



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

MARIANA DE MATOS MOREIRA BARBOSA

**O PERIFÉRICO É UM CENTRO: a contribuição da poesia negra para a
perspectiva decolonial**

Recife
2020

MARIANA DE MATOS MOREIRA BARBOSA

**O PERIFÉRICO É UM CENTRO: a contribuição da poesia negra para a
perspectiva decolonial**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestra em Letras.

Área de concentração: Teoria da Literatura

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Brenda Carlos de Andrade.

Recife

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira – CRB-4/2223

B238p Barbosa, Mariana de Matos Moreira
O periférico é um centro: a contribuição da poesia negra para a perspectiva decolonial / Mariana de Matos Moreira Barbosa. – Recife, 2020. 109p.

Orientadora: Brenda Carlos de Andrade.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2020.

Inclui referências e anexos.

1. Cadernos negros. 2. Poesia negra. 3. Decolonialidade. 4. Alteridade. I. Andrade, Brenda Carlos de (Orientadora). II. Título.

809 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2021-120)

MARIANA DE MATOS MOREIRA BARBOSA

**O PERIFÉRICO É UM CENTRO: a contribuição da poesia negra para a
perspectiva decolonial**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestra em Letras.

Aprovada em: 10/09/2020.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Brenda Carlos de Andrade (Orientador)
Universidade Federal Rural de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Thays Keylla de Albuquerque (Examinadora Externa)
Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Dr. Amarino Oliveira de Queiroz (Examinador Externo)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

AGRADECIMENTOS

A pressa é inimiga da gratidão

Agradeço a constelação negra que me guia. Agradeço minha mãe Iracy e meu pai Marcus por minha formação ética, por incentivar o pensar sensível, por serem meu porto pra que eu possa caminhar longe com coragem e sobretudo pela vida. Agradeço minha irmã Gabriela por estar sempre do meu lado apoiando meus sonhos e pela vida da minha sobrinha Aurora, inspiração para pensar futuros. Ana, pelas partilhas e pela aprendizagem; Paula, pela força cotidiana em meus propósitos e me acompanhar nos caminhos; Rose pelo amparo nos desafios estéticos e políticos; Fabiana, Nice e João, por apontarem a UFPE como lugar possível; Samuel pelo indescritível cuidado e zelo; Joana por ser sempre minha casa em Recife; Ste e Mirele, pela saúde no ambiente acadêmico; Thays pela disposição a olhar sempre com cuidado para as palavras. Agradeço a existência do Cuti e toda generosidade ao acolher minha pesquisa, e em extensão, saúdo a força da poesia negra, como fonte inesgotável de luta e vida. Agradeço Beatriz e Lélia por suas invenções e pensamentos que tanto me inspiram. Agradeço meus ancestrais pela confiança em me fazer encarar nossas sensibilidades históricas. Visitar a força que me impulsionou na condução deste trabalho é inevitavelmente transitar entre o visível e o invisível. Agradeço meu Ori e Orixás que me cuidam, acompanham e sustentam. Saúdo nestas páginas ainda, toda crise, dúvida, crítica e contribuições que amparam nossas pesquisas e nossos desejos de transformação. Saúdo com este trabalho, todas as pessoas que usam a vida para produzir justiça, para que todos tenham direito pleno à vida.

Axé.

Eu quero incendiar esta configuração de mundo.¹

¹ Verso retirado do poema “eu quero”, pertencente à autora e ainda inédito.

RESUMO

Este trabalho consiste no estudo da produção poética de Jamu Minka, Éle Semog, Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa e Cuti publicados nas edições dos Cadernos Negros (Vol. 1, 15, 19 e 31), entre 1978 e 2008. A investigação busca analisar a contribuição desses poemas para a perspectiva decolonial. Para tanto, recorreremos à abordagem da literatura afro-brasileira como espaço de enunciação de resistência, proposta por Eduardo de Assis Duarte (2011), e luta pelo direito à vida. Também adotamos uma perspectiva crítica, onde situamos as contradições do Giro Decolonial, enquanto conceito proposto pelo grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) no que tange a pormenorização do Brasil e suas particularidades históricas, como território fundamental de enunciação nesta discussão, apoiando-nos no pensamento de Joaze Bernardino-Costa (2019), entre outros pensadores. A poesia afro-brasileira nos inspira a pensar como a transcendência do eurocentrismo e etnocentrismo e revisão das demais práticas de dominação sustentadas pela colonialidade, através da reconfiguração de identidades e imaginários pode ser interpretada como resposta epistêmica ao sugerir interferências nos modos de organização social. Assim, a produção poética nos oferece a possibilidade de observar o pensamento decolonial enquanto luta, evocando mudança política e social e evidenciando a necessidade da coexistência entre formas de vida e outras configurações de mundo.

Palavras-chave: Cadernos negros; Poesia negra; Decolonialidade; Alteridade.

ABSTRACT

This work consists in the study of the poetic production of Jamu Minka, Éle Semog, Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa and Cuti published in the issues of *Cadernos Negros* (Vol. 1, 15, 19 and 31) between 1978 and 2008. The research seeks to analyze the contribution of these poems to the decolonial perspective. To do so, we resort to the approach of Afro-Brazilian literature as a space of enunciation of resistance, proposed by Eduardo de Assis Duarte (2011), and struggle for the right to life. We also adopt a critical perspective, where we situate the contradictions of the Decolonial Turn, as a concept proposed by the Modernity/Coloniality (M/C) group in terms of Brazil's position and its historical particularities, as a fundamental territory of enunciation in this discussion, relying on the thought of Joaze Bernardino-Costa (2019), among other thinkers. Afro-Brazilian poetry inspires us to think about how the transcendence of Eurocentrism and ethnocentrism and the revision of other practices of domination sustained by coloniality, through the reconfiguration of identities and imaginaries, can be interpreted as an epistemic response by suggesting interferences in the modes of social organization. Thus, the poetic production offers us the possibility of observing decolonial thinking as a struggle, evoking political and social change and evidencing the need for coexistence between ways of life and other configurations of the world.

Keywords: Black notebooks; Black poetry; Decoloniality; Alterity.

SUMÁRIO

1	+++ INTRODUÇÃO.....	9
2	+++ COLONIALIDADE COMO LENTE.....	15
2.1	COLONIALIDADE-MODERNIDADE.....	15
2.2	RIZOMA COLONIAL.....	19
2.3	INVENÇÃO DA DIFERENÇA, DELÍRIO DA RAÇA.....	22
2.4	UNIVERSALIDADE, SUPREMACIA, HEGEMONIA.....	26
2.5	NOSSA HISTÓRIA É UMA FICÇÃO.....	27
3	+++ DECOLONIALIDADE COMO PERSPECTIVA.....	32
3.1	DECOLONIALIDADE.....	32
3.2	A REVISÃO COMO PRINCÍPIO.....	35
3.2.1	<i>Giro decolonial</i>.....	36
3.2.2	<i>Geopolítica do conhecimento</i>.....	36
3.2.3	<i>Pensamento de fronteira</i>.....	37
3.2.4	<i>Razão do outro</i>.....	39
3.2.5	<i>Transmodernidade</i>.....	39
3.3	NOTA AO DECOLONIAL HEGEMÔNICO.....	40
4	+++ POESIA COMO CHAVE DE LEITURA.....	49
4.1	LITERATURA COMO LEITURA DE MUNDO.....	49
4.2	A SITUAÇÃO DA LITERATURA NO CONTEXTO BRASILEIRO.....	53
4.3	LITERATURA AFRO-BRASILEIRA E OS CADERNOS NEGROS.....	58
5	+++ CONSIDERAÇÕES À LUZ DA POESIA.....	61
5.1	POEMAS EM PERSPECTIVA.....	61
5.1.1	<i>Pensamento de fronteira</i>.....	62
5.1.2	<i>Razão do outro</i>.....	72
5.1.3	<i>Transmodernidade</i>.....	78
6	+++ RASTROS.....	88
	REFERÊNCIAS.....	90
	ANEXO A – CADERNOS NEGROS V. 1, 1978.....	96
	ANEXO B – CADERNOS NEGROS V. 15, 1992.....	101
	ANEXO C - CADERNOS NEGROS MELHORES POEMAS, 1998.....	105
	ANEXO D - CADERNOS NEGROS V. 25, 2002.....	108
	ANEXO E - CADERNOS NEGROS V. 31, 2008.....	109

1 +++ INTRODUÇÃO

A magnitude da colonização junto com sua derivada colonialidade produzem lógicas econômicas e cognitivas, além de noções binárias e cartesianas do ser. Elas se relacionam com a natureza, com o tempo e com o espaço, objetivando explorar, expropriar e exterminar populações situadas nas fronteiras da humanidade.

Embora estejamos percorrendo, ao longo deste trabalho, um caminho extenso que evidencia a articulação desses mecanismos, o recorte escolhido foi em direção às relações estruturadas a partir do racismo, enquanto criação da modernidade/colonialidade e seu efeito no campo literário, assim como em toda a cadeia produtiva da Literatura Brasileira. O direcionamento esteve, sobretudo, na observação e na análise de poemas que se configuram como insurgências e contra-narrativas que reivindicam outras formas de estar no mundo.

Assim, o presente estudo objetivou analisar a poesia negra brasileira como resposta epistêmica ao projeto eurocêntrico colonial. Para tanto, foram destacadas as contribuições da produção dos poetas Jamu Minka, Cuti, Márcio Barbosa, Éle Semog, Conceição Evaristo e Esmeralda Ribeiro publicadas nos Cadernos Negros, em relação ao “giro decolonial”. Tal conceito foi elaborado e sistematizado pelo grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) e dinamizado por demais pensadores do Sul Global, a partir da condição de vida e pensamento de populações desumanizadas ao longo dos tempos.

Este trabalho nasceu das minhas inquietações como poeta e artista transdisciplinar e se fundou a partir do percurso entre projetos políticos de dominação, lutas históricas de emancipação e eventos de resistência, colonização do saber, epistemicídio, epistemologias desobedientes, aculturação, cosmogonias plurais, atualização e reprodução de mecanismos genocidas de manutenção de poder e valorização do “bem viver”. Este último é um conceito difundido pelo economista equatoriano Alberto Acosta (2016), inspirado na filosofia indígena, que reivindica um modelo de sociedade com base comunitária.

Pretendeu-se revisar a relação interdisciplinar dos meios de controle e dominação, típicos da modernidade/colonialidade, e as práticas literárias como ferramenta de legitimação dessas dinâmicas, partindo do princípio de que essas práticas sentenciam a posição e o direito de locução entre sujeitos, através de uma versão única que baliza e legitima opressões praticadas ainda hoje na sociedade

brasileira. A Modernidade e a Colonialidade, inseparáveis e encobertas sob a retórica do progresso, impõem o pensamento único. Elas criam uma assimetria entre poucos sujeitos legítimos e a constante negação ao pensamento e à construção de outras formas de vida, reduzindo a existência de muitos à condição de explorados e sem valor.

Através de uma perspectiva decolonial, foram abordados aspectos históricos, sociais e políticos, estabelecendo uma análise crítica das relações entre representação, invenção da diferença, construção de imaginário e discurso hegemônico. A referida abordagem se pauta, portanto, nos plurais movimentos, nas lutas de resistência e nos mecanismos de sobrevivência de povos subjugados, explorados e desumanizados historicamente.

Ao figurar a realidade, o discurso literário potencializa a leitura das dinâmicas operadas em sociedade, podendo legitimar processos de exclusão e assentar assimetrias ou, finalmente, registrar múltiplas existências, amplificar vozes historicamente esquecidas pelo discurso hegemônico. Ademais, vemos a possibilidade de compreender como o acolhimento desses discursos e saberes pode contribuir para o fundamento decolonial e, sobretudo, para o exercício da alteridade, tão urgente em nosso tempo.

A representação do sujeito negro na literatura brasileira é marcada por uma visão depreciativa, elaborada por uma perspectiva eurocêntrica e etnocêntrica, assim como o processo de construção social, ao longo dos séculos XIX e XX. Através da aculturação e da supressão de sua identidade, sujeitos negros foram sub-representados como objeto em uma visão que reduz a complexidade de suas existências, através de representações e estereótipos negativos e simplórios.

A historiografia literária brasileira está atravessada por vetores escravistas. A partir do momento em que os sujeitos negros começam a se representar através de suas produções literárias, é que podemos observar dentro da mesma, o registro de sua existência plural e de suas contribuições culturais e históricas de forma significativa e íntegra.

Embora a ausência e a dificuldade da inserção da literatura dos povos negros da diáspora no cânone literário sejam perceptíveis, precisamos atentar para o fato de que a sua literatura não se inicia após a travessia forçada para este novo território. Anterior à construção do “novo mundo”, a história negra como um todo, além das manifestações escritas, é “uma reelaboração política do passado a partir

da inteligência presente da vida social” (SODRÉ, 1999, 211). Logo, os saberes negros – juntamente com suas formas de se organizar e de se expressar –, têm historicamente ancoragem em atividades ligadas à oralidade. Sua engrenagem discursiva se configurou e se dinamizou a partir de atividades como o canto, a música e a dança. Portanto, anterior à perspectiva etnocêntrica da escrita como principal ferramenta de registro e ordenação do mundo, dentro de um sistema hierárquico de conhecimento, a população negra partilhava sabedoria dentro de sua dinâmica cotidiana e modos de registros hieróglifos.

Alcoff (2017), ao realizar um estudo sobre a epistemologia da colonialidade de Mignolo, chama a atenção para o fato de que o teórico defende que, para que a literatura se constitua como um campo de conhecimento, é necessário pontuar a diferença entre o canônico que se lê (como membro de uma cultura ou interessado nela) e o campo de conhecimento que se constrói e se transmite (como prática). Como diz o autor, trata-se, portanto, de executar a distinção entre autocompreensão (hermenêutica) e conhecimento (epistemologia). Discutir as dinâmicas relativas tanto à escrita da ‘história’ quanto à construção do cânone, enfatizar as balizas feitas entre áreas do conhecimento – exclusivamente para a manutenção de supremacias no contexto sociopolítico brasileiro –, e entender que as motivações que permeiam essas questões não são estritamente literárias foram algumas das abordagens que nortearam este estudo.

Fazer leitura crítica da versão única da história, transcender a visão eurocêntrica e etnocêntrica, insistir pelo caminho da alteridade no campo do saber e fazer revisão do clássico são algumas das estratégias próprias do pensamento decolonial, que trouxemos nesta pesquisa como chave para se pensar criticamente as hegemonias. Tensionar a versão oficial da história significa abordar a história a partir de outras narrativas. Decolonizar o cânone significa superar o cânone. Superar o cânone significa assegurar a inserção de novas vozes no campo literário e garantir que os sujeitos historicamente subalternizados possam produzir suas próprias narrativas e representações.

Como veremos ao longo deste estudo, as estratégias de manutenção do poder são interdisciplinares ao transitarem entre campos do conhecimento. Uma perspectiva decolonial propõe, portanto, que façamos uma análise crítica que evidencie as fragilidades que sustentam a versão única da história, a invenção das tradições e a noção de valor e de verdade, para construirmos, enfim, uma produção

de conhecimento que não só não subjuguje sujeitos, mas também que acolha outras vozes narrativas e, sobretudo, respeite e valorize as diferenças.

O reflexo dos fluxos históricos e dos processos políticos ocorridos há pelo menos quinhentos anos no Brasil formou a condição social e econômica atual, em todos os níveis. Sob a retórica do progresso, atrelada à noção de modernidade, entendemos a matriz eurocêntrica como um sistema que criou condições, valores e noções ainda vigentes. Ela possui o objetivo de hierarquizar e subalternizar sujeitos, através de classificações e instrumentos de organização social, de práticas políticas, de controle de produção material e intelectual e da criação de imaginário, transformando-os em ponto de partida para leitura do mundo como garantia de seu poder hegemônico dominante.

Em 1978, é fundada no Brasil a publicação coletiva e anual, organizada a partir de 1983 pelo Quilomboje, chamada Cadernos Negros. O grupo paulista, fundado por Cuti, Clóvis Maciel, Cunha, Esmeralda Ribeiro, Francisco Mesquita, Jamu Minka, José Alberto, Márcio Barbosa, Miriam Alves, Oubi Inaê Kibuko, Regina Helena e Tietra, tinha o objetivo de promover a difusão de conhecimento e oportunizar que escritores e escritoras negras pudessem se representar através de sua própria perspectiva.

Segundo Figueiredo (2009), os Cadernos Negros realizam a mudança da literatura, uma vez que cumprem o papel de divulgar as vozes negras silenciadas pelo cânone. Nascidos em plena ditadura militar, ainda hoje os Cadernos Negros reúnem a escrita afro-brasileira² e se consolidam como um espaço para o escritor negro ser sujeito e protagonista de sua existência, registrar sua singularidade e subjetividade, historicamente negadas. Determinante para a representação de sua identidade, nos Cadernos Negros é possível perceber o sujeito negro em seu contexto histórico e sociocultural.

A iniciativa, que representa um marco dentro da historiografia literária brasileira, ainda hoje se configura como uma frente importante diante do mercado editorial, pois preenche com o fluxo das poéticas negras as lacunas dessas históricas ausências ao oportunizar a fruição de narrativas negras, diante do contexto complexo de sub-representação e desumanização. O que é empreendida

² Embora a terminologia “Literatura Afro-Brasileira” possa remeter a um conceito abrangente, aqui neste estudo, identificamos como tal apenas a produção de escritores negros brasileiros.

aqui é a consolidação da poesia como resposta ao epistemicídio promovido pela colonialidade.

Embora não tenha utilizado a terminologia em evidência hoje em torno da discussão da decolonialidade, a tradição do pensamento negro é permeada por conceitos que elucidam a discussão. Podemos perceber na produção poética de afro-brasileiros, como Solano Trindade, Cuti e Esmeralda Ribeiro, elementos que podem ser interpretados como contribuições para se pensar a decolonialidade. Essa característica política da Literatura Afro-brasileira, sobretudo em temas como identidade e memória dos povos negros e as relações de poder em dinâmicas sociais, especificamente, dentro dos Cadernos Negros, leva-nos a querer compreender como os poemas publicados nas edições de 1978 até 2018 elucidam aspectos do que chamamos por decolonização do ser, do saber e do poder.

Esta inter-relação entre sub-representação e emancipação foi um dos pontos que identificamos dentro do recorte literário em análise, relacionando a locução poética e política, evidente nas publicações. Demonstramos as contribuições das obras dos poetas em questão, sobretudo a importância coletiva, para uma construção social sustentada por bases comunitárias, como pilar decolonial.

Desse modo, este estudo objetivou contribuir tanto para a análise da importância dos Cadernos Negros para a historiografia literária brasileira, quanto colaborar para possíveis desdobramentos dos estudos “pós-coloniais”, em relação à contribuição da tradição do pensamento negro brasileiro. A análise proposta nesta pesquisa se sustentou na relação entre poesia, representação e sociedade, por considerarmos essa tríade essencial na análise do corpo de pesquisa.

A investigação se estruturou a partir de quatro capítulos. No primeiro, “+++ colonialidade como lente”, apresentamos como rizoma colonial os conceitos de colonialidade do ser, do saber e do poder. Também estabelecemos um percurso crítico entre invenção da diferença, construção de imaginário e sub-representação, enquanto narrativa que revela os eixos centrais dentro da discussão em torno do conceito de colonialidade-modernidade.

No segundo capítulo, “+++ decolonialidade como perspectiva”, abordamos a revisão de estigmas, as noções e os valores estruturantes da colonialidade, que constituem o *giro decolonial*, além de apresentar epistemologias, contribuições e movimentos de pensadores não acadêmicos como processo restaurativo da experiência de sujeitos subalternizados historicamente.

No terceiro capítulo, “+++ poesia como chave de leitura”, apresentamos a literatura e seu potencial de organização das relações humanas, a situação literária no Brasil no presente momento, assim como a contribuição das narrativas negras para se pensar a nossa sociedade.

No quarto e último capítulo, “+++ considerações à luz da poesia”, demonstramos, através das análises, poemas que se caracterizam como contribuições à discussão decolonial, partindo do princípio que estas locuções historicamente esquecidas são fundamentais para o exercício da alteridade.

Determinante para a revisão de valores, exclusões históricas, reconstrução da identidade, podemos perceber que os poemas de Jamu Minka, Cuti, Conceição Evaristo, Márcio Barbosa, Éle Semog e Esmeralda Ribeiro, postos em relevo e lidos ao longo desta escrita, representam um marco dentro da historiografia literária brasileira, pois, diante do contexto complexo de sub-representação e desumanização históricas, essas narrativas poéticas se configuram como resposta ao epistemicídio promovido pela colonialidade e, portanto, contribuem para o *giro decolonial*. Ademais, como caráter complementar, apresentamos uma seção de anexos, a fim de oferecer novas leituras e inspirações para futuras pesquisas.

2 +++ COLONIALIDADE COMO LENTE

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente. Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais é uma civilização moribunda. A verdade é que a civilização dita <<europeia>>, a civilização <<ocidental>>, tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial; que, essa Europa acusada no tribunal da <<razão>> como no tribunal da <<consciência>>, se vê impotente para se justificar; e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quando menos susceptível de ludibriar. A Europa é indefensável.

Aimé Césaire – Discurso sobre o colonialismo³

2.1 COLONIALIDADE-MODERNIDADE

Quando nascemos, chegamos a um mundo moldado pelos paradigmas de um tempo. Os negros brasileiros narramos a partir de um território “descoberto” por uma missão civilizatória, que sustenta sua história a partir da importação de uma noção de desenvolvimento que tem como condição o massacre de povos originários e negros. O Brasil, assim como outros países ancorados em sistemas regidos pela exploração, sustenta ainda hoje o capitalismo e o liberalismo, a partir da manutenção e da naturalização das desigualdades. Nossos processos formativos, neste contexto, podem ser lidos como formas de aprender a se encaixar em estruturas exploratórias, que mantêm visões fixas de mundo, ou resistir sem acesso às condições básicas de existência.

Considerar as práticas de dominação como condição irremediável e forma única de viver a vida na atualidade é fruto de um projeto que fixa, em um passado histórico, dinâmicas que se atualizam no presente. Isso é resultado de uma visão que, embora se pretenda verdade, deve ser constantemente revisitada, como garantia de uma experiência bilíngue de vida, ao gerar fissuras entre a língua do sistema de dominação e o léxico da esperança. Mesmo que a articulação em torno dessas discussões – ditas por alguns como superadas e hipoteticamente localizadas no passado – tenha sido parcialmente abafada, a revisão e o questionamento do entendimento no tocante à colonialidade, assim como o questionamento e a

³ CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

expansão do entendimento, relacionados aos estudos subalternos, pós-coloniais e decoloniais, têm sido fundamentais para se pensar o presente.

Entrar em contato com as contradições que coexistem dentro de um projeto decolonial é a princípio gerar percepção de como os mecanismos de captura, próprios da cognição colonial, podem estar mais assimilados do que imaginamos, quando concentramos energia e esforço crítico nas estruturas de colonialidade do poder e do saber. O alerta para o perigo de assimilação inconsciente dessas dinâmicas colonialistas permeia a obra de pensadores como Franz Fanon e Lélia Gonzalez, ao longo da história.

A revisão crítica e a discussão em torno da colonialidade são frutíferas, pois evidenciam a transcendência do colonialismo histórico, localizado propriamente na colonização de povos e territórios na América. Elas alocam essas relações pós-independência dos países colonizados, demarcando, assim, a colonialidade como um legado da colonização, mesmo diante do fim do período histórico formal e dos processos de independência econômica e política.

Como forma de evidenciar a modernidade como processo definidor da experiência colonial, o termo colonialidade busca demonstrar a continuidade dos mecanismos coloniais de dominação e atrelar o processo de colonização das Américas à constituição da economia capitalista. A partir do paradigma da modernidade-colonialidade, entendemos a articulação entre colonialidade do poder, do saber e do ser como perspectivas que constituem o chamado sistema mundo/capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2019) que, além de produzir diferença através da invenção da categoria raça, constrói uma hierarquização, polarizando o mundo entre dominantes e dominados, sendo a gênese de grandes processos de exclusão e conflito, desde a colonização até hoje.

A crítica ao eurocentrismo no campo do conhecimento ganha projeção mais recente no projeto do grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade, embora o grupo de Estudos Subalternos, formado em 1992, tenha iniciado uma tentativa de debate interdisciplinar acerca da historiografia e das perspectivas subalternas latino-americanas.

Segundo Grosfoguel (2008), devido a divergências teóricas em função da reivindicação de maior radicalidade da crítica antieurocêntrica e desejo de ruptura com a locução epistêmica ocidental, o grupo se separa, dando origem ao projeto Modernidade/Colonialidade, em 1998. O novo grupo, com caráter transdisciplinar,

formou-se a partir de diálogos e publicações de pensadores de países predominantemente da América Latina, que contribuem com diálogos e atividades acadêmicas. Entre eles, encontram-se o filósofo argentino Enrique Dussel, o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo e teórico cultural argentino Walter Mignolo, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, a linguista norte-americana radicada no Equador Catherine Walsh, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, o antropólogo colombiano Arturo Escobar e o sociólogo norte-americano Immanuel Wallerstein.

Embora o Grupo Modernidade/Colonialidade adote, assim como o Grupo de Estudos Subalternos Indianos, o eixo de argumentação de que subalternidade e colonialidade são fenômenos associados e constitutivos do sistema-mundo moderno (MIGNOLO, 2001), eles se diferem. Enquanto o último parte do princípio de que a modernidade é um fenômeno consequente do neocolonialismo sobre a África e a Ásia no século XIX, período em que se institui o domínio colonial da Inglaterra sobre a Índia, o Grupo M/C, em contraste, defende que a modernidade se inicia com a colonização portuguesa e espanhola sobre a América Latina e o Caribe. Neste sentido, para o Grupo M/C, a América Latina é uma espécie de continuidade dos acontecimentos históricos da Europa, pois quando o domínio colonial britânico começou a ser implantado na Índia, já eclodiam na América Latina os processos de independência que preconizavam a formação de seus respectivos estados nacionais.

Contudo, mesmo que os citados grupos tenham divergências em relação à temporalidade de suas realidades coloniais, configurado por posições discursivas distintas, ambos têm projetos teóricos de estabelecer uma locução a partir do Sul Global. Numa alternativa à ideia de modernidade eurocêntrica, o grupo M/C desenha um projeto epistemológico e político que tem contribuído para reflexões acerca da construção de civilização e seus pressupostos epistêmicos.

De acordo com Mignolo (2005, p. 75), “A premissa do grupo é que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada”. Ou seja, modernidade e colonialidade são interligadas e, graças a esse fato, a Europa pôde ter sua produção como modelo único, universal, científico, objetivo. Em *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007, p.131), Maldonado-Torres defende que:

Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, relaciona-se à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial, sustentado pela ideia de raça e seu reflexo. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo⁴.

O legado da colonialidade se mantém vivo através da manutenção das versões históricas que direcionam as práticas de ensino ancoradas:

- nos materiais didáticos que ensinam versões históricas acríticas;
- nos critérios epistemicidas, que desconsideram outras formas de articulação de conhecimento como condição para um legítimo trabalho acadêmico;
- na visão do que significa a cultura nacional, que desconsidera legados das populações originárias e negras como constituintes da identidade nacional;
- no senso comum, que subscreve indivíduos negros como menos aptos para o desenvolvimento de exercícios intelectuais e sensíveis;
- nas aspirações dos sujeitos e suas cognições e mentalidades coloniais;
- no olhar etnocida a respeito das existências indígenas, entre muitos outros aspectos inerentes à experiência e à existência.

É evidente que respiramos e vivemos a colonialidade, cotidianamente. Ou seja, a incidência da colonialidade sobre subjetividades, imaginários, processos cognitivos, formativos, assim como em outras estruturas ordenadoras de nossas dinâmicas sociais, ainda está fortemente presente. Estas teorias sustentam que a

⁴ Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo.

narrativa hegemônica da modernidade estabeleceu para a Europa um lugar de enunciação privilegiado, que mesmo depois do período colonial, continuou fortalecendo aspectos da cultura europeia, enquanto suprimia outras referências de vida.

2.2 RIZOMA COLONIAL

A interdisciplinaridade e a interseccionalidade dos meios de controle e dominação são notáveis e fontes contínuas de investigação. Grosfoguel (2019) alerta que a multiplicidade das estruturas de dominação não se esgota nas estruturas econômicas. Assim, observamos que as relações de colonialidade não só não findaram com a destruição do colonialismo, como ainda exercem controle em esferas como a economia, a natureza, os recursos naturais e o controle do gênero, da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento, como um todo.

A colonialidade se ancora em estruturas políticas, pedagógicas, epistêmicas, religiosas, espaciais, linguísticas, sexuais e de gênero. Assim, desempenham um papel fundamental na invenção do outro. A ciência, incluindo a história, a literatura, o cinema e as artes visuais, em articulação, criou uma noção de civilização, desenvolvimento e progresso que determina as situações de conflito e as dinâmicas sociais e políticas às quais hoje estamos submetidos.

Atrelada a esta noção de civilização e progresso, como justificativa ao colonialismo, estabeleceu-se uma fronteira na qual a Europa foi erigida como superior, determinando-a, portanto, como cânone da história mundial e, assim como Castro-Gómez (2005) afirma, tornando-se ponto de partida e padrão de comparação em áreas do conhecimento como a etnografia, a geografia, a antropologia, a paleontologia, a literatura e a filosofia. Essa prática se torna estrutural e acaba por sentenciar a posição e o direito de locução entre sujeitos, através de noções de valor que se tornam “verdades históricas” que balizam e legitimam opressões ontem e hoje. Edgardo Lander (2005), por exemplo, afirma que o pensamento científico moderno naturaliza características das sociedades modernas, como os pressupostos de uma ideia de civilização como expressão do desenvolvimento da humanidade. A partir dessas práticas, podemos observar a expressão da colonialidade em uma direção interdisciplinar, estabelecendo, assim, uma estrutura

complexa e articulada de opressão que, como atesta Mignolo (2003), constitui-se a partir de uma tripla dimensão: do poder, do saber e do ser.

Embora Quijano seja associado ao conceito de *colonialidade do poder*, Grosfoguel (2019) explica que a concepção na qual a ideia de raça ou racismo é um princípio organizador do capitalismo mundial, assim como de todas as possíveis relações de dominação – tais como identitárias, sexuais, intersubjetivas, pedagógicas, de autoridade política –, tem sido articulada anteriormente a Quijano, que só considera a questão racial como importante vetor de análise, em meados dos anos 1990.

Portanto, se pensarmos em como Oliver C. Cox, referência de Wallerstein (2000, p. 174), que o cita como “pai fundador da perspectiva do sistema-mundo”, contribuiu para a análise de como o racismo é fundamental para o desenvolvimento do sistema capitalista, entendemos que a origem da teoria de sistema-mundo não é de Wallerstein, embora lhe seja institucionalmente creditado.

É fundamental destacar a importância de pensadores que analisaram anteriormente essas relações, em torno de conceitos como: *capitalismo racial* (ROBINSON, 1981), *racismo como infraestrutura* (FANON, 2008; 1968), *colonialismo interno* (CASANOVA, 1965; RIVERA CUSICANQUI, 1993) e *supremacia branca* (DU BOIS, 1935; MALCOM X, 1965), e contribuindo para a análise da categoria do poder.

Sendo assim, Grosfoguel (2008) explica que pautar a *colonialidade do poder* é exercer uma dupla proposição ao denunciar, por um lado, a continuidade das formas coloniais de dominação produzidas pelas estruturas do sistema-mundo, após o fim das administrações coloniais, e, por outro, empreender uma análise crítica capaz de atualizar os processos que supostamente teriam sido superados pela modernidade.

Como efeito do poder devastador da colonialidade do poder, o discurso do colonizador constrói e invade o imaginário, a percepção de si e a cognição, inserindo-se no universo do colonizado, subalternizando-o, reprimindo sua subjetividade e suas aspirações, assim como outras formas de produção de saber.

Essa estratégia garante formas hegemônicas de conhecimento, representação e cognição, que estabelecem o que conhecemos por *colonialidade do saber*. Mignolo (2005) afirma que essa violência epistêmica estabelece uma espécie

de monopólio linguístico que despreza línguas nativas e suas respectivas formas orais, enquanto subverte ideias e cosmovisões localizadas fora da Europa.

Entendendo que conhecimento e sabedoria não podem ser separados da linguagem, Mignolo (2003, p. 633) alerta que:

[...] as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ em que as pessoas encontram a sua ‘identidade’; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser.

Portanto, a *colonialidade do ser*, estruturada a partir da centralidade da noção de raça, funda-se como a constante negação de um estatuto humano para sujeitos negros e povos originários, dentro da história da modernidade colonial. Essa negação, segundo Walsh (2006), implanta problemas reais em torno da liberdade do ser e da história do indivíduo subalternizado por uma violência epistêmica.

Fanon, em *Condenados da Terra* (1968, p. 212), alerta para as consequências da colonização em sua dimensão mental, quando diz que a negação sistematizada do outro e de qualquer atributo de humanidade faz com que o povo dominado se interrogue constantemente: “quem sou eu na realidade”? A cisão provocada pela elaboração cartesiana entre ser e saber, ou melhor, a colonialidade do conhecimento e da existência, conforma a dupla violência quando afirma e celebra determinadas epistemes e produções, enquanto nega e rejeita outras formas de racionalidade e existência.

Através desta máquina da alegoria colonial, a *colonialidade do ser* aniquila subjetividades enquanto sublinha povos originários e negros como inferiores, pouco desenvolvidos e selvagens. A *colonialidade do saber* estabelece sistemas valorativos que muitas vezes são extraliterários e excluem outras fontes de conhecimento como, por exemplo, a oralidade como produção de pensamento. A *colonialidade do poder* exclui narrativas e estabelece hierarquias entre poucos sujeitos autorizados a falar e muitos outros que não.

Para nosso estudo, é importante ainda observar de que forma a literatura se alia historicamente a essas práticas de exclusão, quando estabelece sistemas valorativos extraliterários que funcionam como instrumento determinante para manutenção e legitimação dos mecanismos mensurados.

2.3 INVENÇÃO DA DIFERENÇA, DELÍRIO DA RAÇA

Sou o que quer que você pense que um negro é. Você quase nunca pensa a respeito dos negros. Serei para sempre o que você quiser que um negro seja. Sou o seu negro. Nunca serei apenas o seu negro. Sou o meu negro antes de ser seu. Seu negro. Um negro é sempre o negro de alguém. Ou não é um negro, e sim um homem. Apenas um homem. Quando se diz que um homem é um negro o que se quer dizer é que ele é mais negro do que propriamente homem. Mas posso, ainda assim, ser um negro para você. Ser como você imagina que os negros são. Posso despejar sobre sua brancura a negrura que define um negro aos olhos de quem não é negro. O negro é uma invenção do branco. Supondo-se que aos brancos coube o papel de inventar tudo o que existe de bom no mundo, e que sou bom, eu fui inventado pelos brancos. Que me temem mais que aos outros brancos. Que temem e ao mesmo tempo desejam o meu corpo proibido. Que me escalpelariam pelo amor sem futuro que nutrem à minha negrura. Eu não nasci negro. Não sou negro todos os momentos do dia. Sou negro apenas quando querem que eu seja negro. Nos momentos em que não sou só negro sou alguém tão sem rumo quanto o mais sem rumo dos brancos. Eu não sou apenas o que você pensa que eu sou (Ricardo Aleixo)⁵.

As ciências humanas cumpriram um papel fundamental na invenção do outro. Com âncora em uma versão oficial da história, criaram através de ações transversais, entrelaçadas e interdisciplinares, a noção de progresso, civilização, desenvolvimento, atravessado por uma ideia particular de humanidade.

A colonialidade como elemento estrutural do padrão mundial do poder, funda-se através da imposição de uma classificação racial da população mundial como pedra angular (QUIJANO, 2005). A invenção da diferença, protagonizada pela noção de raça, determina não só a constante negação ao estatuto de sujeito, prejudicando o reconhecimento de sua humanidade, assim como inferioriza toda produção de conhecimento desses sujeitos, agora classificados a partir de marcadores raciais.

Quijano (2005) elucida ainda que o conceito de raça é uma abstração, uma invenção que nada tem a ver com processos biológicos. É no século XVI que se cria a união entre cor e raça e, mais, esse conceito vem exercer papel fundamental no desenvolvimento do capitalismo moderno a partir do século XIX.

Através da fixação de categorias raciais e sua hierarquização, foi definido quais indivíduos eram lidos e narrados como humanos e civilizados, sensíveis e intelectuais e quais povos, pendularmente, eram definidos como menos humanos, sem alma e selvagens. Parte do processo de dominação, a criação do estado de

⁵ ALEIXO, Ricardo. **Pesado demais para a ventania**. Ed Todavia: São Paulo, 2018.

coisificação e animalização de indivíduos negros e indígenas foi indispensável para justificar e naturalizar a brutalidade do processo de escravidão.

Dussel (1993 apud OLIVEIRA; DIAS, 2012, p. 93, grifo do autor) apresenta duas definições ambíguas para a palavra modernidade que, em certa medida, evidenciam a contradição que perfura cognitivamente o conceito, fundado tanto na ideia de evolução quanto na de violência:

1. a *modernidade é emancipação* (visão positiva). Superação da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, possibilitando um novo desenvolvimento histórico do ser humano; e
2. a *modernidade é justificação de uma práxis irracional de violência* (negativo-mítico). A civilização moderna se apresenta como a mais desenvolvida e superior, cuja superioridade se dimensiona como uma exigência moral, que obriga os superiores a desenvolverem os mais primitivos. A Europa é vista como a civilização que determina o processo de desenvolvimento, podendo ser o processo civilizador exercido pela violência, que é considerada como necessária.

A noção de raça, como categoria mental da modernidade, justifica a prática sistemática da violência atrelada à noção de desenvolvimento e processo civilizatório. Dussel (2000) desenvolve narrativamente o percurso do processo de assimilação e naturalização dessa prática:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último, e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera (DUSSEL, 2000, p. 49).

A modernidade/colonialidade, como paradigma epistemológico, impõe um duplo exercício quando não só representa a si e sua defesa de supremacia, através de um imaginário dominante e supostamente universal e neutro, mas inventa "o outro" como categoria, a partir de interesses e hierarquias. Assim, sob pretensão de uma hipotética neutralidade, ao universalizar uma forma de conhecimento, tenta fazer desaparecer seu lugar de anúncio. Dessa forma, como referência de progresso, o imaginário do europeu é naturalizado enquanto são negados e esquecidos todos os processos históricos não europeus, assim como todo o desenvolvimento anterior à colonização, fazendo com que colonizados e colonizadores partilhem da perspectiva e cultura eurocêntricas, como símbolo atrelado à ideia de civilização, propulsora da modernidade/colonialidade.

Dessa forma, a colonização das Américas no fim do século XV foi alicerçada em dois pilares principais: a racionalização e a racialização (QUIJANO, 2005). A primeira, como forma de produzir inferioridade cognitiva dos povos colonizados e justificar o domínio colonial. A segunda, estabelecendo a categoria mental e social da raça e alocando povos em uma hierarquia social onde os europeus, baseados nesta categoria mental, denominam-se brancos, cristãos e racionais, como identidade de referência para ocupar um lugar de superioridade em relação ao "outro", que tem homogeneizada a sua complexidade existencial e é reduzido à indígena e a negros.

Portanto, a epistemologia eurocêntrica, normalizada como padrão de pensamento ocidental e assimilada como lugar de neutralidade, razão e objetividade, executa, assim, uma dupla prática: enquanto renomeia o mundo com a cosmogonia cristã e caracteriza o saber não cristão como produto incivilizado e subdesenvolvido, inventa a categoria raça como forma de classificar humanidades e empreender o estudo sobre o "outro" como objeto e não como sujeito, garantindo seu lugar hegemônico.

Lélia Gonzalez, já em 1979, mostra-se atenta para a naturalização como forma de manutenção e atualização da paisagem colonial que justifica a violência a partir de marcadores raciais, perpetuando desigualdades e estabelecendo abismos entre a garantia de direitos fundamentais, na sociedade brasileira:

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e

desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do “lugar natural” de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc, até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...). No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante a atualização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atualização desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais (GONZALEZ, 2018 [1979], p. 232).

Racializar e inferiorizar grupos humanos não europeus, estabelecer uma divisão racial do trabalho, do direito à terra, da produção cultural e do conhecimento, reprimir outras formas de conhecimento não europeias, negar o legado intelectual e histórico de povos originários e da diáspora reduzindo-os à categoria de primitivos através da diferenciação, são alguns dos mecanismos que fundamentam o *mito da modernidade* (DUSSEL, 1993). Assim, através do discurso, a cultura eurocêntrica e etnocêntrica se autodefine como salvadora, emancipatória, superior, e a outra como inferior e bárbara, sendo, portanto, inevitável e condição própria do sujeito violentado, o sofrimento da salvação. “É um vitimar o inocente (o *Outro*) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência em relação ao ato de vitimá-lo” (DUSSEL, 1993, p. 86).

A invenção da diferença é o fundamento que legitima a desigualdade necessária e estruturante da sociedade moderna-colonial, para garantir a hegemonia epistemológica da modernidade europeia e, posteriormente, de grupos dominantes.

2.4 UNIVERSALIDADE, SUPREMACIA, HEGEMONIA

Povos brancos, graças a uma conjunção de fatores históricos e naturais, vieram a imperar no planeta e, em consequência, impuseram àqueles que dominam uma concepção do mundo feita à sua imagem e semelhança. Num país como o Brasil, colonizado por europeus, os valores mais prestigiados e, portanto, aceitos, são os do colonizador. Entre estes valores, está o da brancura como símbolo do excelso, do sublime, do belo. Deus é concebido em branco e em branco são pensadas todas as perfeições. Na cor negra, ao contrário, está investida uma carga milenária de significados pejorativos. Em termos negros pensam-se todas as imperfeições. Se se reduzisse a axiologia do mundo ocidental a uma escala cromática, a cor negra representaria o polo negativo. São infinitas as sugestões, nas mais sutis modalidades, que trabalham a consciência e a inconsciência do homem, desde a infância, no sentido de considerar, negativamente, a cor negra (Guerreiro Ramos)⁶.

Objetivando a manutenção da posição hegemônica que ocupa, o projeto eurocêntrico se funda como marco da história universal e se situa, segundo Mignolo (2003), como ponto de referência e de chegada. Porém, ao colocarmos em questão a relação de conceitos como universalidade X particularidade, neutralidade X personalidade, que balizam como entendemos a produção de conhecimento e as relações entre sujeitos em sociedade, podemos perceber que a criação dessas noções, tal como se apresentaram ao longo dos últimos séculos, são fundamentais para concepções de cultura e identidade e, conseqüentemente, fundamentais para sentenciar posições de locução e legitimidade.

O eurocentrismo e o cientificismo, fundamentados na noção descartiana do penso, logo existo, desencadeiam uma lógica perversa que vincula o homem europeu a uma espécie de modo único legítimo de produção de conhecimento, desconsiderando a cosmogonia de outros povos não europeus, que vivem percepções e experiências como fonte de produção de saber.

O racismo, naturalmente neste contexto, é usado como ferramenta de autorização de quem pode ou não formular um conhecimento científico legítimo, pois, assim como Maldonado-Torres (2019, p. 12) diz: “Por trás do ‘(eu penso)’ podemos ler que ‘outros não pensam’” ou não pensam adequadamente para produzir juízos científicos. O modo cartesiano em que esta ideia se fixa, relacionando conhecimento à existência, é dispositivo para inferir quem tem direito à vida e quem não.

⁶ GUERREIRO RAMOS, Alberto. Patologia social do “branco” brasileiro. p. 215-240. In: **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

Em *Memórias de plantação* (2019), a artista e pesquisadora Grada Kilomba coloca em relevo essas relações, quando elabora:

Eles permitem que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, é acientífico. Universal x específico; objetivo x subjetivo; neutro x pessoal; racional x emocional; imparcial x parcial; eles têm fatos, nós temos opiniões. Eles têm conhecimento / nós temos experiências (KILOMBA, 2019, p. 51-52).

Essa longa tradição do cientificismo e do eurocentrismo é a genealogia da ideia de universalismo, que marca, a princípio, o lugar da produção de conhecimento, mas, posteriormente, estabelece uma supremacia branca como apta para fazer leitura e enunciação de si, do outro e do mundo, criando uma hegemonia que se estende à economia, à política, à estética, à subjetividade. Essa noção de universalidade que apaga seu particularismo e se estabelece como hegemônico, desincorporado e sem localização geopolítica, achata identidades e existências e massacra subjetividades, em um contexto permeado pela colonialidade.

2.5 NOSSA HISTÓRIA É UMA FICÇÃO

“Professora me desculpe mas agora vou falar
Esse ano na escola as coisas vão mudar
Nada contra ti, não me leve a mal
Quem descobriu o Brasil
Não foi Cabral”
(MC Carol)⁷

De acordo com o Banco de Dados do Comércio Transatlântico de Escravos (*The Transatlantic Slave Trade Database*)⁸, o Brasil é o país do continente americano que recebeu o maior fluxo de africanos escravizados entre 1525 e 1867. Foram em média 3.189.262 africanos forçadamente desembarcados no Brasil, seguido da Jamaica (934.431), de Cuba (744.020), de São Domingos (694.906), dos

⁷ MC Carol. **Não foi Cabral**. 2016. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/mc-carol/nao-foi-cabral/>. Acesso em: 14 jan. 2020.

⁸ Banco de dados construído em parceria com a University of Hull (Reino Unido), a Universidade Federal do Rio de Janeiro e a Victoria University of Wellington (Nova Zelândia), que reúne informações sobre quase 36.000 viagens negreiras que embarcaram à força mais de 10 milhões de africanos transportados até as Américas, entre os séculos XVI e XIX. Disponível em: www.slavevoyages.org. Acesso em: 2 jul. 2019.

Barbados (374.886), dos Estados Unidos (308.025) e da Martinica (174.295). O historiador Luiz Felipe de Alencastro (2011) afirma que, além do sistema de correntes e ventos que aproxima o Brasil da África, mercadorias como o café e o açúcar elegeram nosso país como porto e fonte de interesses dentro desse fluxo.

Como a escravidão no Brasil era legalizada em todo o território, havia uma espécie de união nacional em torno do tráfico negreiro, que fez com que os processos de abolição aqui, por exemplo, tenham sido intermediados pelas mãos da elite política e econômica, beneficiando-se através de mecanismos como acesso à terra, à condição de estudo e direito ao voto, pós-abolição.

Essa mesma união nacional tenta estabelecer uma versão única histórica como forma de organizar e apaziguar seu passado colonial para garantir suas posições de poder. Como laboratório do racismo, o Brasil é uma chave de leitura para compreendermos como opera a modernidade/colonialidade e, conseqüentemente, os reflexos da ferida colonial. O Brasil, que comemora seu “descobrimento” e que tem fixação com uma versão oficial que desconsidera sua história, parece não saber por onde começar sua reforma.

Há quem descreva conceitualmente a ‘história’ como uma ciência que investiga o passado da humanidade e que supostamente revelaria, através de informações sobre processos e fatos ocorridos, uma forma de compreender o presente. Entretanto, a polissemia do conceito de história nos enseja a percorrer a disciplina em busca de outras definições, percepções e evidências.

Embora a palavra “fato” seja usada para expressar um sentido de verdade e realidade, sabemos que empreender uma leitura crítica a respeito da escrita da história nos apresenta direcionamentos e fatores que podem representar maneiras de pensar a partir de uma perspectiva política, filosófica, ideológica ou até mesmo social. Portanto, este “fato” que baliza e constrói o que é tido como verdade histórica pode ser inventado, interpretado e descrito, evidenciando ou pomenorizando aspectos, sujeitos e informações que sustentam uma ideia de narrativa histórica que pode não passar de uma versão. A formação da ideia de identidade nacional depende necessariamente dessa narrativa, e no caso do Brasil, invisibilizou as contribuições e legados da cultura africana e dos povos originários.

A partir da premissa de que a História, como campo de conhecimento, está em disputa e, portanto, em contínua redefinição, é possível entender que existem diferentes formas de analisar os elementos que supostamente fornecem

informações históricas. Luiz Henrique Torres, em *O conceito de história e historiografia* (1996), afirma que não há neutralidade na produção do saber, pois não há como negar a historicidade do indivíduo que constrói verdades, embora tenham tentado recorrer à hipótese de que existe um lugar neutro e universal de observação e anúncio.

Se pensarmos, então, que ao sujeito incumbido de escrever a história cabe o anseio de representar a realidade e que a escrita é um instrumento da modernidade que ordena o conhecimento a seu serviço, é possível perceber que a versão oficial da história aborda certos acontecimentos de maneira que evidencie exclusivamente seu objetivo. Michel de Certeau diz que a historiografia se reencontra com a ficção, no campo da manipulação e da análise, onde o relato pretende ser uma encenação do passado com relação ao poder. O autor afirma, ainda, que:

O real que se inscreve no discurso historiográfico provém das determinações de um lugar. Dependência com relação a um poder estabelecido em outra parte, domínio das técnicas concernentes às estratégias sociais, jogo com os símbolos e as referências que legitimam a autoridade diante do público são as relações efetivas que parecem caracterizar este lugar da escrita. Colocada do lado do poder, apoiada nele, mas a uma distância crítica; tendo em mão, imitados pela própria escrita, os instrumentos racionais das operações modificadoras dos equilíbrios de força a título de uma vontade conquistadora; reunindo as massas de longe (por detrás da separação política e social que as "distingue"), reinterpretando as referências tradicionais que existem nelas (CERTEAU, 1982, p.16-17).

Assim, podemos observar que a escrita da história, muitas vezes dialógica, não pode ser lida como fixa, neutra e imparcial. Analisando, por exemplo, o termo "tradição inventada", podemos perceber que, em um sentido amplo, boa parte dela foi construída e formalmente institucionalizada. Esta prática visa instaurar certos valores e normas, através de repetições que pretendem estabelecer certa continuidade em relação ao passado.

Ao abordarmos criticamente a versão oficial da história do Brasil, por exemplo, podemos inferir que tanto para sujeitos negros quanto indígenas, ela foi construída sobre pilares ficcionais. Partindo do princípio de que oito milhões de pessoas viviam no Brasil em 1500, segundo consenso de historiadores, e que o país ainda é narrado em ambientes de aprendizagem e em livros didáticos a partir de seu

suposto “Descobrimento”, logo, nossa história é permeada por invenções que se pretendem fatos históricos.

Embora o “mito do descobrimento”, descrito acima, seja uma narrativa amplamente difundida na memória coletiva da população brasileira e celebrado como agenda oficial, ele é facilmente desmitificado, sobretudo se lido observando as incoerências próprias da colonialidade, que atravessa tanto a versão oficial da história quanto a historiografia literária brasileira.

Aqui, “descoberta” implica a interpretação do processo de colonização como uma espécie de instrumento da civilização, onde sub-humanos e incivilizados passam a ser disciplinados quando, na realidade, evidencia uma série de problemáticas, como genocídio, estupro, apropriação de terras, recursos, processos escravocratas e suas implicações até os dias atuais. Assim, podemos perceber que história e tradição se ancoram em uma espécie de invenção que representa a realidade, tendo a literatura como fundamental aliada para a preservação e a manutenção de poderes hegemônicos. Se pensarmos, por exemplo, que a historiografia literária é estruturada por um lugar de enunciação, iremos nos deparar com o cenário literário brasileiro com o negro sendo historicamente representado como objeto pela ótica dominadora do sujeito branco, que o caracterizou como inferior etnicamente, inapto intelectualmente e o aprisionou a temas como escravidão, submissão, ocultando aspectos culturais e históricos determinantes para a construção de sua subjetividade, apagando-o, assim, como sujeito.

Roberto Reis (1992) afirma, ainda, que a cultura é um conjunto de sistemas simbólicos e códigos que prescrevem ou limitam a conduta humana. Em seu texto, *Cânon* (1992), ele diz que a cultura implica ou requer mecanismos de cerceamento social. Ou seja, no interior de qualquer formação cultural, as camadas dirigentes se valem de diversas formas discursivas e as transformam em ideologia para assegurar seu domínio.

Atendo-nos, por exemplo, à história da literatura brasileira, iremos encontrar uma voz imperativa, que supõe poder representar povo, cultura, língua, ou seja, os pilares de uma nação nitidamente diversa e múltipla, a partir de uma perspectiva única. Portanto, tanto a história oficial, quanto a história da literatura no Brasil, como reflexo da estrutura social, buscaram refúgio nas tradições europeias e historicamente subjuguou, inferiorizou e invisibilizou a existência de outros grupos étnicos, sobretudo indígenas e negros.

Sob a retórica do progresso, o Brasil, historicamente, e ainda hoje, tem reforçado assimetrias entre poucos sujeitos legítimos (e o direito de locução e representação) e a constante negação ao pensamento e construção de outras formas de vida, reforçando a redução da existência de muitos, à condição histórica de explorados e sem valor.

Evidentemente, ao encarar as especificidades demográficas e os marcadores raciais que retratam a experiência histórica do Brasil, é inevitável que o país ofereça uma chave de leitura tanto para a análise crítica da modernidade/colonialidade, quanto para a percepção de movimentos de resistência, que são a gênese da decolonialidade, assim como as demais contribuições ao projeto decolonial.

3 +++ DECOLONIALIDADE COMO PERSPECTIVA

O desconforto que a ciência moderna, as tecnologias, as movimentações que resultaram naquilo que chamamos de “revoluções de massa”, tudo isso não ficou localizado numa região, mas cindiu o planeta a ponto de, no século XX, termos situações como a Guerra Fria, em que você tinha, de um lado do muro, uma parte da humanidade, e a outra, do lado de lá, na maior tensão, pronta para puxar o gatilho para cima dos outros. Não tem fim do mundo mais iminente do que quando você tem um mundo do lado de lá do muro e um do lado de cá, ambos tentando adivinhar o que o outro está fazendo. Isso é um abismo, isso é uma queda. Então a pergunta a fazer seria: “Por que tanto medo assim de uma queda se a gente não fez nada nas outras eras senão cair?” (Ailton Krenak)⁹.

3.1 DECOLONIALIDADE

Nas últimas décadas, produções teóricas que questionam a narrativa ocidental da modernidade e suas lógicas materiais, epistêmicas e simbólicas tiveram visibilidade mundial. Embora a questão do conhecimento tenha tido protagonismo em espaços institucionais e acadêmicos, diante de outras pautas relacionadas à decolonialidade, hoje, o debate extrapola os limites territoriais dos ambientes formais de aprendizagem e analisa outras lógicas econômicas, cognitivas e políticas. Estas, por sua vez, são situadas e discutidas, já que foram forjadas igualmente pela colonialidade. Sendo assim, é necessário um esforço próprio de uma luta ativa, que não apenas se proponha a exercitar uma constante revisão histórica, mas, sobretudo, desenvolver metodologias que assimilem sensibilidades capazes de coordenar discussões que atravessam o tempo, as subjetividades e as relações humanas.

Conceitos como Universalismo Concreto (GROSFOGUEL, 2019); Hibridismo (GILROY, 2012); Dupla consciência (DU BOIS, 1903) e Bem viver (ACOSTA, 2016) contribuem para o debate em torno desta luta que se amplificou sob nomenclaturas como Decolonialidade ou Giro decolonial (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007; MALDONADO-TORRES, 2006; WALSH, 2009); Transmodernidade e Ética da libertação (DUSSEL, 1993); Ecologia dos Saberes (SANTOS, 2007).

Embora cada conceito tenha suas particularidades (vocabulário, territorialidade, referenciais teóricos e corpo de análise), em comum, promovem um levante com intuito de reposicionar sujeitos subalternizados não somente como parte

⁹ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

constitutiva das experiências históricas, mas também como sujeitos fundamentais para se construir projetos baseados em contra-narrativas à colonialidade.

Múltipla, a questão decolonial acomoda vetores em um campo complexo de debates que cruza o reconhecimento das contribuições de povos originários e afrodiaspóricos. Tal cruzamento também se dá no sentido da atualização de vocabulários – através de disputas terminológicas e a constante tensão entre exercício de poder em certas enunciações teóricas –, e na urgência de amplificação desse espaço de legitimidade de enunciação, ligado à vida desses sujeitos, que podem ser perigosamente invisibilizados mais uma vez. As discussões historicamente têm sido protagonizadas por pensadores radicados nos departamentos de estudos culturais, que a princípio reivindicaram o termo pós-colonialismo como origem das discussões sobre decolonização de colônias africanas e asiáticas.

Stuart Hall, no artigo “Quando foi o pós-colonial” (2003) defende o pós-colonial como uma abordagem crítica que se propõe a superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade de antigas teorias e categorias em explicar o mundo e afirma que “o pós-colonial não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização”. O que significa dizer que seus efeitos não foram suspensos com o domínio das colônias, mas, ao contrário, os conflitos de poder continuam nas nações “pós-coloniais”, entretanto, o que se põe aqui como fundamental é a capacidade de fazer uma leitura crítica da colonização e do tempo presente a partir de uma produção de saber descentralizado (HALL, 2003).

Majoritariamente, as pesquisas pós-coloniais tem se concentrado na crítica à modernidade eurocentrada e etnocêntrica e suas consequências para a construção das respectivas identidades pós-independência. Como derivação do pós-colonialismo, o Grupo de Estudos da Subalternidade da Ásia, liderado pelo historiador Ranajit Guha, tinha como foco desestruturar a razão colonial na Índia, buscando, através do protagonismo dos discursos de indivíduos subalternizados, um reposicionamento de sua condição de sujeito dentro da sociedade.

Posteriormente, inspirados pelo debate pós-colonial que acontecia nas universidades estadunidenses nas décadas anteriores, em 1990, um grupo de intelectuais latino-americanos que residiam nos Estados Unidos, fundou o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, que teve como marco, em 1993, seu “Manifesto Inaugural”.

Levando em consideração que a perspectiva decolonial se atenta à produção de conhecimento em relação a questões territoriais, como forma de garantir uma espécie de política de enunciação, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos se separou porque, apesar de serem latino-americanos, os pesquisadores viviam nos Estados Unidos e reproduziam epistemologias estadunidenses. Além disso, assim como o grupo indiano, tinha como principais referências teóricas autores europeus. Ou seja, incoerentemente, apesar de se tecer uma crítica à colonialidade, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos não rompia com a tradição eurocêntrica de pensamento se suas principais referências eram centradas em pensadores europeus. Ademais, foi localizado pelo grupo que uma das formas de desarticular a relação entre experiência colonial e modernidade tem sido situar o nascimento da era moderna no fim do século XVIII, apesar da extensa história colonial na América Latina e de todos os movimentos de resistência da colonização e, posteriormente, da colonialidade. Assim, do silêncio sistemático em relação às pautas específicas e ainda em relação às contribuições dos intelectuais latino-americanos é que se constitui este grupo chamado Modernidade/Colonialidade, que se propõe a investigar a modernidade/colonialidade/decolonialidade, a partir da América Latina como enunciação.

Representando uma estratégia que pressupõe a reconstrução dos direitos aniquilados de povos negros e indígenas, a decolonialidade se expressa através de dois movimentos fundamentais: a crítica à subalternização da perspectiva dos conhecimentos historicamente invisibilizados e a emergência dessas produções de conhecimento, reconhecendo cosmogonias, epistemologias e outros modos de vida suprimidos pelo eurocentrismo.

Sendo assim, partindo do princípio que a experiência colonialista de cada região é definidora para as reflexões teóricas decoloniais, analisamos nesta pesquisa o conceito de *giro decolonial*, protagonizado pelo grupo Modernidade/Colonialidade, e as contradições implicadas pela secundarização do Brasil, enquanto território fundamental de análise e contribuição à agenda decolonial.

3.2 A REVISÃO COMO PRINCÍPIO

REVER

(Augusto de Campos)¹⁰

O questionamento das estruturas de dominação historicamente postas como naturais pela colonialidade é a base do desejo emancipatório que move o projeto decolonial. Sob nomenclaturas distintas, aqui, o que importa é revelar, enquanto luta ativa, como a atitude decolonial funciona como restituição do lugar do sujeito colonizado enquanto produtor de conhecimento que empreende uma análise crítica sobre os tentáculos do colonialismo e responde a essas narrativas.

Através da observação das relações intersubjetivas e da dimensão cognitiva da colonialidade, pensadores como Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008) e Lélia Gonzalez, em *Racismo e sexismo no Brasil* (1980) evidenciaram os impactos da invasão do imaginário do colonizado pelo colonizador e a emergência desse gesto decolonial como resposta. Maldonado-Torres, em *Análítica da colonialidade e da decolonialidade* (2019), relaciona Cesáire e Fanon, para demonstrar a importância da revisão como princípio decolonial:

É esse o porquê de a formulação de questões ser tão importante nos trabalhos dos agentes da descolonização, tais como Aimé Césaire, que em seu *Discurso sobre o colonialismo* colocou “o que, fundamentalmente, é a colonização?” como “uma questão inicialmente inocente”, que deve ser vista e respondida “francamente”, o que a torna também “perigosa” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 47, grifo do autor).

Maldonado-Torres (2019, p. 47) segue afirmando que “Fanon também considerou o momento do questionamento como chave; como narrador e analista em seu *Pele negra, máscaras brancas*, ele conclui o texto com uma prece para fazer com que ele seja sempre alguém que questione”. Complementariamente, o estudioso nos diz que:

[...] como a mente do colonizado está dominada por histórias e ideias que o fazem confirmar a colonialidade do saber, poder e ser, Fanon reza para que seu corpo o torne alguém que sempre questione. Ele

¹⁰ CAMPOS, Augusto de. **Equivocábulo**. São Paulo: Edições Invenção, 1970.

concebe o corpo como “porta aberta de toda consciência” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 47).

E, assim, essas reflexões configuram-se como uma resposta à proposta cartesiana de Descartes.

3.2.1 Giro decolonial

O termo idealizado originalmente por Maldonado-Torres (2005) e difundido pelo grupo M/C ilustra o movimento contínuo de resistência teórico e prático, político e epistêmico à lógica da modernidade/colonialidade. É o movimento de encontro entre ferramentas conceituais, estratégias contestatórias e múltiplas reflexões críticas provocadas pelos pensadores latino-americanos, que elencamos ao longo deste capítulo, em busca de uma mudança radical nas formas hegemônicas e contemporâneas de dominação, compondo os conceitos que a decolonialidade evoca. Embora o posicionamento do termo decolonialidade junto à lógica do termo modernidade/colonialidade seja em si uma atitude em relação à ideia de *giro decolonial*, para Mignolo (2008), a origem do pensamento é mais remota, se considerarmos, por exemplo, a experiência de luta e resistência de povos sobreviventes a essa lógica de dominação.

3.2.2 Geopolítica do conhecimento

A estratégia da modernidade em afirmar seu léxico, teorias, conhecimentos, história e paradigmas como verdade universal, ponto neutro de partida para leitura do mundo, incentiva a fabulação do conceito de geopolítica do conhecimento (MIGNOLO, 2003), que marca a urgência do exercício de situar contextualmente os diversos saberes e criticar a pretensão de universalidade do pensamento ocidental hegemônico. Ao fazer isso, passa-se a reconhecer a especificidade geográfica, política e cultural da produção de conhecimento e revela a alteridade negada pela tradição moderna, contestando, o estatuto de verdade que essas locuções pretendem assimilar.

No Brasil, por exemplo, intelectuais negros exercitam a racialização da produção literária de autores brancos como forma de situar esses discursos dentro

das condições, dos trânsitos sociais e das experiências próprias de um sujeito branco no Brasil.

Entendendo que as perspectivas negras brasileiras representam uma produção de pensamento marcado pela diferença colonial, suas pautas, que passam pela revisão, pelo deslocamento e pela análise crítica, colaboram para uma investigação decolonial.

3.2.3 *Pensamento de fronteira*

Quando Anzaldúa, autora chicana, declara “*Eu sou uma mulher fronteira*”¹¹, em *Borderlands/La frontera: The New mestiza* (2012), ela expõe a fronteira como território determinante em suas enunciações e elaborações intelectuais. O lugar da fronteira, que já fora interpretado como não lugar, nos limites territoriais da lógica dos estados-nação, onde se situa a cisão e o abismo entre povos, a divisão territorial e os fluxos migratórios, abre também espaço para um duplo pertencimento. Anzaldúa interpreta o território da fronteira entre países como potência e metáfora para travessias entre limites e de vivência em múltiplos contextos culturais e linguísticos. Ativando a consciência polivalente (também discutida enquanto dupla consciência por Fanon (2008) e Du Bois (1970)), própria de quem se situa entre bordas, no que tange tanto ao entendimento das interseccionais diferenças resultantes dos projetos que objetivam exclusões históricas, quanto ao sentimento e ao impacto dessas desigualdades, podemos aqui entender que no contexto da modernidade/colonialidade, o pensamento fronteiriço é onde se situa a geopolítica do conhecimento dos sujeitos negros. Expressos na diferença colonial, que considera as lógicas da modernidade/colonialidade, mas não se sujeita a ela, o pensamento de fronteira se firma como lugar de reordenamento dentro das dinâmicas de produção de discurso. Tais reflexões podem ser observadas no seguinte poema:

Fumaça

Estou a toque de máquina

¹¹ “*I am a border woman*”

corro, louca, voo, suo
a fumaça sou eu
Estou a toque de nada
vivo, ando
como a comida envenenada
e o comido sou eu

estou a toque de selva
os ferros torcidos, sacudidos
dentro de uma marmita
e a marmita sou eu

Nego, mas vivo dizendo
Sim
a tudo que me dói na cabeça
e o doido sou eu

Paro, mas estou sempre correndo
doem as pernas, os pés
e este corpo é o meu

Amanhã me encontra acordada
como a noite deixou
e o insone sou eu

Indago, mas não estou escutando
a pergunta anda solta
e ninguém explicou
que a resposta sou eu”.

Miriam Alves, no poema “Fumaça”, publicado em 1982, v. 5, nos Cadernos Negros, ao evidenciar, através de sua percepção crítica, o imaginário que aprisiona e reduz à subalternidade, inscreve-se como resposta epistêmica. O tempo e o ritmo do poema são conduzidos pela sensação de dupla consciência (DU BOIS, 1970),

própria de quem se situa no v[er]bo e vive a dualidade de ser apartado pela colonialidade de seu direito à exist[ên]cia. Ao evidenciar sua percep[ç]ão da estrutura que a exclui e se marcar, através do uso da anáfora nas diversas vezes que diz “sou eu”, a poeta evidencia que a despeito da razão que a invisibiliza “ninguém explicou”, compreende enquanto detentora de outra razão, que a resposta é ela.

3.2.4 Razão do outro

Autores como Fanon (2008), Dussel (1993) e Silvia Rivera Cusicanqui (1989), têm contribuído para que possamos compreender a razão do colonizado, como lugar de enunciação e contraposição à superioridade da razão moderna e, logo, como contribuição ao processo de descolonização. A insurgência dessas produções de saber, formadas a partir da diferença e da interação com a matriz do poder colonial, acabam por confrontar o contorno do imaginário construído pela lógica da colonialidade.

Partindo de uma construção fomentada por sujeitos com experiências históricas de submissão, a interculturalidade crítica (WALSH, 2009) representa a evocação por um espaço epistemológico que abarque conhecimentos subalternizados e ocidentais, em uma conexão tensa, crítica e igualitária, configurando-se como processo e projeto ético, político, epistêmico, de vida.

3.2.5 Transmodernidade

Em diálogo com a vocação da interculturalidade, a transmodernidade pode ser considerada um horizonte a ser alcançado pelo *giro decolonial*, já que propõe a ruptura com o padrão de poder próprio da modernidade/colonialidade, a partir de diálogos transversais entre as diversas culturas e as experiências deslegitimadas e desvalorizadas pela modernidade, sem relativismo epistêmico.

Opondo-se à lógica dualista da modernidade, em consonância com o universalismo concreto, proposto por Grosfoguel (2012), que se estabelece como crítica à ideia do universalismo abstrato que esconde seu lugar de anunciação, o conceito de transmodernidade defendido por Dussel (2016) evoca a pluriversalidade como paisagem e recusa à lógica onde um sujeito se sente autorizado a representar e definir os/por outros. Com intuito de afirmar a exist[ên]cia e o conhecimento de

tradições culturais desprezadas pela modernidade, a transmodernidade é defendida como superação.

3.3 NOTA AO DECOLONIAL HEGEMÔNICO

“o decolonial é uma moda. o pós-colonial é um desejo. o anti colonial é uma luta cotidiana e permanente” Sylvia Rivera Cusicanqui¹²

Tendo em mente a pluralidade de pensadores críticos que contribuem com discussões fundamentais que se relacionam com a teoria decolonial, e atentos ao fato de que tais contribuições não são produzidas exclusivamente dentro de instituições e em ambientes acadêmicos, inspiramos-nos em práticas, conceitos e noções que produzem sentido ao considerarmos a América Latina, e especificamente o Brasil, como território fundamental para se pensar os paradigmas relacionados à colonialidade/decolonialidade.

Se por um lado a lógica colonial se expande através da interdisciplinaridade e se estabelece em rede, consolidando-se como estrutura, por outro os esforços para se exercitar uma contra narrativa que consiga mensurar o alcance e os efeitos profundos dessa estrutura e a fazer ruir devem ser igualmente plurais, vindos inclusive, de territórios, realidades e existências distintas.

Partindo da ideia de *giro decolonial* (G/D) como perspectiva, destacamos como campo expandido as muitas epistemologias desobedientes, que têm contribuído para desengatar estigmas, noções e valores, como princípio orientador da decolonialidade.

Sem dispensar a contribuição fundamental de pensadores como Boaventura de Sousa Santos (2007), que cunhou o conceito de Ecologia dos Saberes, com vista a romper com a monocultura de um só saber e valorizar o diálogo entre saberes produzidos por lutas dos povos subalternizados por emancipação social, acreditamos que as enunciações próprias da América Latina se fazem complexas o bastante para iluminar o debate que nos propomos com este estudo. A vigilância em torno de epistemologias importadas de outras territorialidades e as experiências históricas e sociais distintas transforma a nossa investigação em um profundo exercício de autorreflexão, que nos coloca em múltiplas encruzilhadas.

¹² Diálogo entre Silvia Federici y Silvia Rivera Cusicanqui, FILZocalo 2018. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=hjQBppeDboRQ>. Acesso em: 30 set. 2019.

Embora estejamos cientes da pluriversidade semântica e conceitual por trás da discussão da decolonialidade, o que se faz importante destacar, é que os conceitos articulados ao longo deste estudo, empreendidos aqui a partir de um recorte político, são inspirados na vida e nas lutas históricas de resistência dos povos originários e negros brasileiros, desde a invasão do território brasileiro aos dias atuais.

Considerando a premissa do grupo M/C, que a colonialidade constitui a modernidade, assim como a decolonialidade está atrelada à revisão desta relação, empreender uma análise em perspectiva decolonial a partir do Brasil como território de enunciação incentiva-nos a perceber a luta e a resistência indígena em 1500, frente à invasão de seu território, assim como a formação dos quilombos como recusa à submissão dos regimes escravocratas, como os primeiros gestos decoloniais brasileiros.

Portanto, embora possamos observar os avanços e as contribuições dessas investidas decoloniais protagonizadas por pensadores que, em sua maioria, estão alocados dentro dos ambientes acadêmicos e que acabam por protagonizar a pauta decolonial, atentamos-nos para o fato de que a formação dos quilombos no período da escravidão, a articulação da rede de feministas negras brasileiras e as reivindicações dos povos originários são em nosso contexto a genealogia da decolonialidade. A insubmissão enquanto resposta crítica também pode ser vista no poema de Cristiane Sobral:

“Não vou mais lavar os pratos
Nem vou limpar a poeira dos móveis
Sinto muito
Comecei a ler

Abri outro dia um livro e uma semana
depois decidi
Não levo mais o lixo para a lixeira
Nem arrumo a bagunça das folhas que caem
no quintal
Sinto muito

Depois de ler percebi a estética dos pratos
a estética dos traços,

A ética

A estática

Olho minhas mãos quando mudam a página
dos livros

Mãos bem mais macias que antes

Sinto que posso começar a ser a todo
instante

Sinto

Qualquer coisa

Não vou mais lavar

Nem levar

Seus tapetes para lavar a seco

Tenho os olhos rasos d'água

Sinto muito

Agora que comecei a ler, quero entender

O porquê, por quê? E o porquê

Existem coisas

Eu li, e li, e li

Eu até sorri

E deixei o feijão queimar...

Olha que o feijão sempre demora a ficar pronto

Considere que os tempos agora são outros...

Ah,

Esqueci de dizer

Não vou mais

Resolvi ficar um tempo comigo

Resolvi ler sobre o que se passa conosco

Você nem me espere

Você nem me chame

Não vou

De tudo o que jamais li
De tudo o que jamais entendi
Você foi o que passou
Passou do limite
Passou da medida
Passou do alfabeto
Desalfabetizou

Não vou mais lavar as coisas e encobrir a
verdadeira sujeira
Nem limpar a poeira e espalhar o pó daqui
para lá e de lá para cá
Desinfetarei as minhas mãos e não tocarei
suas partes móveis
Não tocarei no álcool

Depois de tantos anos alfabetizada aprendi
a ler
Depois de tanto tempo juntos
Aprendi a separar
Meu tênis do seu sapato
Minha gaveta das suas gravatas
Meu perfume do seu cheiro
Minha tela
da sua
moldura

Sendo assim
Não lavo
mais nada
E olho a
sujeira no

fundo do
copo
Sempre chega o momento
De sacudir
De investir
De traduzir

Não lavo mais os pratos
Li a assinatura da minha lei áurea escrita em
negro maiúsculo
Em letras tamanho 18, espaço duplo
Aboli

Não lavo mais os pratos
Quero travessas de prata
cozinhas de luxo
E jóias de ouro
Legítimas
Está decretada a Lei Áurea”.¹³

A poesia afro-brasileira tem como característica fundamental e política a resistência e, em função disso, consolida-se como um espaço onde o escritor negro pode finalmente se representar como sujeito, registrar a singularidade e a subjetividade de seus pares historicamente negadas. Ao ler a insubordinação da poeta Cristiane Sobral frente à lógica da colonialidade, podemos perceber como a experiência negra incorporada na poesia pode ser compreendida como resposta epistêmica ao projeto eurocêntrico colonial, configurando-se como contribuição à decolonialidade.

Esta característica política da literatura afro-brasileira – sobretudo quando pauta a transcendência do eurocentrismo que se expressa pela branquitude brasileira, o resgate da identidade e memória dos povos negros e a denúncia das

¹³ SOBRAL, Cristiane. **Não vou mais lavar os pratos**, 2016.

relações opressoras de poder em sociedade –, elucidam aspectos do que chamamos por decolonização do ser, do saber, do poder.

A afirmação da geopolítica do conhecimento e da pluriversidade como pilar propicia a construção de conhecimentos que possam partir das experiências vividas pelos sujeitos subalternizados e, embora esses saberes sejam lidos como carentes de objetividade diante dos conhecimentos pretensamente objetivos, para a tradição do pensamento negro e indígena, a evocação das experiências em si é critério de validação do conhecimento, assim como estratégia para o desenvolvimento de solidariedades (CARNEIRO, 2005).

Em função das especificidades da situação brasileira, no que diz respeito à existência de milhões de indígenas que ocupavam seu território, a quantidade exorbitante de africanos desembarcados aqui, ao isolamento próprio da língua que falamos no contexto da América Latina, o projeto histórico de eugenia, a democracia racial como aliança e a atual prática da necropolítica expressa pelo genocídio da juventude negra praticado pelo Estado, entre outras especificidades expressivas, torna-se extremamente importante estabelecer diálogos e investigações sobre as contribuições da luta dos sujeitos afro-brasileiros e povos originários para o projeto decolonial.

Temos recorrido a teorias, categorias e conceitos importados tanto de outras realidades geopolíticas, quanto de temporalidades diferentes das nossas experiências históricas, sociais e políticas. Portanto, trazer para a convivência a multiplicidade de discursos que se situam nos movimentos de resistência, dentro das dinâmicas de exclusão e controle na sociedade brasileira, é uma forma de confluir reflexões e avanços a partir de gestos decoloniais que se revelam em nosso contexto.

Assim como os intelectuais latino-americanos do grupo MCD entendem que as teorias pós-coloniais de Ranajit Guha, Gayatri Spivak e Bhabha não podem ser aplicadas à situação latino-americana, entendemos que é necessário exercitar uma reflexão crítica que leve em consideração a experiência histórica do Brasil e suas especificidades.

Como exemplo, a partir da análise da legitimidade do discurso do sujeito subalternizado, podemos notar em Lélia Gonzalez com a fala ‘O lixo vai falar, e numa boa’, em 1980, uma possível antecipação à pergunta “pode o subalterno falar?” de Gayatri Spivak (2010), em 1985. No IV Encontro Anual da Associação

Nacional de Pós-Graduação e pesquisa em Ciências Sociais, em 1980, a antropóloga mineira Lélia Gonzalez já alertava para a intersecção entre mecanismos de opressão, quando situa a importância de seu lugar de enunciação, frente os processos de subalternização impressos contra mulheres negras, antecipando o que discutimos hoje em torno da pauta da interseccionalidade no Brasil:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. Ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque é falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 2018 [1984], p. 193).

Na tentativa de evitar o risco de colonização intelectual, assim como da decolonialidade acadêmica que paira sobre as teorias pós-coloniais, Silvia Cusicanqui (2010, p. 602-603) alerta:

Outro ponto para pensar essas práticas e discursivas descolonizadoras é a produção de uma leitura por dentro das interpretações dos próprios atores, já que as interpretações por fora dos motivos dos movimentos só se configuram em formas desvinculadas do político e de sua prática. Essa desvinculação pode ser observada na produção dos estudos pós-coloniais americanos os quais, desde uma noção academicista, produzem um conhecimento dos processos políticos a partir de lugares cômodos e distantes de onde estes são produzidos, criando uma linguagem nova a qual, pela hegemonia de sua produção, é assumida como própria pelos produtores de conhecimento sobre os “outros”.

Atentos ao fato de que o próprio termo decolonialidade é uma elaboração recente frente à face dessas lutas, evocamos aqui categorias interpretativas da realidade, a partir das experiências e processos de resistência dos sujeitos excluídos nas dinâmicas históricas, sociais e políticas no Brasil, para elucidar como lutas, gestos, discursos, bem como o pensamento de fronteira aqui citado, podem contribuir para a formação de uma perspectiva decolonial.

Como afirma o sociólogo Joaze Bernardino-Costa (2019)¹⁴:

¹⁴ BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. In: **Sociedade e Estado**. vol.33 no.1 Brasília jan./abr. 2018.

Tanto o projeto da decolonialidade quanto a tradição do Atlântico Negro não podem se perder em formulações genéricas, sob o risco de incorrerem não mais num universalismo abstrato, tal qual caracterizou a ciência moderno/colonial, senão em generalizações que colocam sob determinados guarda-chuvas experiências muito diversas. Da mesma forma que o substantivo América Latina é muito largo e esconde as experiências de intelectuais negros brasileiros, o mesmo vale para os estudos do Atlântico Negro.

Tendo como premissa que as terminologias em questão compõem um campo em transformação que não pode ser sequer representado por um conjunto específico de autores, trazemos neste estudo realidades, práticas e processos de recuperação, complexização, reconhecimento e outros movimentos restaurativos, em busca de uma transformação que evoca uma nova ordem social.

Esse processo de luta de interesses que tem se manifestado aético eu espero não agredir com minha manifestação o protocolo dessa casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos, os senhores não terão como ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena.

O povo indígena tem um jeito de pensar. Tem um jeito de viver. Tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos.

Eu creio que os senhores não poderiam apontar atos, atitudes da gente indígena no Brasil, que colocou em risco seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa ou de qualquer grupo humano nesse país e hoje nós somos alvo de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não têm o dinheiro pra bater uma campanha incessante de difamação.

Que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão não deve ser identificado de jeito nenhum como um povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação e que coloca em risco qualquer desenvolvimento.

O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados no Brasil e os senhores são testemunhas disso. Eu agradeço à presidência dessa casa, agradeço aos senhores e espero não ter agredido com as minhas palavras o

sentimento dos senhores que se encontram nessa casa. Obrigada (KRENAK, 1987)¹⁵.

No dia 04 de setembro de 1987, de blusa branca de botão e terno branco, Ailton Krenak, enquanto pintava seu rosto com tinta de jenipapo, fez um discurso histórico, decisivo para a aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, pelos parlamentares constituintes. O discurso de Ailton ilustra um gesto decolonial, à medida que demarca seu espaço de enunciação, fazendo revisão crítica dos imperativos da colonialidade, promovendo um gesto pela restituição dos direitos fundamentais das populações indígenas, historicamente exterminadas e, ainda, em diálogo com representantes da lógica genocida que os acomete enquanto comunidade, no Brasil.

Se entendermos as Américas como fundação do sistema mundial moderno, o Brasil como laboratório do racismo e a invenção da raça como categoria que constitui o princípio organizador da acumulação de capital, em escala global, debruçar-se na análise da decolonialidade no contexto latino-americano perpassa pela percepção de que pensar a partir do Brasil é fundamental para entendermos a organização da matriz colonial. Também, por consequência, é importante considerar os gestos decoloniais próprios das experiências de resistência, assim como toda produção de conhecimento de pensadores afro-brasileiros e indígenas ao longo da história.

¹⁵ KRENAK, Ailton. **Índio cidadão? – Grito 3**. 1987. Discurso na Assembleia Constituinte. Congresso Nacional. Discurso transcrito a partir do vídeo disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q. Acesso em: 13 jan. 2020.

4 +++ POESIA COMO CHAVE DE LEITURA

Arte é perigo
A todo momento
Tira a máscara do inimigo
(Cuti)¹⁶

4.1 LITERATURA COMO LEITURA DE MUNDO

Sabemos que a literatura comporta incontáveis fins e exerce funções importantes no âmbito individual e coletivo. Como ferramenta poderosa de transformação, ela permite que possamos expandir nossa visão de mundo, despertar emoções, estimular a sensibilidade, ter contato com outros lugares, culturas, tempos, perspectivas e, sobretudo, pode evitar a ameaça de esquecimento que ronda todas as experiências não registradas. Como ferramenta de representação e recurso de retenção das experiências vividas, a literatura permite que possamos registrar processos e mediar relações entre sujeitos e sociedade, contribuindo tanto com as narrativas históricas quanto com sociedades futuras através de seu legado.

Como instrumento ordenador da modernidade e sistema de dominação, ela pode ser perigosamente usada para escrever uma história única (ADICHIE, 2009) que, através de um discurso universalizante, exclui, invisibiliza e cria imaginários estereotipados em torno da existência de muitos indivíduos, como condição importante na instauração e na perpetuação de narrativas hegemônicas. A experiência da subjetividade depende da inserção do eu em sua própria fala, portanto, a literatura encena um papel determinante no processo de emancipação do homem.

Ao figurar a realidade, o discurso literário potencializa ou mascara a leitura das dinâmicas operadas em sociedade, podendo, finalmente, registrar essas múltiplas existências e garantir a enunciação dos povos historicamente silenciados e esquecidos pelo discurso hegemônico ou perpetuar a condição desses povos, unicamente, como objeto de estudo e pesquisa. Entretanto, apesar da multiplicidade de noções e funções, uma das definições do que é considerado ou não literatura é

¹⁶ CUTI, Luiz Silva. **Sanga**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2002.

um conjunto de valores que, como observa Antoine Compagnon (1999), incluem elementos linguísticos não literários e implicam normalmente um ato de exclusão.

Antônio Cândido evoca *O direito à literatura* (1988), como direito humano, na medida em que a considera como fator indispensável de humanização, confirmando o homem em sua humanidade, por atuar nas dimensões do consciente e do inconsciente. Assim, explica:

Por isso é que nas nossas sociedades a literatura tem sido um instrumento poderoso de instrução e educação (...) Os valores que a sociedade preconiza, ou os que considera prejudiciais, estão presentes nas diversas manifestações da ficção, da poesia e da ação dramática. A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas. Por isso é indispensável tanto a literatura sancionada quanto a literatura proscrita; a que os poderes sugerem e a que nasce dos movimentos de negação do estado de coisas predominantes (CANDIDO, 1988 p. 175).

Entendendo a literatura como uma ferramenta de invenção e inscrição no mundo, é necessário perceber que tanto a possibilidade de se narrar, quanto a recepção no que tange à possibilidade de reconhecimento, desenvolvimento de identidades coletivas, são direitos inegociáveis. As formas de sub-representação das existências negras nas narrativas históricas e na historiografia literária geram a compressão de subjetividades individuais e coletivas, causando impactos inenarráveis. A impossibilidade de se narrar dentro de seus verdadeiros contextos culturais, históricos e intersubjetivos e, portanto, a impossibilidade de se reconhecer com integridade, através de narrativas reducionistas brancas sobre existências plurais negras, interferem em aspectos fundamentais da sociabilidade e da existência como pertencimento, identidade, integridade, senso de coletividade, direito à memória.

Em seu ensaio “Poesia não é luxo”, contido no livro *Sister, outsider: Essays and speeches* (1984), a autora feminista afro-americana Audre Lorde (apud NASCIMENTO, 2019, p. 25) diz que “a poesia é uma necessidade vital de nossa existência. Forma a qualidade da luz dentro da qual predizemos nossas esperanças e sonhos em direção à sobrevivência e mudança, primeiro feita em linguagem, depois em ideia, então em ação mais tocável”. A partir desta afirmação, inferimos que a expressão literária, enquanto direito, é o princípio de uma movimentação estrutural, que se inicia na produção literária e tem poder de gerar impactos concretos que reverberem na vida social e sobretudo no futuro.

Sendo assim, partindo do princípio que “branco” é identidade construída, assim como “negro”, que toda produção de conhecimento é situada, que não há lugar de neutralidade na produção do saber e que as narrativas sempre partem do que as atravessam como, por exemplo, território, cultura, localização e perspectiva, faz-se urgente perceber a necessidade de coexistência de narrativas ou corremos o risco de permitir a permanência e a perpetuação de uma voz única que historicamente narra de forma limitada a pluralidade de existências.

No capítulo “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”, escrito pela teórica e antropóloga afro-dominicana Ochy Curiel Pichardo, no livro *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (2014), a autora discorre criticamente sobre uma produção de saber ancorada na escrita do *outro*, como prática histórica na perspectiva da *colonialidade do saber*, o que conforma uma relação narrativa entre sujeito-objeto quando diz:

Nas metodologias feministas, quem são os sujeitos e quem são os objetos de nossas pesquisas? Uma das características da colonialidade do saber, como já assinalamos, é assumir que a alteridade e a diferença colonial são geralmente objetos de pesquisa: mulheres, negras, pobres, indígenas, migrantes, do Terceiro Mundo, como se apenas assumindo-as como matéria-prima já bastasse para fazer pesquisa feminista. O lugar dos privilégios daqueles que constroem conhecimento sobre os *outros* e as *outras* parece inquestionável (CURIEL PICHARDO, 2014 p. 55, grifo do autor)¹⁷.

Ocupar o estatuto de sujeito e não mais o lugar de objeto narrado, ou seja, disputar a enunciação sobre as existências negras, no campo literário, muitas vezes é encarar justificativas extraliterárias.

Em *A origem dos outros – Seis ensaios sobre racismo e literatura* (2019), a escritora afro-americana Toni Morrison narra sua experiência como editora sênior na Random House, ao longo de dezenove anos, e sua missão de incluir no catálogo excelentes escritores negros. As vendas, inicialmente inexpressivas, foram justificadas por um vendedor regional, pelo fato de não se poder vender livros “dos

¹⁷ En las metodologías feministas, ¿quiénes son los sujetos y quiénes son los objetos de nuestras investigaciones? Una de las características de la colonialidad del saber, como señalábamos, es asumir que la otredad y la diferencia colonial, son generalmente los objetos de las investigaciones: mujeres, negras, pobres, indígenas, migrantes, del Tercer Mundo, como si solo a partir de asumirlas como materia prima se hiciera investigación feminista. El lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los *otros* y las *outras* parece incuestionable

dois lados da rua”. Aqui, ele se referia à estratégia de vender livros para o público branco, que comprava mais do que o público negro, ignorando as relações entre recepção X discurso literário em seu contexto histórico.

Sabemos que o que está em jogo, quando nos referimos à venda de livros, é o interesse do público pelo conteúdo literário. O fato é que no ensaio de título “Narrar o outro” (2017), Morrison revela a história de Margaret Garner, mulher escravizada que matou a própria filha para que não a escravizassem igualmente. Esta matéria inspirou Morrison tanto na escrita de seu premiado romance *Amada* (1987), quanto uma biografia posteriormente lançada por Steven Weisenburger, de nome *Medeia Moderna: Uma história familiar de escravidão e infanticídio do Antigo Sul* (1998).

Fundamentalmente distintos, os dois livros se debruçam sobre a história real de uma mulher que, em plena consciência, decide por livrar a filha dos sofrimentos que ela havia vivido. Na biografia, o autor Steven Weisenburger faz referência a essa mulher, enquanto figura rejeitada que matou os filhos como forma de se vingar do pai infiel. Em *Amada*, Morrison exercita a compreensão em confronto com a versão de Weisenburger, que narra o gesto de proteção da mãe como ato selvagem de matar a filha.

Quando Morrison (2017) repete no ensaio “Narrar o outro” a frase “Esta não é uma história para passar adiante”, ela se refere a detalhes da vivência de Margaret Garner, na defesa da importância em estabelecer um olhar humanizado sobre a mulher, que fora historicamente narrada como um personagem circunscrito como selvagem e cruel, deslocado de seu contexto de exploração.

Quando analisamos o mercado literário mundial, assim como o brasileiro, e confirmamos a discrepância do quantitativo de publicações de autores brancos e negros, ou até mesmo a ausência de narrativas negras em determinado segmento literário, definitivamente não estamos nos referindo à inexistência de personagens negros. Referimos-nos à representação do negro por autores brancos, no conteúdo literário, e o impacto que essas produções têm, ao longo das vendas e dos anos, na formação de um imaginário que constrói percepções limitadas acerca de realidades complexas.

Portanto, podemos perceber que ter contato com diferentes narrativas e perspectivas nos permite acessar uma realidade menos fragmentada e mais real, confirmando a importância e a vocação da literatura em seu poder de transformação. As produções de conhecimento de negros e indígenas, enquanto sujeitos

historicamente subalternizados, sub-representados e silenciados, oferecem-nos finalmente outras perspectivas em relação à própria realidade, ampliando a visão de mundo acerca da pluralidade de existências e suas possíveis contribuições sociais, culturais e históricas.

4.2 A SITUAÇÃO DA LITERATURA NO CONTEXTO BRASILEIRO

“Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles estavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro criolêu da platéia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a gente foi eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso.

Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Teve uma hora que não deu pra agüentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga...

Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que 'preto quando não caga na entrada, caga na saída'.”¹⁸

No contexto brasileiro, a tradição oral de populações indígenas e negras é historicamente narrada como fonte de inspiração e tema literário, em vez do entendimento desses sujeitos enquanto produtores de conhecimento. Embora tenhamos teóricas como Leda Maria Martins (2001) cunhando conceitos como *oralitura*, ao se referir às tradições africanas e indígenas e Conceição Evaristo

¹⁸ Epígrafe de abertura do texto Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: ANPOCS, 1983.

(2017), *escrevivências*, ao demarcar o espaço de enunciação de sujeitos negros silenciados, ao longo de todo percurso da Historiografia Literária Brasileira, partindo do princípio de obras escritas por autores nacionais, percebemos o recurso discursivo como afirmativa da inexistência dessas produções. Sílvio Romero, por exemplo, em seus livros *História da Literatura brasileira* (1888) e *Estudos sobre a poesia popular brasileira* (1889), desconsidera a cultura de povos originários e negros e as registra como inexistentes, enquanto concentra análise na poesia produzida pelos portugueses.

Ainda, em obras como *História concisa da literatura brasileira* (1970), de Alfredo Bosi, “oralidade poética” e “tradição oral” são afirmadas como inspiração e tema para escritores eruditos, reforçando a superioridade atribuída à escrita e o demérito e subvalor das transmissões de conhecimento através da oralidade, desconsiderando seus recursos conceituais, assim como todas as contribuições dessas narrativas para a identidade brasileira.

Desde a invasão dos portugueses, a escrita através da força colonial foi instrumento importante e ordenador de uma verdade histórica ficcional, como forma de solucionar as tensões e os conflitos da realidade brasileira. Mito fundador, versão oficial da história e a própria historiografia literária se misturam, construindo um imaginário em relação à formação sociocultural do Brasil, que transforma existências em temas, sujeitos em objetos e cosmogonias em inspirações fantasiosas, promovendo o epistemicídio de indígenas e negros em nosso território.

Mignolo (2003) explica que os espanhóis hierarquizavam a inteligência, os saberes e a civilização dos povos, tomando como critério a escrita alfabética. Já nos séculos XVIII e XIX, o critério de validação passa a ser a história. Com isso, todos os povos que mantêm suas tradições e práticas ancoradas na oralidade, nos ritos, nas danças e outras atividades ligadas ao conhecimento, passam a situar-se no passado, sendo lidos como atrasados e incivilizados.

No Brasil, especificamente, sujeitos negros e indígenas foram desumanizados e sub-representados ao longo dos séculos, tendo suas cosmogonias, suas capacidades artísticas, seus exercícios de fé, suas dinâmicas de vida e suas tradições orais estereotipadas e reduzidas como folclóricas e selvagens. Se examinarmos esse conjunto de valores em articulação com a noção de cânone, podemos perceber que sua fixação é movida por um sistema que opera com um

forte apelo eurocêntrico, em consonância com o controle da produção de conhecimento como dimensão própria da colonialidade.

Inseparáveis e encobertas sob a retórica do progresso, a colonialidade tem sido aliada na sustentação do *status quo* da historiografia literária brasileira, impondo assimetrias entre poucos sujeitos legítimos e a constante negação ao pensamento e construção de outras formas de vida, reduzindo a existência de muitos à condição de explorados e sem valor.

O Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea da Universidade de Brasília, sob a coordenação da professora titular de Literatura Brasileira Regina Dalcastagnè, tem empreendido uma série de investigações sobre a presença de novas vozes na literatura brasileira. De acordo com Dalcastagnè (2005), é notável a prática dos que falam do periférico, no lugar do mesmo, fazendo com que essas novas vozes na literatura permaneçam silenciadas e excluídas de suas próprias representações. A professora afirma que a literatura brasileira é um território contestado, desde o tempo em que ela era compreendida como instrumento de afirmação da identidade nacional até agora.

Se observarmos que o que está em relevo é a possibilidade de se narrar, de narrar o mundo e de visibilizar-se dentro dele, podemos inferir que o desconforto causado pela presença dessas novas vozes, dentro de um campo literário extremamente homogêneo, ilustra dinâmicas bem próprias da colonialidade.

Dalcastagnè ainda mostra que, de todos os romances publicados pelas principais editoras brasileiras, em um período de 15 anos (de 1990 a 2004), 93,9% dos autores são brancos e mais de 60% estão em profissões que abarcam espaços privilegiados de produção, como os meios jornalísticos e acadêmicos.

Através da análise da cor e das principais ocupações dos personagens que permeiam essas publicações, podemos compreender como essas representações sistemáticas, ao longo dos tempos, constroem noções amplamente difundidas na sociedade brasileira. Enquanto os personagens brancos são protagonistas e, em maioria, donas de casa, artistas, escritores, estudantes, professores, jornalistas, fotógrafos, comerciantes e, por último, bandidos ou contraventores, os personagens negros são coadjuvantes, mas, sistematicamente, bandidos ou contraventores, empregadas domésticas, escravizados, profissionais do sexo.

Entender que a animalização, a objetificação e a sub-representação do sujeito negro foram usados como recurso literário por narradores brancos nos ajuda a

compreender de que forma esses discursos, através de representações do mundo social, contribuem para a preservação do preconceito na sociedade brasileira. Entretanto, como resposta a essa prática histórica, a busca incessante de poetas negros brasileiros pelo reconhecimento da complexidade de seu universo simbólico e a proposta de construir uma nova interpretação sobre o sujeito negro dentro da história contribuem para o entendimento real dessas existências negativas e distorcidas na história.

Em 1988, ano da Constituição Federal Brasileira, tivemos um marco na redefinição da concepção de nacionalidade brasileira. Foi assegurado, embora de forma pouco eficaz na prática, através dos artigos 215 e 242, o reconhecimento da pluralidade étnica da sociedade brasileira e a garantia do ensino das contribuições das diferentes etnias na formação do povo brasileiro. Tal lacuna era e ainda é urgente a ser preenchida, como bem aponta o seguinte poema:

Sou a palavra cacimba
prá sede de todo mundo
e tenho assim minha alma:
água limpa e céu no fundo.
Já fui remo, fui enxada
e pedra de construção;
trilho de estrada de ferro,
lavoura, semente, grão.
Já fui a palavra canga,
Sou hoje a palavra basta.
E vou refugando a manga
num atropelo de aspa.
Meu canto é faca de charque
voltada contra o feitor,
dizendo que minha carne
não é de nenhum senhor.
Sou o samba das escolas
em todos os carnavais.
Sou o samba da cidade
e lá dos confins rurais.

Sou quicumbi e maçambique
 no compasso do tambor
 Sou um toque de batuque
 em casa gege-nagô.
 Sou a bombacha de santo,
 sou o churrasco de Ogum.
 Entre os filhos desta terra
 naturalmente sou um.
 Sou o trabalho e a luta,
 suor e sangue de quem
 nas entranhas desta terra
 nutre raízes também.¹⁹

Expresso no poema “Sou” de Oliveira Silveira, de 1982, a anunciação do necessário reconhecimento da contribuição da identidade negra na construção do país atende a uma reivindicação histórica do Movimento Negro que há anos atentava para a importância da inclusão da história dos negros e suas contribuições na formação da nação brasileira, abrindo caminhos para mudanças fundamentais na área da educação, através da Lei 10.639, que afirma:

Art. 26-A Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinente à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira (BRASIL, 1988).

Nesse contexto, é fundamental perceber que são iniciativas dos sujeitos apartados do estatuto de humanidade, os avanços jurídicos acima citados, especialmente nas associações de defesa dos direitos civis e humanos, protagonizadas pelo Movimento Negro ao longo da história do Brasil. Desde a

¹⁹ SILVEIRA, Oliveira. Sou. COLINA, Paulo (org.) In: **Axé**: antologia contemporânea da poesia negra brasileira. São Paulo: Global, 1982.

formação dos quilombos, no período pré-abolição até os dias atuais, mudanças substanciais têm ocorrido em relação a sistemas de dominação herdados do padrão moderno/colonial, que estruturam socialmente o Brasil. Gomes (2010, p. 496) enfatiza:

Os intelectuais negros que assumem esse papel político e acadêmico não se contentam em somente produzir conhecimento sobre a realidade racial nas mais diversas áreas. Enquanto produzem conhecimento eles também se inserem politicamente na luta antirracista e desafiam a universidade e os órgãos do Estado a implementarem políticas afirmativas. São, portanto, intelectuais engajados.

Intelectuais negras engajadas ou orgânicas, como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento e Sueli Carneiro, transitam suas produções de conhecimento entre academia e comunidade, costurando sentido de forma coletiva e colaborando para ampliação do debate tanto dentro dos departamentos acadêmicos, quanto organizações da sociedade civil.

A experiência literária pressupõe em si, o acesso a diferentes culturas, perspectivas e realidades, portanto, torna-se evidente que existem mecanismos que têm limitado historicamente tanto uma representação mais complexa da experiência de sujeitos negros, quanto a inserção das vozes dos mesmos enquanto narradores, nos circuitos comerciais literários, na academia e nos espaços de poder do campo literário, como um todo.

O conjunto de valores que legitima os mecanismos de exclusão, como demonstrado ao longo deste capítulo, pode ser observado através das dinâmicas plurais à luz da colonialidade. Não obstante, esses sujeitos e essas vozes subalternizadas sempre existiram e produziram conhecimento nas fronteiras permeadas pela colonialidade.

4.3 LITERATURA AFRO-BRASILEIRA E OS CADERNOS NEGROS

Ao longo deste estudo, sobretudo no início deste capítulo, discorreremos sobre o risco de uma narrativa única e sobre a condição de esvaziamento simbólico e perpetuação de estereótipos, quando o sujeito negro é escrito como tema/objeto por

narradores brancos, atentando para a importância da inserção do sujeito negro em sua própria fala.

Em relação à disputa e aos avanços terminológicos em torno do conceito de Literatura Afro-Brasileira, que atravessa complexidades, contradições e debates históricos, afeiçoamos-nos à perspectiva de Luiza Lobo (2007), no entendimento de que Literatura Afro-Brasileira é toda aquela escrita por negros, embora autores como Zilá Bernd (1987) e Proença Filho (1997) tenham uma perspectiva conciliatória ao empregar o critério temático para analisar tanto o discurso “do negro”, quanto o discurso “sobre o negro”, mesmo que em seus estudos destaquem a “emergência de um eu enunciador” como lei fundamental da literatura negra.

Portanto, embora tenhamos conhecimento da defesa e da argumentação de alguns teóricos pela inclusão da produção de narradores brancos nesta categoria, o ponto de vista defendido por este estudo, quando usamos o termo Literatura Afro-Brasileira, encontra o que Cuti nomeia como “Literatura negro-brasileira” (2010).

Sendo assim, seguimos este estudo partindo do princípio que, embora marcadores como tema sejam historicamente usados para identificar e categorizar o conceito de Literatura Afro-Brasileira, uma multiplicidade de fatores e sentidos fundamentais como ponto de vista, autoria, linguagem e público acabam por configurar essa produção que, mesmo nitidamente vasta, tem como característica inerente a denúncia e a revisão de valores. Ademais, ao longo de toda história do Brasil, autores como Cruz e Souza, Lima Barreto, Luís Gama, Solano Trindade, Carolina Maria de Jesus, Ricardo Aleixo, Ronald Augusto e Muniz Sodré, têm contribuído com suas criações literárias para compor o vasto panorama da Literatura Brasileira.

No livro *Literatura Afro-Brasileira* (2014), Eduardo de Assis Duarte, em “Por um conceito de literatura Afro-Brasileira”, afirma a existência dessa produção literária em sua multiplicidade e diversidade, desde o século XVIII aos dias de hoje. Ele conclui que, apesar da reflexão acadêmica sobre essa produção ter sido objeto quase exclusivo de pesquisadores estrangeiros como Bastide, Sayers, Rabassa e Brookshaw, é a partir da década de 1980 que a produção literária negra começa a ocupar espaço maior na cena cultural, junto com a ampliação e a visibilidade institucional das demandas do movimento negro.

Em 1978, em resposta à discriminação racial sofrida por quatro jovens atletas do Clube de Regatas Tietê e a prisão, tortura e morte do trabalhador Robison

Silveira da Luz, acusado de roubar frutas em uma feira, representantes de atletas, artistas negros e entidades como Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN) e o Grupo Afro-latino América decidiram pela criação do Movimento Negro Unificado (MNU). O movimento, inaugurado em manifestação pública nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, transformou a luta da população negra, promovendo ações de confronto aos atos de racismo em panfletos, jornais e atos públicos, criando núcleos organizados em associações recreativas, de moradores, categorias de trabalhadores e universidades públicas e privadas.

O que em 1978 a publicação coletiva e anual Cadernos Negros fez foi estruturar um projeto de futuro. A partir da criação de um espaço de locução, representação e difusão significativa e inédito no cenário literário brasileiro, ela ampliou e expandiu as discussões literárias vigentes.

O nome para a publicação, que vem da homenagem aos cadernos de Carolina Maria de Jesus, representa a força de um desejo coletivo da população negra: o direito inegociável de se narrar. Este direito expresso no campo da literatura representa um movimento ainda mais amplo que vai da imprensa negra aos bailes e outros pontos de encontro e luta da população negra, na época. E, mesmo que em função da ditadura cívico-militar tenham enfrentado resistência devido à preocupação política e ideológica, o que defendemos justamente neste estudo, hoje, é a relevância da literatura negra nos processos formativos e seu potencial de transformação da realidade. Por isso, ao desafiar e desestabilizar as lógicas colonialistas através da circulação de uma produção literária crítica centrada na autoria negra, contribuíram efetivamente para o projeto decolonial.

5 +++ CONSIDERAÇÕES À LUZ DA POESIA

5.1 POEMAS EM PERSPECTIVA

Ao longo deste capítulo, o *corpus* analítico aqui reunido será analisado a partir de três eixos distintos: os poemas que assumem como ponto de vista uma perspectiva de mundo que sustenta a revisão de valores, a transcendência do eurocentrismo e a desestigmatização de identidades e imaginários; os que apresentam outra percepção da história, a celebração e a confluência de culturas múltiplas; e aqueles que abarcam a coexistência de cosmogonias, a exigência de outras condições de existência, vetores esses que fundamentam a decolonialidade. Ou seja, poemas que proporcionam a possibilidade de estarem afins às teorias apresentadas e às discussões construídas ao longo deste estudo. É importante destacar que os conceitos com os quais trabalhamos não são fixos, assim como a interpretação dos poemas sem sempre cabe a uma só categoria, portanto, por vezes, podemos perceber que um poema pode contribuir para pensar mais de um conceito em questão, embora situados separadamente.

Os três eixos que trabalharemos neste capítulo, estão situados como vetores fundamentais do projeto decolonial e aqui identificados como *pensamento de fronteira*, *razão do outro* e, finalmente, no conceito de *transmodernidade*. Eles se relacionam com a produção poética em questão à medida que entendemos que um dos princípios editoriais dos Cadernos Negros é promover o duplo exercício de rever e construir, revelando que a confluência desses poemas, ao longo da história, pode ser lida como um giro decolonial, de 1978 até 2008.

Embora seja possível identificar, através da escolha lexical, das referências culturais, do chamado à reconexão com a ancestralidade assaltada pela escravidão, das cosmogonias negras e das perspectivas atlânticas, uma possível identidade da produção literária afro-brasileira, assim como analisar formalmente sua estrutura e linguagem, optamos por privilegiar aspectos sensíveis e políticos secundarizados nas narrativas históricas sobre personagens negros. Nosso interesse é identificar os marcadores relacionais entre perspectivas poéticas e projeto decolonial. Assim, nesta análise, empreendemos um olhar atencioso em relação às subjetividades subtraídas e às experiências sensíveis desses poetas negros que, embora sejam

elementos figurados no imaginário poético em geral, foram pouco usados no processo de representação embrutecida desses corpos históricos.

Portanto, à medida que foram construídos sentidos históricos relacionados a sujeitos negros, justamente a partir do uso de recursos discursivos, como inúmeras figuras de linguagem, entendemos que o que deve ser analisado formalmente é a própria produção literária brasileira, onde sujeitos negros são objetos narrados por sujeitos brancos. Assim sendo, é possível encontrar a aplicabilidade desses recursos expressivos como, por exemplo, a metáfora enquanto forma de produzir sentido figurado. Por meio de comparação, ela é muito usada pelos poetas aqui analisados na tentativa de estabelecer e de identificar semelhança de sentidos entre contextos de subalternidade e experiências negras, dada a naturalidade das personificações e das representações estereotipadas nas narrativas históricas.

Faz-se necessário, ainda, dizer que a seleção dos poemas analisados se deu a partir da leitura de um *corpus* literário polifônico, amplo, distinto entre si, embora convergente em perspectivas. Ele está composto pelos volumes 1, 15, 19 e 31 dos Cadernos Negros, publicados entre 1978 e 2008, e revela multiplicidades linguísticas, estruturais e estilísticas, além do uso de recursos como alusão, metáfora, hipérbole, paradoxo, jogos provocados pelos elementos fonéticos e lexicais e ironia.

À parte do empreendimento descrito acima, e muito embora possamos identificar metáforas e adereços figurativos como recursos expressivos nestes corpos poéticos, aqui, muitas vezes, a mecânica da dura realidade vivida por sujeitos negros e a urgência em dar vazão direta aos sentidos latentes desta experiência brasileira acabam por se tornar incisivos e se impõem, de alguma maneira.

Portanto, dentro da paisagem citada, selecionamos seis poemas para análise, como forma de desenvolver uma apreciação crítica mais aprofundada e em sintonia com as questões culturais, sociais e raciais que permeiam os Cadernos Negros, contrapondo o colonialismo teórico que ainda caracteriza tanto a crítica quanto a teoria literária no Brasil.

5.1.1 *Pensamento de fronteira*

Reunidos a partir da evidência de uma consciência polivalente e do entendimento do impacto das opressões históricas que constroem as estruturas

hegemônicas, os poemas anunciam a borda e a fronteira como lugar de enunciação, consideração crítica e emancipação. Eles se consolidam como pensamento situado e, portanto, como proposta de uma inversão da lógica da modernidade-colonialidade. Tais características podem ser identificadas no poema “minha voz, minha vez”, de Jamu Minka, publicado nos Cadernos Negros v. 1, em 1978:

minha voz, minha vez

Eu negro
você branco
uma diferença
não uma exclusão
a não ser que você insista no controle das regras
escolhendo meu lugar
permitindo minha vez
só quando lhe convém

Eu negro
você branco
vantagem sua
prejuízo meu
enquanto não compreenderem
não ser possível pensar em nós
impedindo minha voz

Eu negro
você branco
de que jeito no mesmo barco
se convivo com tua branquice
enquanto proibes minha negrura

Eu negro
você branco
amigos

só se as opiniões tiverem peso igual
só quando deixar de exigir
minha adesão total
à sua lógica incompleta

Se respeitar minha especificidade
haverá compreensão
e aprenderá comigo
as verdades acumuladas do lado de cá
então,
eu negro
você branco
mais próximos
da verdade de todos nós.

A análise será de forma paulatina, apresentando-se trechos da obra, comentando-os, analisando-os e relacionando-os com as teorias até o momento discutidas ao longo dos capítulos. Na primeira estrofe do poema, Jamu Minka subverte a lógica histórica da modernidade/colonialidade onde as diferenças raciais são usadas como ferramenta para hierarquizar e categorizar o acesso a direitos. Assim, fazendo uso da antítese, evidencia a contraposição entre signos raciais e, através do desencadeamento de sentidos, sugere uma mudança de perspectiva, ao relocar o sujeito branco para uma condição de identidade construída assim como o sujeito negro, naturalizando a alteridade em um contexto de diferenças. Nos versos *escolhendo meu lugar / permitindo minha vez / só quando lhe convém*, o autor denuncia a incoerência entre sujeito branco/discurso/legitimidade e a condição do sujeito negro dentro dessa dinâmica de poder.

Em *Eu negro / você branco / uma diferença / não uma exclusão*, é estabelecida uma simetria e uma suposta equidade: *uma diferença*, e adverte *não uma exclusão*, para, finalmente, sinalizar sua percepção acerca do desejo velado em manter assimetrias *a não ser que você insista no controle das regras*. Assim, na segunda estrofe, o poeta segue com a denúncia, já a partir da revelação do desejo de manutenção do controle:

Eu negro
 você branco
 vantagem sua
 prejuízo meu
 enquanto não compreenderem
 não ser possível pensar em nós
 impedindo minha voz

Jamu Minka nos versos *vantagem sua / prejuízo meu*, expressa a compreensão da estrutura que o oprime, embora não se conforme nem se submeta à razão da opressão, denunciando que não há possibilidade de se acomodar dentro dessa lógica. Em *enquanto não compreenderem / não ser possível pensar em nós / impedindo minha voz*, o poeta ironiza o uso do pronome “nós”, sem a presença de sua voz, pois “nós” deveria se referir a todos os sujeitos dos discursos, sendo envolvidos no enunciado. Aqui, é posto em questão tanto o significado de “nós”, que pode ser compreendido tanto por meio do paradigma da invenção da raça/o outro, como processo e fim do ordenamento e categorização fundante da modernidade/colonialidade, quanto o direito à locução e à enunciação de seu conhecimento, em resposta aos contextos onde sujeitos brancos narram (sujeitos negros/indígenas) subalternizados, enquanto objetos de análise. Também, a partir da observação do trecho *pensar em nós*, podemos entender o questionamento do poeta em relação aos limites entre individualidade/coletividade e formação social brasileira, no que se refere à pluralidade de sujeitos que a compõem, embora, contraditoriamente, tenhamos narrativas históricas compostas por uma hegemonia branca.

Ao longo de todo o poema, nos primeiros dois versos de cada estrofe, *Eu negro / você branco*, o poeta usa a anáfora como forma de evidenciar os contrastes repetitivos entre identidades e acessos, dentro da sociedade brasileira. Assim sendo, no poema “Minha voz, minha vez”, Jamu Minka transita entre a compreensão da composição da colonialidade:

[...]

amigos

só se as opiniões tiverem peso igual

só quando deixar de exigir
minha adesão total
à sua lógica incompleta

e a afirmação do valor de sua perspectiva:

Se respeitar minha especificidade
haverá compreensão
e aprenderá comigo
as verdades acumuladas do lado de cá
[...]

O poema em questão problematiza a dimensão da colonialidade (ser/saber/poder), atravessada pela noção de raça, que estabelece, segundo Walsh (2006), problemas reais em torno de indivíduos subalternizados por violências epistêmicas. E, embora à primeira vista, a temática anuncie as questões abordadas por Jamu Minka, em uma perspectiva também individual, encaramos que, quando o poeta se refere a *nós*, pretende mensurar, assim como diz Eduardo de Assis Duarte (2014), um universo humano e social, naturalmente múltiplo.

Nesse sentido, Nelson Maldonado-Torres, no livro *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2019, p. 47), diz:

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

Como vemos, a construção poética de Minka, como exercício de elaboração e discussão identitária e epistemológica, conforme destaca Maldonado-Torres (2019), contrapõe-se à ideia de universalismo abstrato. Ademais, enquanto particularismo que se estabelece como hegemônico e desincorporado, com universalismo concreto (GROSGUÉL, 2019), anunciando seu lugar de especificidade e enunciação, estabelece sua condição: *Se respeitar minha especificidade / haverá compreensão*,

afirmando-se enquanto sujeito que desautoriza a lógica colonial e, assim, posiciona sua produção de conhecimento *e aprenderá comigo / as verdades acumuladas do lado de cá*, como o que entendemos neste trabalho como pensamento de fronteira.

Na mesma esteira conceitual, podemos encontrar o poema “Ensinamentos”, publicado por Esmeralda Ribeiro nos Cadernos Negros, v. 31, 2008:

Ensinamentos

Ser invisível quando não se quer ser
É ser mágico nato.

Não se ensina, não se pratica, mas se aprende.
No primeiro dia de aula aprende-se
Que é uma ciência exata.

O invisível exercita o ser “zero à esquerda”
O invisível não exercita a cidadania.
As aulas de emprego, casa e comida
São excluídas do currículo da vida.

Ser invisível quando não se quer ser
É ser um fantasma que não assusta ninguém.
Quando se é invisível sem querer
Ninguém conta até dez
Ninguém tapa ou fecha os olhos
A brincadeira agora é outra
Os outros brincam de não nos ver.

Saiba que nos tornamos invisíveis
Sem truques, sem mágicas.
Ser invisível é uma ciência exata.
Mas o invisível é visto no mundo financeiro
É visto para apanhar da polícia
É visto na época das eleições

É visto para acertar as contas com o Leão
Para pagar prestações e mais prestações.

É tanto zero à esquerda que o invisível
Na levada da vida soma-se
A outros tantos zeros à esquerda
Para assim construir-se humano.

A obra anuncia a lição sobre invisibilidade trazida pela autora. Assim, Ribeiro confessa na primeira estrofe o que gera agonia: *Ser invisível quando não se quer ser / É ser mágico nato*. Em *Ser invisível*, fica evidente o antagonismo entre *ser X invisível* na dimensão da realidade, sendo possível apenas no deslocamento para o campo da magia, na mais difícil das hipóteses: *ser mágico nato*. Com o adjetivo *nato*, a autora marca a ironia da condição que a persegue mesmo *quando não se quer ser*. Aqui, percebemos a relação trágica do nascimento como marca inegociável da condição precária da existência. A pedagogia impressa no poema ensina que a invisibilidade é uma condição congênita do sujeito negro e, ao longo de todo poema, Ribeiro discorre sobre esta hipótese.

Em *Não se ensina / não se pratica / mas se aprende*, a autora sugere que esta condição não é algo que se releva ou que se acomoda ao longo da vida, mas sim condicionada ao nascimento, a algo intransferível e que não pode aparentemente ser alterado, somente apreendido/aprendido. Quando a autora marca que *Não se ensina*, muito embora o poema tenha o nome *Ensinos*, ela confirma a sensação dúbia com *mas se aprende*, em relação à aprendizagem como formação de consciência crítica desta condição.

Sabemos que o processo de formação e o ambiente de ensino no Brasil foram estruturados com base na colonialidade do saber, que acaba por oferecer a sujeitos negros uma experiência de aprendizagem desgastante, árdua e deformativa em relação ao real legado das produções de conhecimento de pessoas negras. bell hooks, em seu livro *Ensinando a transgredir* (2013), discorre sobre a urgência de se construir um processo de aprendizagem emancipatório, que visibilize as particularidades de cada integrante, baseado em *pedagogias engajadas*. hooks define que essas pedagogias dão ênfase à questão de encontrar a própria voz, mas atenta:

Deve-se distinguir entre uma compreensão rasa do ato de encontrar a própria voz, que dá a entender erroneamente que haverá uma democratização da voz onde todos terão o mesmo tempo para falar e suas palavras serão vistas como igualmente valiosas, e um reconhecimento mais complexo da singularidade de cada voz e a disposição de criar espaços em aula onde todas as vozes podem ser ouvidas porque todos os alunos são livres para falar, sabendo que sua presença será reconhecida e valorizada (HOOKS, 2013, p. 246).

A constatação de que já *No primeiro dia de aula aprende-se / Que é uma ciência exata*, demonstra novamente a afirmação de Esmeralda Ribeiro, de que não é necessário muito tempo para que se perceba os *Ensinos* evidenciados no poema. Entender-se invisível, já *No primeiro dia de aula*, é uma lição da ordem de *uma ciência exata*. Com *ciência exata*, a autora desloca a possibilidade de questionamento desta afirmação, para um campo fixo que determina expressões quantitativas, precisas e métodos rigorosos de testagem e reprodução. O deslocamento para o campo da *ciência exata* marca a denúncia de invisibilidade feita pela autora a partir de seu lugar de observação como algo inquestionável.

Embora Esmeralda Ribeiro crie uma imagem do ambiente de aprendizagem como um campo dividido, fazendo com que questionemos os personagens até então não identificados, através de perguntas como: Quem ensina? Quem aprende? Quem pratica os ensinamentos? O que se move? Na próxima estrofe, avança didaticamente na identificação desses sujeitos.

Protagonista no poema de Esmeralda Ribeiro *O invisível* é identificado como aquele que à revelia de seus esforços simplesmente *exercita o ser “zero à esquerda”*. À parte do que supomos ser um direito coletivo, para a autora, *O invisível* não é contemplado, pois *não exercita a cidadania*. Na próxima estrofe, revela a lógica da exclusão que impede o acesso do *invisível* a seus direitos fundamentais, ao relacionar as ausentes *aulas de emprego, casa e comida*, ou seja, na suposta aprendizagem da sobrevivência básica do indivíduo, *O invisível* tem as aulas fundamentais *excluídas do currículo da vida*. O *currículo* nessa estrofe se constrói como metáfora do direito *da vida* e sugere que os mais elementares dos acessos (*emprego, casa e comida*), que caracterizam o exercício da *cidadania*, são retirados do aluno *invisível*.

Ser invisível quando não se quer ser / É ser um fantasma que não assusta ninguém / Quando se é invisível sem querer / Ninguém conta até dez. Ao aproximar o sujeito *invisível* da figura do *fantasma*, mas em seguida marcar ironicamente que

nesse caso é um *fantasma que não assusta ninguém*, a autora demonstra a mais aguda inversão de sentidos, pois até mesmo o *fantasma* em sua invisibilidade tem uma função no imaginário social. Já *Quando se é invisível sem querer*, ou seja, uma condição de invisibilidade imposta, */Ninguém conta até dez*.

A partir da diferença colonial, ciente da condição imposta ao ser *invisível*, a autora narra um sujeito refratado involuntariamente. Esta espectralização imposta ganha reforço com os paralelismos representados por: *invisível, fantasma, zero à esquerda, não nos ver* e tem sua nulidade reforçada por serem utilizados como articuladores sintáticos alternados com outros articulares, como *ser invisível quando não se quer; o invisível*.

A estratégia da autora ao longo do poema é promover através do dicotômico jogo da invisibilidade X visibilidade seus *Ensinamentos*. Assim, o gesto de revelar algo que não pode ser aprendido (a ser), mas vem da experiência cotidiana, é partilhar uma realidade velada, que deve ser socialmente compreendida. O lugar de enunciação de Esmeralda Ribeiro, marcado pela fluência de quem denuncia algo próprio de sua existência, enquanto evidencia a falta de percepção para esta condição de invisibilidade que precisa ser ensinada (percebida), caracteriza o que entendemos por pensamento de fronteira.

Esses *ensinamentos* subalternizados pela modernidade são pensamentos que redefinem as formas dominantes (visíveis) de conhecimento. O que pode ser aprendido a partir do poema de Esmeralda Ribeiro é que sua denúncia não parte da rejeição da prática de dominação em si, mas do reconhecimento da diferença colonial e, portanto, do alerta para o que seria a implicação do próprio pensamento de fronteira, o entendimento da alteridade negada.

A autora nas próximas estrofes revela a brincadeira invertida: *Ninguém tapa ou fecha os olhos / A brincadeira agora é outra / Os outros brincam de não nos ver*. A graça do esconde-esconde, a ludicidade que acompanha os jogos infantis e o medo do fantasma, aqui, nitidamente, não têm graça. Quando a poeta diz que *Ninguém tapa ou fecha os olhos*, ela define que a invisibilidade da qual discorre não pode ser lida como algo que caracteriza uma brincadeira onde se *tapa ou fecha os olhos*, ou ainda mesmo um gesto inocente. A ironia expressa em *Os outros brincam de não nos ver* mostra-nos que a invisibilidade da qual discorre, que caracteriza um jogo de esconde-esconde, na verdade é frustrante. Denúncia e deboche se unem para enfrentar essa invisibilidade que é caracterizada por uma recusa, por um desejo

de ser visto, embora transforme o sujeito negro, *invisível* através de uma brincadeira sádica em *mágico nato*.

No verso seguinte, o eu poético da autora divide lugar com tantos outros *invisíveis* e, assim, ela assume o lugar de quem partilha *Ensinaamentos* próprios de sua experiência enquanto mulher negra, revelando contrastes, contradições, artifícios que atravessam processos contínuos de exclusão. E conta: *Saiba que nos tornamos invisíveis / Sem truques, sem mágicas / Ser invisível é uma ciência exata*. Dessa forma, Esmeralda Ribeiro confirma que *Sem truques, sem mágicas*, ou seja, à revelia de qualquer esforço, *Ser invisível é uma ciência exata*. Finalmente, assim, de forma metódica e assertiva, como *uma ciência exata*, para *ser invisível e mágico nato*, segundo Esmeralda Ribeiro, não é necessário realizar *truques* e *mágicas*, basta nascer negro.

Entretanto, este sujeito *invisível*, que teve as *aulas de emprego, casa e comida / excluídas do currículo da vida* faz-se visível misteriosamente, quando sua existência é fundamental para os interesses do poder econômico. A autora enumera com didatismo que *o invisível é visto no mundo financeiro / É visto para apanhar da polícia / É visto na época das eleições / É visto para acertar as contas com o Leão / Para pagar prestações e mais prestações*. Portanto, os momentos em que a autora localiza a visibilidade são curiosamente momentos de pouca autonomia, onde o sujeito *invisível*, mesmo não sendo *zero à esquerda* mais, no fim, continua apenas mais um número. Aqui, a luta expressa é por ser visível como sujeito que possa exercer sua *cidadania* plena, mas a única hipótese de visibilidade, ainda apaga o sujeito perto de outros números que importam somente nas *eleições* ou para ocupar subempregos que geram acúmulo de renda e sustentam modelos de exploração capitalista, ou seja, *as contas com o Leão* e, sobretudo, *Para pagar prestações e mais prestações*. Os sujeitos *invisíveis* são vistos somente como engrenagem do sistema de opressão, não desfrutam de nenhum estatuto humano, são relegadas aos números, sem rosto e sem voz.

Podemos observar que a autora constrói através deste poema uma crítica socioeconômica, onde o sujeito negro, *o invisível*, só é considerado sujeito social na medida em que gera lucro dentro do sistema capitalista no Brasil. A *cidadania*, tantas vezes relacionada à possibilidade de consumo, até mesmo por governos progressistas, promove o apagamento da subjetividade desses sujeitos e ensina que *pagar prestações* é o caminho para a dignidade humana. Esta cidadania que se

configura no flagrante da lógica hierárquica de um “cidadão inferior”, que tem deveres mas não direitos, confirma os padrões das relações coloniais. Esmeralda Ribeiro também aponta a visibilidade *para apanhar da polícia*, o que acaba por ilustrar a rentabilidade por trás de um dos maiores sistemas carcerários do mundo, mais precisamente o terceiro maior, o brasileiro.

Ou seja, este sujeito cindido involuntariamente é construído a partir de um paradoxo: visibilidade e *cidadania* só podem ser realidade em um contexto de repressão e exploração: *É tanto zero à esquerda que o invisível / Na levada da vida soma-se / A outros tantos zeros à esquerda.*

Por fim, as últimas estrofes de Esmeralda Ribeiro *Na levada da vida soma-se*, caracteriza as insurgências negras que assim como seu poema, contribuem para superação da invisibilidade. Aqui, manifestada pela expressão da identidade tanto a partir da coletividade, quanto da alteridade negada, próprios do pensamento de fronteira.

5.1.2 Razão do outro

Erguida como marcador na filosofia da libertação de Henrique Dussel, a razão do outro se configura enquanto resposta epistêmica à razão colonial. O outro, o excluído que clama por justiça e perfura o sistema, revela à beira da sociedade sua própria razão. Assim, a proposta da filosofia da libertação é ir de encontro à razão do outro, enquanto pensamento que se estabelece como contraposição à hegemonia daqueles portadores da “razão eurocêntrica” exploratória. Tal resposta epistêmica é perceptível no seguinte poema de Cuti, publicado nos Cadernos Negros v. 1, em 1978:

Sapo engulido

Os interesses dos estranhos são tamanhos

E os nossos tão escassos viram sonhos

E os deles tão reais e tão risonhos

Babam grude babam grades

Que nos prendem que nos colam

Isolam

De verdades que nos esmolam
Um pedacinho de crença

Os interesses estranhos nos entranham
E fazem-nos crer estranhos a nós mesmos
Porque nos incutem os seus sonhos
Desejos posturas consumações
Enganos

E vamos
Com as ânsias que não são nossas
Tontos
Querendo realizar mas...
Sonhos!

No poema “Sapo Engulido”, Cuti estabelece um duelo mental quando evidencia o atrito entre a razão colonial e a Razão do outro. A ideia e sensação da dissolução do sentido, da razão, pode ser percebida através do uso do fonema fricativo sibilante /s/, quando diz *e os nossos tão escassos viram sonhos*, ou seja, se esvaem.

No trecho *Os interesses dos estranhos são tamanhos / e os nossos tão escassos viram sonhos*, o poeta relaciona a dimensão do desejo do colonizador com o desejo do colonizado, embora revele em seguida que, apesar de *tamanhos*, esses desejos são os que têm poder de realização. A partir da evidência da assimetria de desejos *tamanhos X escassos*, o poeta denuncia que mesmo sendo *escassos* só se configuram reais em sonho.

Quando constrói o desenvolvimento do poema na relação entre *estranhos > interesses > realidade X nossos > desejos > sonhos*, o poeta põe em relevo a sua percepção da ordem estabelecida pela norma e pela razão coloniais. Logo abaixo, Cuti segue dimensionando o interesse expresso no desejo do opressor em garantir privilégios e condições hegemônicas. Através do jogo de palavras como, por exemplo, “*risonhos*” (ri-sonhos), ele se refere a quem ri dos sonhos: *E os deles tão reais e tão risonhos / babam grude babam grades / que nos prendem que nos colam / isolam*. O poeta faz uso da paranomásia para gerar tanto a aproximação de sons

semelhantes entre palavras com significados diferentes, quanto aproximar o próprio sentido das palavras através dos sons (*babam **grude** babam **grades** / que nos prendem que nos **colam** / **isolam** / Os interesses dos **estranhos** nos **entranham**) e atenta para o perigo da colonização do imaginário na relação contraditória entre representação do outro e identidade própria: *Fazem-nos crer estranhos a nós mesmos / porque nos incutem os seus sonhos / desejos posturas consumações / enganos.**

O que o poeta denuncia aqui é o poder devastador da colonialidade do ser: *porque nos incutem os seus sonhos / desejos posturas consumações*, que acabam por alterar a percepção de si e a cognição, fazendo com que a negação do estatuto humano ao colonizado o faça se interrogar “quem sou eu na realidade” (FANON, 1968). Por fim, o poeta chama a atenção para a necessidade de se distinguir a razão colonial do outro, do desejo emancipatório do sujeito oprimido: *e vamos / com ânsias que não são nossas / tontos / querendo realizar mas... / sonhos.*

“Sapo engulido”, de Cuti, faz menção ao indigesto abismo e à contraditória paisagem de desigualdades da realidade brasileira. O sonho aqui é defendido como lugar emancipatório, pois é onde se negocia a realidade. Por essa razão, se por um lado o poeta atenta que *Os interesses estranhos nos entranham / E fazem-nos crer estranhos a nós mesmos / Porque nos incutem os seus sonhos / Desejos posturas consumações / Enganos*”, por outro, ele denuncia o perigo da colonização do ser e seus desdobramentos no tempo, no espaço e na subjetividade. Maldonado-Torres explica:

A colonialidade do ser envolve a introdução da lógica colonial nas concepções e na experiência de tempo e espaço, bem como na subjetividade. A colonialidade do ser inclui a colonialidade da visão e dos demais sentidos, que são meios em virtude dos quais os sujeitos têm um senso de si e do seu mundo (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 43-44).

Assim, a colonialidade do ser, ao penetrar e se instalar na subjetividade do sujeito negro, altera sua percepção sensível de si e do mundo e, como afirma Maldonado-Torres (2019), acaba por gerar uma confusão entre desejo próprio e projeção do opressor, prejudicando a integridade das existências e a qualidade das experiências negras.

Como exemplo disso, quando Cuti diz *E vamos / Com as ânsias que não são nossas / Tontos / Querendo realizar / mas... / Sonhos!*, ele materializa uma cena onde sujeitos negros caminham em vertigem dentro de um território alheio, sendo exemplo de que:

Os condenados são representados em formas que os fazem se rejeitar e, enquanto mantidos abaixo das dinâmicas usuais de acumulação e exploração, podem apenas aspirar ascender na estrutura de poder pelos modos de assimilação que nunca são inteiramente exitosos (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 44).

Assim, *Tontos*, pela introjeção de *ânsias que não são nossas*, a frustrante certeza do impedimento social se choca com a possibilidade quimérica, fazendo com que a realização do desejo se concretize no intangível.

O ponto de vista adotado pelo poeta coloca em questão sua visão de mundo sobre a realidade vigente e, através de suas escolhas vocabulares, torna-se evidente o antagonismo entre as distintas experiências raciais e a impossibilidade de realização como metáfora da inviabilidade cotidiana da vida, discutindo aspectos ligados à construção da identidade a partir da alteridade e seus derivados conflitos, clamando por uma percepção crítica assim como diz Eduardo de Assis Duarte (2014, p. 37): “Ao superar o discurso do colonizador em seus matizes passados e presentes, a perspectiva afroidentificada configura-se enquanto discurso da diferença e atua como elo importante dessa cadeia discursiva”. Ao estabelecer os sujeitos negros como centro da narrativa através da palavra “Nossos”, o poeta promove a inversão do lugar histórico do oprimido como “o outro”, deslocando o indivíduo branco da lógica e do modelo para a ordem do estranho: “Os interesses dos estranhos”, personificando o que aqui entendemos como razão do outro.

Em diálogo com Cuti, podemos interpretar este conceito no poema “Outras notícias”, de Éle Semog, publicado no v. 19, dos Cadernos Negros, 1998:

Não vou às rimas como esses poetas
que salivam por qualquer osso.
Rimar Ipanema com morena
é moleza,
quero ver combinar prosaicamente
flor do campo com Vigário Geral,

ternura com Carandiru,
 ou menina carinhosa / trem pra Japeri.
 Não sou desses poetas
 que se arribam, se arrumam em coquetéis
 e se esquecem do seu povo lá fora.

O referido poema faz a marcação de sua perspectiva em negação a outra aparentemente hegemônica. A negação *Não vou às rimas como esses poetas*, que o impulsiona já o primeiro verso do poema, faz menção à sua razão em detrimento de uma razão que o poeta considera limitada, daqueles *que salivam por qualquer osso*. Em *Não vou às rimas como esses poetas*, o que Éle Semog sugere é que seu lugar de enunciação faz contraposição ao lugar desses *poetas* que vem a descrever na próxima estrofe.

Esses poetas / que salivam por qualquer osso são, na visão do autor, os que rimam *Ipanema com morena*. Semog, assim, desafia Garota de Ipanema, composição de Tom Jobim e Vinicius de Moraes, de 1962, que virou uma referência da cultura brasileira e que o autor aqui afirma sem constrangimento que *é moleza*. Seguindo a sugestão desafiadora de Semog, ele diz: *quero ver combinar prosaicamente / flor do campo com Vigário Geral*. *Prosaicamente*, aqui, no sentido figurado, configura-se também como crítica a uma imagem erudita que representa os citados compositores no panteão da cultura brasileira, embora rimem *Ipanema com morena*. E, a partir de *Flor do campo com Vigário Geral*, o poeta começa a elencar paisagens periféricas, meios de transporte, dilemas cotidianos da população de baixa renda brasileira como desafio literário.

Quando Éle Semog provoca: *Quero ver combinar prosaicamente / flor do campo com Vigário Geral*, ele sugere que o exercício difícil na poesia é justamente *combinar* beleza, enquanto elemento previsível do campo poético, com a realidade. A *flor do campo* representa, aqui, a imagem da graça, da alegria e da delicadeza, que remete também ao trecho *Olha que coisa mais linda, cheia de graça*, da música de Tom Jobim e Vinicius. Semog contrasta a imagem da *flor do campo* com *Vigário Geral*, bairro da zona norte do município do Rio de Janeiro, que tem um dos piores índices de desenvolvimento humano da cidade.

Nos próximos versos, segue o desafio proposto: *ternura com Carandiru, ou menina carinhosa / trem pra Japeri*. O contraste entre *Ternura*, enquanto qualidade e

estado daquilo que é afetuoso e Carandiru, a penitenciária que se localizava na zona norte de São Paulo e que chegou a abrigar mais de oito mil presos, sendo considerado o maior presídio da América Latina na época. Em 1998, ano da publicação deste poema, nos Cadernos Negros, já havia ocorrido o massacre do Carandiru, que influenciou sua demolição 10 anos depois, em 2002, no governo Geraldo Alckmin. Este contraste, evidente no poema, marca não só o abismo que separa os poetas Éle Semog, Tom Jobim e Vinicius de Moraes, mas, sobretudo, as diferentes realidades vividas dentro do mesmo território.

A razão que impulsiona Semog a fazer a distinção dessas experiências o faz também denunciar o abismo entre *menina carinhosa / trem pra Japeri*. Japeri é a linha mais popular em função de sua baixa tarifa, que liga a baixada fluminense com a zona norte, a zona oeste e o centro da cidade do Rio de Janeiro.

Aqui, o antagonismo entre *flor do campo / ternura / menina carinhosa* versus *Vigário Geral / Carandiru / Trem pra Japeri* evidencia os contrastes que vivem a maioria dos brasileiros, enquanto esses *poetas*, não só compõe uma minoria da população que concentra renda e privilégios, mas pretendem representar a cultura brasileira, a partir da imagem de Ipanema. A revisão proposta por Semog não é somente cultural, mas diz respeito a um antigo debate no campo das artes: comprometimento social ou arte pela arte? Quem utiliza a expressão artística para denunciar assimetrias e quem ignora o poder da representação em face de um discurso que embora majoritariamente masculino, branco, de classe média, se pretende universal? Assim, Semog neste poema, dá forma ao desafio ético e político da literatura, na medida em que esta pode explicitar exclusões ou não.

Nas últimas estrofes, o poeta diferencia sua razão quando diz: *Não sou desses poetas / que se arribam, se arrumam em coquetéis / e se esquecem do seu povo lá fora*. O caráter dialógico e divergente entre a perspectiva de Semog com *Não sou desses poetas* e dos demais poetas que figuram os cânones literários e musicais *que se arribam, se arrumam em coquetéis*, leva-nos a perceber que embora atravessado pela palavra do outro, sua poética retifica através de sua linguagem o território social de sua enunciação.

A necessidade de libertação da razão branca, aqui corporificada através desses *poetas que se esquecem do seu povo lá fora*, o poema de Semog formula a partir de uma razão produzida pela alteridade negada, marcada pela diferença e interação com a matriz do poder colonial, o que identificamos ao longo deste estudo

por razão do outro. Ao anunciar sua perspectiva enquanto sujeito subalterizado, Semog confronta o imaginário da figura do poeta construído pela lógica da colonialidade e evoca uma epistemologia do excluído como parte de seu processo literário, político e sobretudo como motivo de vida.

5.1.3 Transmodernidade

A transmodernidade tem como condição a afirmação da existência, da cosmogonia, do modo de vida, do conhecimento e das tradições culturais e filosóficas que foram oprimidas pela modernidade. Essas contribuições, suprimidas ao longo da história, revelam não somente uma dimensão de resistência, mas, sobretudo, enquanto projeto de futuro, uma dimensão da esperança:

que África
está estampada
nas pupilas
da vó negra
que dança a congada?
quantos zumbis
vão surgir
na poesia
da periferia maltratada?
é nzinga
que dança
e ocupa o abraço
da menina de tranças?
que orixá
olha
por esse menino
que ama
jogar bola?
um sopro ancestral
de tambores e vozes
nos protege

do mal
o moderno, o novo
desaguam no rio
tradicional
não há povo
sem história
sem memória
coletiva
e é na pele
que essa memória
continua viva.

O poema acima exposto chama-se “Futuro”, de Márcio Barbosa, publicado nos Cadernos Negros v. 31, em 2008. A obra narra as tecnologias de resistência desenvolvidas, preservadas e utilizadas por sujeitos negros ao longo da história, dentro da realidade social brasileira. Quando no início do poema Márcio Barbosa diz: *que África / está estampada / nas pupilas / da vó negra / que dança a congada?*, ele primeiro marca *África* como ponto de partida para a narrativa e garante que está *estampada* como espécie de impressão, embora coloque a dúvida (*que África*) como denúncia do processo de escravidão responsável tanto pelo apagamento de nossas origens, referenciais culturais e históricas, quanto pela associação limitada e estereotipada de uma *África* plural e diversa, como uma *África* genérica.

Em *nas pupilas / da vó negra / que dança congada*, ele gera, além do elo e da aproximação familiar, a afirmação de que esta *pupila* revela o que não pode ser escondido, sugerindo que a *pupila* guarda informações sobre *África* que não foram depreciadas pela visão do colonizador branco. Sabemos que através da pupila podemos encontrar respostas e reações e, quando o poeta explica que a dona da pupila *dança a congada* – manifestação cultural resultante da inter-relação de aspectos da cultura africana, luso-espanhola e indígena, que se misturaram em solo brasileiro, em que, através de uma cena, é recriada a coroação de um rei do Congo –, ele sugere na primeira estrofe que, apesar do desconhecimento acerca de qual parte do território africano vêm suas origens, a avó tem uma prática situada na *congada*.

Leda Maria Martins (1997) defende que a congada comporta códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, simbólicos criados a partir de um deslocamento sógnico, que compreende todo o conjunto de saberes que constitui a cosmovisão dessa manifestação cultural, estabelecendo-se como metáfora da noção de tempo-espaço do entre-lugar, definindo o que a autora chama de *corpo-encruzilhada*. O poema segue:

quantos zumbis
vão surgir
na poesia
da periferia maltratada?

Na segunda estrofe, nos versos *quantos zumbis vão surgir*, o autor localiza em *zumbi* o sentido de insurgência e rebeldia e evoca a continuidade da luta histórica através dele, líder do maior quilombo do período colonial brasileiro e símbolo nacional de resistência. Adiante, o poeta elege a *periferia maltratada*, como território que, por ser negligenciado pelo Estado nas condições básicas de existência, faz emergir tecnologias de articulação de sobrevivência. Aqui, *zumbis* representam o espelho que projeta organização e liderança para a fuga desta geografia da raiva (APPADURAI, 2009). Ao localizar *na poesia* o lugar de inscrição do significado de *zumbis*, o autor a grifa enquanto visão de mundo e realiza na literatura e na produção poética do sujeito que vive na *periferia maltratada* as respostas epistêmicas para a opressão. Sigamos com o poema:

é nzinga
que dança
e ocupa o abraço
da menina de tranças?

As estrofes, que se estruturam a partir de perguntas retóricas, apresentam-se como sugestão das respostas. Na estrofe acima, o poeta faz menção a Nzinga, importante figura histórica e símbolo insurgente da resistência ao colonialismo português, do reino Ndongo, que tinha uma sociedade organizada com domínio do comércio, metalurgia e agricultura, antes da invasão dos portugueses. Nzinga, filha

do rei de Ndongo, tornou-se rainha e centenas de soldados de seu exército foram enviados ao Brasil, tendo influenciado táticas, lutas e processos de resistência contra a escravidão, sobretudo em Palmares. O poeta, ao fazer referência nas duas estrofes anteriores a Zumbi e a Nzinga, estabelece a liderança como herança negra que acompanha os sujeitos negros brasileiros. A figura da *avó* em relação à *menina* situa o tempo a partir de uma perspectiva de luta contínua, onde as contra-narrativas, aqui apresentadas em forma de perguntas, respondem com aspecto de naturalidade a esta identidade, a herança de resistência e liderança. Mais adiante o poema nos traz:

que orixá
olha
por esse menino
que ama
jogar bola?

O poeta em *que orixá olha* assume a necessidade de vigília *por esse menino que ama jogar bola*, evidenciando o clima de tensão na cena de um jovem negro distraído e jogando bola. O poeta localiza em *orixá*, entidade que rege, orienta, zela, símbolo de fé das religiões de matriz africana, a única possibilidade deste *menino que ama jogar bola* estar seguro. A estrofe em questão evidencia de forma constrangedora o risco que jovens negros brasileiros correm por não estarem atentos, ou simplesmente jogando *bola*. Aqui, enquanto o jovem negro está distraído, o *orixá olha*, para que este menino, não some estatisticamente o genocídio contra jovens negros, que ocorre sistematicamente no Brasil. O poema prossegue:

um sopro ancestral
de tambores e vozes
nos protege
do mal

A cosmovisão, a herança ativa e a espiritualidade mensuradas, respectivamente, em *zumbis*, *nzinga* e *orixá* são os elementos que asseguram a existência, conectam a vida e respondem as perguntas poéticas de Márcio Barbosa.

Através dessas sugestões, o poeta estabelece a vida dos personagens como protagonista, embora tencione com as perguntas a história pregressa e atual de opressão que oferece riscos a esses personagens. Nos versos:

o moderno, o novo
desaguam no rio
tradicional

o autor desenha uma linha narrativa histórica, afirmando a continuidade da máquina de morte da modernidade/colonialidade e a necessidade de fratura dessas práticas.

não há povo
sem história
sem memória
coletiva

Da denúncia feita à escravidão na primeira estrofe, quando questiona *que África*, até desaguar em *não há povo / sem história / sem memória / coletiva*, o poeta executa, através de sua própria poesia, o que sugere na segunda estrofe: *quantos zumbis / vão surgir / na poesia da periferia maltratada?*. Dialeticamente, o poeta resiste em poesia, remontando o que estabelece como necessário, *não há povo / sem história*, e trazendo Zumbi e Nzinga como história e memória coletiva do povo negro. Ademais, o poema em si reage à lógica colonial de representação da memória sobre o Brasil, ao priorizar a experiência do povo negro, em contraposição à narrativa hegemônica formulada a partir da colonialidade, que constantemente subtrai os conflitos inerentes ao Brasil, na dissimulada democracia racial.

e é na pele
que essa memória
continua viva

Assim, nos últimos versos, Márcio Barbosa marca na identidade negra não só a dimensão de resistência como característica negra, mas também a esperança como traço que alicerça a luta e a vida dos sujeitos oprimidos pela modernidade,

construindo o que, ao longo deste estudo, entendemos por transmodernidade.

Assim:

[...] é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e os gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se continuamente, em novos diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras (MARTINS, 1997, p. 26).

Ao estabelecer estruturalmente o questionamento como forma de pontuar suas inquietações, embora não traga como protagonista o opressor, o poeta faz de seu poema um gesto decolonial. Maldonado-Torres (2019) explica a importância da formulação de questões dos agentes da descolonização, quando cita o *Discurso sobre o colonialismo de Aimé Césaire*: “o que, fundamentalmente, é a colonização?”, fazendo com que uma questão aparentemente inocente se torne perigosa, por ter que ser respondida com franqueza. Dessa forma, a transmodernidade, identificada através das perguntas no poema “Futuro” de Márcio Barbosa, traz a revisão como possibilidade de gerar fissuras no sistema de dominação e, principalmente, como garantia de futuro, configurando a decolonialidade como luta ativa, assim como a entendemos neste estudo.

Neste sentido, a transmodernidade também pode ser identificada nos versos de “Pedra, pau, espinho e grade, de Conceição Evaristo, v. 15, 1992:

<<No meio do caminho tinha uma pedra >>
 Mas a ousada esperança
 De quem marcha cordilheiras
 Triturando todas as pedras
 Da primeira à derradeira
 De quem banha a vida toda
 No unguento da coragem
 E da luta cotidiana
 Faz do sumo beberagem
 Topa a pedra-pesadelo
 É ali que faz parada

Para o salto e não recuo
 Não estanca os seus sonhos
 Lá no fundo da memória,
 Pedra, pau, espinho e grade
 São da vida um desafio
 E se cai, nunca se perdem
 Os seus sonhos esparramados
 Adubam a vida, multiplicam
 São motivos de viagem.

É possível perceber que a autora, celebrada pela crítica pela maneira que articula construção de identidade e resistência, anuncia o que pode ser visto na paisagem da travessia conduzida em seu poema. No título, *Pedra, pau, espinho e grade*, assim como no primeiro verso <<*No meio do caminho tinha uma pedra*>>, Evaristo faz uso da intertextualidade como forma de mencionar tanto “No meio do caminho”, do poeta também mineiro Carlos Drummond de Andrade, quanto “Águas de Março”, do compositor Tom Jobim, especificamente o verso: *é pau, é pedra, é o fim do caminho*. A intenção da autora ao usar o recurso da intertextualidade e interculturalidade como forma de se relacionar e também distinguir seu lugar enunciativo, torna explícito que discorre sobre a diferença de obstáculos e a necessária coragem, diante das adversidades.

Assim, Evaristo começa seu percurso: <<*No meio do caminho tinha uma pedra*>>/ *Mas a ousada esperança / de quem marcha cordilheiras / triturando todas as pedras*. A autora nos diz com esses versos que, se aparentemente uma pedra pode atrapalhar um percurso, aqui *nem a pedra, nem o pau, nem o espinho, nem a grade* poderão impedir o trânsito *de quem marcha cordilheiras / triturando todas as pedras* por impulso de *uma ousada esperança*. A imagem construída por *quem marcha cordilheiras*, território geográfico definido por um grande sistema de montanhas, a lembrar tanto o território da autora, Minas Gerais, quanto de Drummond, faz-nos entender o necessário fôlego para a acompanhar neste distinto percurso. Ademais, ela confirma sua extensão no verso *Da primeira à derradeira*, que nos faz pensar que o obstáculo não é somente uma, mas muitas pedras que os sujeitos negros precisam transpor. Dussel (2016, p. 68, grifo do autor) nos auxilia na leitura do poema da autora em sua característica dialógica, quando diz que:

O diálogo intercultural não é apenas – ou principalmente – um diálogo entre os apologistas de suas culturas, que tentaram mostrar aos outros as virtudes e os valores de sua própria cultura. É, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura (intelectuais da “fronteira” entre a própria cultura e a Modernidade). Não são os que simplesmente a defendem de seus inimigos, mas que primeiramente a *recriam a partir de pressupostos críticos* que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que se globaliza.

Assim, Evaristo nos lembra que os sujeitos negros que percorrem este mesmo caminho são marcados *pela ousada esperança / de quem banha a vida toda / no unguento da coragem / e da luta cotidiana*. Ao marcar que a *esperança* desses sujeitos é *ousada*, a autora nos leva a crer que diante do contexto de vida de sujeitos subalternizados no Brasil, só a audácia e o atrevimento podem fazer com que sintam *esperança*. *O unguento*, enquanto essência que perfuma o corpo, no poema de Evaristo é *feito da coragem / e da luta cotidiana*. Para a autora, são essas as lutas cotidianas que banham de *coragem* os sujeitos que *com ousada esperança marcham cordilheiras triturando todas as pedras*.

Assim, Evaristo narra a tecnologia de resistência do povo negro que faz do *sumo beberagem*, ou seja, do pouco líquido extraído faz volume, assim como faz do mínimo o máximo. E quando *Topa a pedra-pesadelo*, diante do mais difícil dos obstáculos, *É ali que faz parada* (e se prepara) *Para o salto e não recuo*. O personagem do poema de Evaristo *Não estanca os seus sonhos / Lá no fundo da memória*, pois é na imaterialidade que o desejo toma forma e a memória é que impulsiona o projeto de futuro dos sujeitos negros. Na música de Tom Jobim, ele também narra uma espécie de travessia intempestiva, entretanto, sem sujeito definido. No desfiladeiro que é o poema de Conceição Evaristo, fica explícito quem enfrenta a *pedra, o pau, o espinho* e, por fim, *a grade*. Em um tom de superação, sua escrita engajada, apesar de anunciar e alertar para as discrepâncias da desigualdade brasileira, como a falta de oportunidades e o encarceramento em massa, anuncia a *ousada esperança* como força motriz do caminho, que prepara este sujeito *Para o salto*.

A autora retoma o título do poema construindo, assim, uma narrativa cíclica, permeada por desafios e obstáculos X superação, utilizando a contraposição de sentidos na engrenagem de seu poema, como: *esperança – tritura – pedra / pedra*

pesadelo – salto. Continua no próximo verso afirmando que *pedra, pau, espinho e grade / são da vida um desafio*, são as adversidades superadas por esse povo que insiste em seguir em frente, em constante luta. Por fim, nos últimos versos, Conceição Evaristo com força e resiliência constrói com *E se cai, nunca se perdem / Os seus sonhos esparramados*, uma imagem de uma árvore frutífera, que quando seus frutos maduros caem no chão, viram semente e *Adubam a vida, multiplicam / são motivos de viagem, ou seja*, dão sentido à vida, mesmo os *sonhos esparramados*.

Dussel (2016, p. 67) afirma que:

Para resistir, é necessário amadurecer. A afirmação dos próprios valores exige tempo, estudo, reflexão, retorno aos textos ou símbolos e mitos constitutivos de sua própria cultura, antes ou ao mesmo tempo do domínio dos textos da cultura hegemônica moderna.

A partir da *viagem* que acompanhamos durante a leitura do poema de Conceição Evaristo, podemos perceber a reflexão de Dussel em relação a um trajeto de afirmação crítica. No poema, é perceptível uma aprendizagem que se transforma em artilharia do sujeito que percorre o caminho, ao longo do tempo. Aprendizagem esta, que transpõe *pedra, pau, espinho e grade*, em busca do direito íntegro à vida. *A esperança e a coragem*, condutoras do trajeto, reafirmam a resistência de um povo subjugado e mutilado pela colonialidade, mas que guardam no *sonho* um audacioso desejo de mudança.

Segundo Nilma Lino Gomes (2019, p. 244), Conceição Evaristo é uma das autoras que tem contribuído para a descolonização dos currículos numa perspectiva negra, e afirma: “Falta-nos reconhecer o quanto já temos um pensamento decolonial na educação, em particular, e nas Ciências humanas e Sociais, em geral, construído sob uma perspectiva negra brasileira. E, a partir dele e com ele, indagar os currículos e o conhecimento”.

As zonas de contato, aqui sugeridas a partir da intertextualidade e da interculturalidade no poema de Evaristo, instaladas nos limites das tensões vivenciadas no Brasil, transformam-se em uma resposta epistêmica à situação colonial. Ciente do trajeto que anuncia, a autora, através de sua poesia, oferta-nos um lugar que não é marcado apenas em sua contraposição ao poder hegemônico, mas, sobretudo, um lugar de enunciação inegociável de uma retórica da resistência

e esperança, levando-nos a ler o poema como contribuição ao conceito de transmodernidade, fundamental para a construção de um cenário anti-colonial.

6 +++ RASTROS

Ao longo deste estudo, discorreremos sobre o risco da narrativa única e sobre a condição de esvaziamento simbólico e perpetuação de estereótipos quando o sujeito negro é escrito como tema/objeto por narradores brancos, atentando para a importância da inserção do sujeito negro em sua própria fala. Assim, no primeiro capítulo, “+++ a colonialidade como lente”, apresentamos como rizoma colonial os conceitos de colonialidade do ser, do saber e do poder. Também estabelecemos um percurso crítico entre invenção da diferença e discutimos construção de imaginário e sub-representação, enquanto narrativa que revela os eixos centrais dentro da discussão em torno do conceito de colonialidade-modernidade.

Em seguida, no segundo capítulo, “+++decolonialidade como perspectiva”, abordamos a revisão de estigmas, noções e valores estruturantes da colonialidade, que constituem o giro decolonial enquanto conceito elaborado pelo grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), além de apresentarmos epistemologias, contribuições e movimentos de pensadores não acadêmicos como processo restaurativo da experiência de sujeitos subalternizados historicamente. Sendo assim, é importante expressar que, ao longo dos capítulos I e II, criticamos também o excesso de academicismo e de protagonismo de pensadores brancos nos estudos decoloniais, o que acaba por prolongar a experiência da colonialidade em relação à proposta de giro decolonial em si, na medida em que os ambientes acadêmicos ainda respaldam coreografias coloniais, gerando contradições inerentes à pesquisa de um organismo vivo.

Ainda, no terceiro capítulo, “+++ poesia como chave de leitura”, demonstramos a dimensão da colonialidade em suas mais diversas formas de expressão e articulação e seu impacto dentro da Literatura Brasileira, ao evidenciar disputas, complexidades e debates históricos em torno da emergência do negro enquanto sujeito enunciador. Ademais, apresentamos a literatura e o seu potencial de organização das relações humanas. Também foi abordada a situação literária brasileira no presente momento, assim como a contribuição das narrativas negras para se pensar a sociedade brasileira, através da análise dos poemas em sua dimensão político-social, bem como sua estrutura poética.

Ficou evidente que, embora nascida em 1978, a série de publicações Cadernos Negros, por atuar até hoje, consolida-se como um espaço importante para

o escritor negro narrar a si próprio enquanto sujeito e protagonista de sua existência, registrar sua singularidade e subjetividade negadas, gerando o que Figueiredo (2009) defende como mudança da Literatura, uma vez que cumpriram e ainda cumprem o papel de divulgar as vozes negras silenciadas historicamente, demanda própria da decolonialidade.

Os poemas analisados estão intrinsecamente relacionados com as terminologias em evidência hoje em torno da discussão da decolonialidade. Demonstramos que a produção é permeada por conceitos, demandas e características políticas que promovem as disputas relacionadas à identidade e à memória dos povos negros. Ela critica e desestabiliza as relações de poder e contribui para aspectos do que chamamos por decolonização do ser, do saber e do poder e para uma construção social sustentada por bases comunitárias, um pilar do pensamento decolonial.

Os objetivos deste estudo foram atingidos, pois, a partir dos poemas utilizados como ilustração (Miriam Alves, Cristiane Sobral e Oliveira Silveira) bem como os analisados (Cutí, Jamu Minka, Márcio Almeida, Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro e Éle Semog), assim como os demais em anexo, apresentamos o movimento contínuo de resistência teórico e prático, político e epistêmico à lógica da modernidade/colonialidade, o que configura o *giro decolonial* elaborado por Maldonado-Torres e difundido pelo grupo M/C. Embora tenhamos conhecimento da fortuna crítica em torno do debate da decolonialidade, o propósito deste trabalho foi, principalmente, evidenciar a articulação entre mecanismos de exclusão. Também objetivamos, de modo específico, identificar nos poemas insurgências que reivindicam outras formas de estar no mundo e sua decorrente contribuição para a superação da ordem e da lógica do racismo, enquanto demanda do Giro Decolonial.

Desse modo, a presente investigação demonstrou a importância da série Cadernos Negros para a historiografia literária brasileira, haja vista o fato de contribuir para possíveis desdobramentos dos estudos “pós-coloniais”, demonstrando a urgência da difusão da tradição do pensamento negro brasileiro. Esperamos que este trabalho impulse e incentive o desenvolvimento de estudos que analisem, além da relação entre pensamento negro e decolonialidade, a importância do Brasil enquanto território de enunciação determinante para os avanços das discussões relativas à decolonialidade em âmbito global.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda, Ngozi. **O perigo da história única**. 2009. TED, EUA. 18 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>. Acessado em: Agosto de 2017.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

ALCOFF, Linda Martín. A epistemologia da Colonialidade de Mignolo. p. 33-59. In: **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR., 2017. Disponível em: <http://www.aepistemologiadacolonialidadedemignoloSistemaderevistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download>. Acesso em: 24 fev. 2020.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **Luiz Felipe de Alencastro**: O observador do Brasil no Atlântico Sul. 2011. Disponível em: <http://revistapesquisa.fasesp.br/luiz-felipe-de-alencastro-o-observador-do-brasil-no-atlantico-sul/>. Acesso em: 4 set. 2019.

ALVES, Miriam. Fumaça. In: **Cadernos Negros**, v. 5 1982.

ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La Frontera**: The new mestiza. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.

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

BARBOSA, Márcio. Futuro. In: **Cadernos Negros**. v. 31, 2008.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Perspectiva negra e decolonialidade. In: **Revista Sociedade e Estado**, v. 31 n. 1, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2019.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. In: **Sociedade e Estado**. vol.33 no.1 Brasília jan./abr. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922018000100117&lng=pt&nrm=iso&tling=pt. Acesso em: 12. jan 2020.

BERND, Zilá. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1970.

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

CANDIDO, Antônio. O direito à literatura. In: _____. **Vários escritos**: duas cidades. Rio de Janeiro: Ouro sobre o azul, 1988.

CARNEIRO. Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”**. 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf. Acesso em: 24 nov. 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASANOVA, Pablo. **La democracia en México**. México: Editorial Era, 1965.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COMPAGNON, Antoine. **O demônio da teoria: literatura e senso comum**. Trad. de Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CURIEL PICHARDO, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. Capítulo 2, p. 45-69. In: AZKUE, Irantzu Mendia; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen; et al. **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Universidad del País Vasco, hegoa, 2014.

CUTI, Luiz Silva. **Literatura Negro-Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

CUTI, Luiz Silva. Sapo Engulido. In: **Cadernos Negros**. v. 1, 1978.

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 26. Brasília, julho-dezembro de 2005.

DU BOIS, W.E.B. **The souls of the black folk**. New York: Vintage Books, 1970.

DU BOIS W. E. B. **Black Reconstruction in America (1860-1880)**. New York: The Free Press, 1935.

DU BOIS W. E. B. É o the souls of black folk, publicado em 1903 inicialmente. Eu tenho aqui a versão em português, mandei a referência em anexo. Podemos alterar?

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura e afrodescendência no Brasil: Antologia Crítica**. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

DUARTE, Eduardo de Assis (coord.). **Literatura afro-brasileira: 100 autores do século XVIII ao XX**. Rio de Janeiro, Pallas, 2014.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. 1492: **O encobrimento do outro**: A origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt / Enrique Dussel; tradução: Jaime A Clasen – Petrópolis, RJ: 1993.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. In: Revista Sociedade e Estado – V. 31 N. 1 Janeiro/Abril 2016.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Editora Civilização, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FIGUEIREDO, Fernanda Rodrigues. **A mulher negra nos Cadernos Negros**: autoria e representações. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECAP-7TTGA8/disserta_ao_mestrado_backup_revisado_2.pdf?sequence=1. Acesso em: 12 set. 2019.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Universidades Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. p. 223-246. In: GROSGOUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson; BERNARDINO-COSTA, Joaze; (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018,

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 12 nov. 2019.

GROSGOUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson; BERNARDINO-COSTA, Joaze; (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2019.

GROSGUÉL Ramón (2008). "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**, p. 101-131. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOOBS, Bell. Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade, São Paulo: WMF, 2013.

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

KRENAK, Ailton. **Índio cidadão? – Grito 3**. 1987. Discurso na Assembleia Constituinte. Congresso Nacional. Discurso transcrito a partir do vídeo disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q. Acesso em: 13 jan. 2020.

LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LIMA, Luiz Costa. **Mimesis: desafio ao pensamento**. 2. ed. rev. - Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

LOBO, Luiza. **Crítica sem juízo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

MALCOM X. **Malcom X Speaks: Selected speeches and statements edited with prefator y notes by George Breitman**. New York: Grove Press, 1965.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Césaire y la crisis del hombre europeo. p. 173-196. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson; BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. p. 27-53. In: MALDONADO-TORRES, Nelson; BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, Ramón (orgs.) **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS Leda Maria. Oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org). **Brasil afro-brasileiro**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e identidade, Rio de Janeiro n 34, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization**. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan, 1995,

MIGNOLO, Walter. **Delinking epistemology. An interview with Marina Grzinick. Reartikulacija**, 5 (2). Disponível em: <https://scholars.duke.edu/display/pub1023055>. Acesso em: 9 fev. 2017.

MIGNOLO, Walter (2003a), “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”, In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências’** revistado. Porto: Edições Afrontamento.

MINKA, Jamu. Minha voz, minha vez. In: **Cadernos Negros**. v. 1, 1978.

MORRISON, Toni. Narrar o outro. In: _____. **A origem dos outros. Seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NASCIMENTO, Tatiana. **Cuírlombismo literário**. São Paulo: N-1 edições, 2019.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno; DIAS Alder Sousa. Ética da Libertação de Enrique Dussel: caminho de superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. In: **Conjectura**, v. 17, n. 3, p. 90-106, set./dez. 2012. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/1798/1129>. Acesso em: 25 set. 2019.

PROENÇA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. In: DOS SANTOS, Joel Rufino (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.25, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. p. 107-130. In: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luís (org.). **Palavras da crítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La raíz: colonizadores y colonizados. In: ALBO, Xavier, BARRIOS, Raúl (coord.). **Violencias encubiertas en Bolivia**. v. 1. Cultura y política. La Paz: CIIPCA- Aruwiyiri, 1993.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silva; BARRAGÁN, Rossana. (orgs). **Debates Post Coloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad**. La Paz: SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri; Editorial Historias, 1989.

ROBINSON, Cedric. **Racial Capitalism**. London: Zed Press, 1981.

ROMERO, Sílvio. **História da literatura brasileira** (1888). 5. ed. (organizada e prefaciada por Nelson Romeiro). Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

ROMERO, Sílvio. **Estudos sobre a poesia popular brasileira** (1889). 5. ed. (organizada e prefaciada por Nelson Romeiro). Rio de Janeiro: José Olympio, 1953.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: **Revista crítica ciências sociais**. DOI : 10.1590/S0101-33002007000300004.

SILVEIRA, Oliveira. Sou. COLINA, Paulo (org.) In: **Axé: antologia contemporânea da poesia negra brasileira**. São Paulo: Global, 1982.

SOBRAL, Cristiane. **Não vou mais lavar os pratos**. 3. ed. Brasília: 2016.

SODRÉ, Muniz. Claros e escuros: **Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SPIVAK, C. Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

TORRES, Henrique. **O conceito de história e historiografia**. Rio Grande: Biblios, 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Oliver C. Cox as world-systems analyst**. Research and Ethnic Relations, n. 11. P. 173-183, 2000.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". In: WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

WEISENBURGUER, Steven. **Modern Medea: a Family story of slavery and child-murder from the old south** – steven weisenburguer, New York: Hill and Wang 1998.

ANEXO A – CADERNOS NEGROS V. 1, 1978**Oswaldo de Camargo**

Ousadia

Mesmo que seja meu grito
Gume frio de uma faca,
Cortando o corpo do dia,
Ferindo na hora exata,
Devolvo a voz repousada
Na minha boca insensata.
Fio de cobre, bordão
Rouco, de pouca ousadia,
Elejo meu pensamento,
Escondo-o, porém, ao dia.
É fruto que cresce seco,
Áspero, sem alegria,
Duro fruto da secura
Que a vida nos propicia.

Mesmo que seja meu grito
Um sopro de profecia,
Devolvo-o na antiga safra
Daquilo que eu não escolhia:
Recuso a face da treva
Diversa da que eu poria
No corpo do dia branco,
Que nunca foi o meu dia,
Nos flancos do dia branco,
Que em cima de mim crescia
Sua garra, seu ditame,
Seu gráfico e extrema ousadia.

Cuti

Preconceito racial

Não é somente barrar na porta
É matar sementes na nossa horta

Nem só o medo da pele espelho
É manter na mente um sinhô velho

Lançar defeitos visando a raça
Ser caçador que espreita a caça

Guardar um riso que ri em casa
Do nosso sonho que não tem asa

Falando negro xingar pessoas
Cortar a voz que em nós ressoa

É pensar sentir e querer normal
A tão descarada escala racial

Lembrar um negro em sua vivência
Para escurecer sua consciência

De muitos livros muita mentira
Que nós mesmos de nós retira

É ter vergonha dos vitimados
Ter criminosos do próprio lado

Fundar com gestos de caridade
Novas prisões para a liberdade

Falar de classe querendo tudo
E achar alguém um tanto beijudo

Com falsidade fugir depressa
Mas estar preso com o pé na mesa

É ajudar este sistema
E matar este poema.

Eduardo de Oliveira

Em defesa da negritude aos pés da história

Triste, cansado, roto, solitário
Como sombra que vaga pelo mundo,
Dos arcanos da angústia, sendo oriundo,
Hoje trago nas mãos o meu rimário.

Venho da dor dos tempos! Meu ideário,
Sem templos, sem quartéis, sonha profundo,
Para salvar meu povo moribundo,
Na África erguendo um último Calvário!

Almas de negro rosto, ainda procuram
Seu lar desfeito pelos opressores,
Que tenazmente há séculos as torturam!

Cada rosto é a denúncia acusatória,
Contra tiranos, contra usurpadores,
Que não de prostrar-se aos tribunais da História!

Eduardo de Oliveira

Altiplanos da América

Negro que sou também eu canto a América,
Que traz, por guardiães, as Cordilheiras
Dos Andes, onde as raças pioneiras
Superam feitos da façanha Homérica!

Sob os rigores da cultura Ibérica,
Fizeram-se, das tabas, as primeiras
Monções, pelas planícies brasileiras,
Graças a almas de intrepidez sidérica!

Nos bronzes e nos mármore da História,
Só quem teve o Aconcagua por Senhor
Seria bafejado pela glória,

Como os altivos Sul-Americanos
Que têm, por braços, asas de condor
Sobre a Amazônia de seus altiplanos!

Célia Aparecida

Se a soma de tudo for igual a nada
E todos os caminhos não levarem a lugar algum,
Então caminhar seguro é mais uma cilada

Se ter futuro fôr não ter presente
E ter passado fôr viver marcado,
Então se estás livre não estás contente

Se ter paz fôr luta constante

E pisar no chão fôr flutuar na mente,
Então agora sofres muito mais que antes

Se tu vives morrendo aos poucos
E só sorrís num “puta sufoco”,
Não tem sentido – estás perdido.

Pois se ter liberdade fôr não ter corrente
Estás com ela, porém não sentes
E ela te mata, camufladamente.

ANEXO B – CADERNOS NEGROS V. 15, 1992**Jamu Minka**

Raça e classe

Nossa pele tem maldição de raça
e exploração de classe
duas faces da mesma diáspora e desgraça
Nossa dor fez pacto antigo com todas as estradas do mundo

e cobre o corpo fechado e sem medo do sol
Nossa raça traz o selo dos sóis e luas dos séculos
a pele é mapa de pesadelos oceânicos
e orgulhosa moldura de cicatrizes quilombolas

Marcio Barbosa**<<a luta continua>>**

se o trabalho da gente constrói
casas, prédios, cidades
também pode construir
os caminhos da felicidade
se a gente desunir
a injustiça nos destrói
viver é reagir

a luta
continua...

modernos capitães-de-mato
caçam negros, metem medo
<< mãos ao alto, documentos >>
é a voz da violência
a dor da opressão é crua
mas não mata a consciência

a luta
continua...

a negra eleva a voz
denuncia a exploração
combate o algoz
a branca lhe dá a mão
e conquistam igualdade
salário, respeito, união
ensinam dignidade

a luta
continua...

a miséria apodrece pobres
a miséria o rico enriquece
miséria não é racismo
racismo nem sempre parece
é no escarro do cinismo
é no pus da humilhação
que o racismo acontece

a luta
continua...

a gente faz movimento
e esquece o lamento

a gente não recua
nas favelas ou nas fábricas
nos terreiros ou nas ruas
no alarido das crianças
se renova esta herança

a luta
continua...

Cuti

Educação

estudante negro
quadro branco

olho no olho
ou a escola
não dá escolha
a não ser
encolher-se

Cuti

Reflexoul

porque eu me entrego
todo negro
a tanta interrogação branca
hão de imaginar que eu morro
sem implorar ao carrasco
sem lamber seu casco

ou pedir socorro

porque a miséria
se ri da riqueza
com a felicidade presa
em meus dentes carnavalescos
hão de pensar
que eu não penso

porque eu me entrego
todo negro
a este poente
hão de supor que eu não soul nascente

ANEXO C - CADERNOS NEGROS MELHORES POEMAS, 1998**Jamu Minka**

Olho por olho

Dente por dente

Recuperamos o pente

Ancestral

O impossível continha o bonito

Caracol

Carapinha

Bumerangue infinito

Olho que revê o que olha

Dedos que sabem trançar idéias

Do original azeviche

Princípio do mundo

Se o cabelo é duro

Cabe ao pente ser suave serpente

O fundamental dá beleza

A quem não tem preconceito

E conhece segredos da

C R E S P I T U D E

Cuti

Quebranto

Às vezes sou o policial que me suspeito
Me peço documentos
E mesmo de posse deles
Me prendo
E me dou porrada

às vezes sou o zelador
não me deixando entrar em mim mesmo
a não ser
pela porta de serviço

às vezes sou o meu próprio delito
o corpo de jurados
a punição que vem com o veredito

às vezes sou o amor que me viro o rosto
o quebranto
o encosto
a solidão primitiva
que me envolto com o vazio

às vezes as migalhas do que sonhei e não comi
outras o bem-te-vi com olhos vidrados trinando tristezas

um dia fui abolição que me lancei de supetão no espanto
depois um imperador deposto
a república de conchavos no coração
e em seguida uma constituição que me promulgo a
cada instante
também a violência dum impulso que me ponho do

avesso
com acessos de cal e gesso
chego a ser

às vezes faço questão de não me ver
e entupido com a visão deles
me sinto a miséria concebida como um eterno
começo

fecho-me o cerco
sendo o gesto que me nego
a pinga que me bebo e me embebedo
o dedo que me aponto
e denuncio
o ponto em que me entrego.

Às vezes! ...

ANEXO D - CADERNOS NEGROS V. 25, 2002**Cuti**

Psi

Debaixo d'água

Ir à superfície para respirar

Em si mesmo

Ir bem fundo

Para não morrer de asfixia

ANEXO E - CADERNOS NEGROS V. 31, 2008**Luís Carlos de Oliveira 'Aseokaynha'**

Afoxé Quitéria

Pra salvar a Bahia

Maria Quitéria vestiu-se de Gandhi

Jogou perfume

Nos covardes, os brigões

Pra saudar a Bahia

Maria Quitéria vestiu-se de Gandhi

Lançou perfume

Nos heróis, os foliões

E cortou o cabelo

Fez um bigode postiço

Em seu turbante

Costurou um crucifixo

Na Ilha de Maré montou guarda

Combateu na Pituba

Eu vou nesta escolta

Conceição Abaeté

A Bahia é a França

Você é Joana

D'ark;

Para apagar a fogueira

Água lá de Cachoeira

Eu sou Filhos de Gandhi

Sou Netos de Zumbi

Oh! Maria Quitéria

Que orgulho para mim!