de l'état-nation. Bien que *Ciudadanos* soit un parti espagnoliste qui défend l'état nation impérial espagnol, il articule son discours contre le concept d'état-nation catalan et cela interpelle les populations catalanes d'origines diverses.

Tout cela nous oblige à imaginer un projet qui aille au delà de l'état-nation. C'est très problématique de prôner l'état-nation, car cela revient à reproduire mais avec d'autres personnes, l'oppression contre laquelle on luttait et qu'on subissait en tant que nation dominée. Il faudrait imaginer une république souveraine dans laquelle il y aurait une véritable diversité linguistique, où les communautés qui voudraient avoir plus de cours en espagnol, en ourdou (il y a des communautés pakistanaises en Catalogne) ou en rom, (il y a des gitans partout en Catalogne) seraient entendues. Cela ne veut pas dire que l'on n'apprendrait pas le catalan

dans les écoles ou qu'il n'y aurait pas de matières enseignées en catalan. Simplement qu'on ne répéterait pas le schéma autoritaire de l'état-nation. On ne souscrirait pas à son mythe d'une identité, d'une langue et d'une nation qui se recouvrent, la population devenant le miroir de l'identité de l'état. Cette fiction de la modernité occidentale ne correspond à rien de réel où que ce soit et elle a toujours posé plus de problèmes qu'elle n'a apporté de solutions.

Avec ce schéma, on uniformise tout et on annule les différences entre les cultures et la diversité des peuples qui vivent sur un même territoire, comme ce fut le cas dans la République française. La destruction des langues et des cultures à l'intérieur de la république française est un bon exemple des conséquences de l'état-nation. Si c'est ça qu'on veut faire aujourd'hui en Catalogne ou ailleurs, eh bien, autant fermer la boutique. Parce que ce n'est pas seulement ce qui s'est produit en France qu'on répéterait mais aussi ce qui a eu lieu en Espagne. Cela reviendrait à imposer à d'autres personnes ce que les Espagnols ont imposé aux Catalans ou à d'autres nationalités. D'où l'urgence de créer une forme d'autorité politique qui soit plurinationale, pas au sens que lui donne *Podemos*, plutôt celui que prend le terme pour les Indiens d'Amérique latine ou pour une confédération souveraine de peuples comme les Kurdes. Il nous faut un autre modèle d'autorité politique qui se désolidarise de l'état-nation. Ce n'est pas l'état que je remets en question mais sa forme moderne coloniale d'état-nation. Enfin, quatrième leçon qu'il nous faudra méditer, la question des alliances avec les gauches espagnolistes. Le comportement de *Izquierda Unida* et de *Podemos* pendant le processus catalan a été honteux. La démonstration de la banqueroute de leurs projets. Il faut renoncer à l'idée d'une gauche espagnoliste qui se montre solidaire des luttes de libération des nations sans état. Comme la gauche française pendant la guerre d'Algérie, la gauche espagnoliste est du côté de l'état impérial/colonial lorsqu'il est question de ses colonies ou de nations opprimées. *Podemos*, qui à l'origine était hostile au régime de 78, s'est comporté comme un parti institutionnel. Albano Dante Fachín a bien résumé la situation : « *Podemos* a vieilli en Catalogne ».

## La banqueroute de Unidos-Podemos

Récemment, *Podemos* a proposé son interprétation de la montée de la droite et de la désaffection d'une partie de leur public après ce qui s'est passé en Catalogne. L'analyse a de quoi sidérer et mérite qu'on s'y penche : en fait, ils rendent les Catalans responsables de leur malheur. D'après Pablo Iglesias, le discours de *Podemos* est le plus rationnel. Les indépendantistes, eux, tiennent un discours irrationnel car ils demandent des choses impossibles. Quant au PP, il est irrationnel parce qu'il tient un discours autoritaire et exacerbe le nationalisme espagnol en refusant la tenue d'un referendum légal. Pour Pablo Iglesias, le PP et les Catalans constituent deux exemples de ces « affects irrationnels » qui sont à la base du nationalisme. Et il se félicite d'être le seul à tenir un discours rationnel, en proposant la tenue d'un referendum légal. Mais pourquoi ça ne marche pas alors, ce qu'il propose ? Pourquoi les gens qui l'appuient sont-ils si peu nombreux ? On pourrait répondre : parce qu'il ne touche personne, parce qu'il ne fait vibrer personne, qu'il ne partage d'affects avec personne. Les nationalistes catalans ont une affectivité propre, comme le PP, et c'est pour cela que le discours d'Iglesias, « le meilleur de tous », à l'en croire, n'a pas marché. Parce qu'il ne touchait personne. Lorsqu'il tient ce raisonnement, Iglesias, en fait, essaie de camoufler ses propres défaillances politiques. Si le processus catalan a tellement éreinté *Podemos*, c'est parce qu'ils n'ont pas eu une position claire et conséquente. En d'autres termes, pourquoi se sont-ils retrouvés à cette place lors du processus ? Pourquoi la droite a-elle fini par occuper l'espace ? Pourquoi de nombreux catalans ont-ils sanctionné *Podemos* lors des élections à la Generalitat en cessant de voter pour eux ? Parce que *Podemos* s'est aligné sur les positions droitières de l'état espagnoliste en s'opposant aussi au mouvement populaire pour le référendum en Catalogne. Ils ont été en phase avec Rajoy, car ils n'ont pas arrêté de dire que le referendum était illégal, qu'il ne fallait pas y participer, qu'il ne fallait pas le reconnaître et ils ont appelé à le boycotter. En prenant ce parti, ils se plaçaient du côté de l'état impérial /colonial espagnol. Pendant toute la période du referendum, Pablo Iglesias a rabâché : « Si j'étais catalan, je ne voterais pas pour ce referendum ». Mais tu n'es pas catalan justement ! Alors, tais-toi ! Et laisse les Catalans décider de ce qui les regarde ! « Oui, mais moi, je ne suis pas indépendantiste », objectes-tu ? Mais tu n'as pas besoin de l'être pour respecter un acte de désobéissance civile, le premier acte de désobéissance massif à remettre en question le régime de 78 avec le droit d'auto-détermination du peuple catalan ! Au lieu de soutenir le referendum, comme tout parti de gauche qui se respecte, de l'appuyer, de participer, au besoin, ainsi que le suggérait Boaventura de Sousa Santos, en tant que simples observateurs internationaux qui dénoncent la répression exercée par l'état, *Podemos* a pris parti pour l'état espagnol. Et cela a eu un coût politique, un coût énorme, pas seulement la perte d'une partie de l'électorat catalan. Les Basques, les Galiciens, les citoyens qui voyaient ce qui se passait se sont dit que ces gens qui avant, en avaient plein la bouche et demandaient la fin du régime de 78, à la première occasion, ont fait tom-

ber le masque et montré ce qu'ils étaient : un parti institutionnel. D'autre part, quand *Podemos* s'opposait au referendum qui était un acte de désobéissance civique en proposant à la place la tenue d'un referendum légal, il ne précisait pas sur quelles forces on pourrait compter au Congrès pour arriver à faire passer le projet, ni comment on pouvait le rendre compatible avec la constitution. En effet, en vertu de la constitution espagnole, pour qu'un referendum puisse se tenir, il faut que votent tous les Espagnols. C'est un peu comme organiser un referendum en Écosse et permettre aux Anglais de voter. En fait, pour faire ce que propose Iglesias, il faudrait d'abord réviser la constitution espagnole, afin d'organiser un referendum d'auto-détermination conforme à la loi internationale, dans lequel seule la nation opprimée et ses résidents auraient le droit de voter. L'ambiguïté du discours de *Podemos*, et son positionnement aux côtés de l'état espagnol avec le PP et le PSOE et *Ciudadanos*, a fait d'eux un soutien du régime. Et ça a donné quoi ? Beaucoup de membres des nations sans état ont cessé de croire au projet de *Podemos* Et beaucoup de ressortissants de l'état espagnol les ont trouvé inconséquents : si tu appuies l'état espagnol, après, ne viens pas te plaindre parce que le PP et *Ciudadanos* ont profité de la situation. Tu le reproduis ce discours impérial-colonial, tu y participes et tu en es complice. En d'autres termes, comme le disait le célèbre fasciste français Jean-Marie Le Pen : « Votez pour l'original, pas pour la copie ! ». En effet, pourquoi voter pour la photocopie, pour les imitateurs ? Comme dirait Le Pen, votez pour l'original, PP ou *Ciudadanos*, *Podemos* n'est qu'une pâle photocopie. Si ta place dans le champ politique c'est le régime de 78, ne te plains pas parce que tu as perdu la bataille, car sur ce terrain le discours de gauche ne marche pas. Si ton discours est en fait un discours de droite, ne pleurniche pas parce que la droite l'emporte à ta place. Les nations sans état ne croient plus à ton projet, surtout les Catalans, qui t'ont si durement sanctionné lors des élections de décembre 2017. Le nationalisme espagnol auquel *Podemos* se rallie est incapable de voir ce qu'il est, un nationalisme. Si tu vis un privilège, si tu parles depuis un non lieu, à partir d'une situation où personne ne réprime ta langue, ta culture, si tu n'es pas victime d'une inégalité structurelle quant à ton pouvoir, que tu n'as pas besoin de défendre ton identité, c'est que tu as le pouvoir. Alors, parce que tu n'as pas besoin de faire cela, tu te dis que ça n'existe pas le nationalisme espagnoliste. Mais il suffit d'une crise comme ce fut le cas avec la rébellion catalane, et soudain, les drapeaux espagnols sortent comme des champignons. Jusque là, ils restaient dans les armoires, parce qu'il n'y avait rien à défendre.

Ces gens parlent à partir d'un non lieu, d'un universalisme abstrait, comme si les autres étaient des particularistes, et que seul leur discours était universel. Que cette position soit celle de la droite, quoi de plus naturel ? Mais que des gens de gauche comme ceux de *Podemos* l'adoptent, c'est une honte. Ils se placent au niveau zéro d'un discours qui prétend ne pas être situé mais qui l'est en fait profondément, le discours oppresseur d'une nation espagnoliste. Ils ne voient pas qu'ils contribuent à la répression, au niveau national comme au niveau racial. Ils n'en sont pas du tout conscients. C'est ça la réalité, un espagnolisme aveugle à ce qu'il est, un nationalisme qui se cache sous un manteau de neutralité et d'universalité ; mais derrière tout ça, il y a le privilège de ceux qui ont le pouvoir. Quand tu as une position privilégiée, tu n'as pas besoin de défendre ton identité. A quoi bon ? C'est toi qui domines. Celui qui se bat pour son identité, c'est celui qui est opprimé, celui qui est en bas. Et celui qui est en haut peut déconstruire autant qu'il veut. Il est tranquille, au pouvoir, et personne ne remet en question sa langue, sa culture, son identité, sa souveraineté, sa domination. Et ceux de *Podemos* viennent la bouche en cœur te dire que ce n'est pas leur faute, qu'ils ne sont pas nationalistes. Alors qu'ils sont les pires des nationalistes, ceux qui ignorent l'être. Des chauvinistes impérialistes qui s'ignorent, voilà ce qu'ils sont.