

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL**

**SUBJETIVIDADES E NEGRITUDES:
Relações raciais, racismo e invenção da existência**

HELOM DE OLIVEIRA BARROZO

**VITÓRIA
2019**

HELOM DE OLIVEIRA BARROZO

**SUBJETIVIDADES E NEGRITUDES:
Relações raciais, racismo e invenção da existência**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Linha de Pesquisa: Políticas Públicas, Trabalho e Processos Formativos-Educacionais.

Orientadora: Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva.
Co-orientador: Prof. Dr. Sérgio Pereira dos Santos

VITÓRIA

2019

HELOM DE OLIVEIRA BARROZO

**SUBJETIVIDADES E NEGRITUDES:
Relações raciais, racismo e invenção da
existência**

COMISSÃO EXAMINADORA

PROF. DR. FÁBIO HEBERT DA SILVA
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora

PROF. DR. SÉRGIO PEREIRA DOS SANTOS
Universidade Federal de Mato Grosso
Co-orientador

PROF.^a DR.^a ANA LÚCIA COELHO HECKERT
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro interno

PROF. DR. RENATO NOGUEIRA DOS SANTOS JÚNIOR
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Membro externo

In memoriam:
Ernestina de Oliveira Pereira

AGRADECIMENTOS

São muitas pessoas a agradecer e infelizmente palavras escritas não dariam conta da intensidade e do afeto com que cada palavra aqui é proferida e o que cada pessoa significou durante todo esse percurso da produção desta pesquisa. Sem cada um de vocês este trabalho não seria possível e cada um/a deixou uma marca nele. Torço para que seja perceptível a você, cara/o leitora e leitor. Provavelmente injustiças serão cometidas ao lembrar cada contribuição, ainda mais considerando o contexto e a pressão envolvida em cada etapa.

Assim, em primeiro lugar agradeço a todos os ancestrais que abriram caminhos para continuarmos alimentando o sonho de uma sociedade justa, democrática, plural e sem opressão. Em seguida aos meus pais por todo apoio e cuidado em minhas escolhas e decisões, por nunca terem me abandonado e sempre fortalecido. O exemplo de fé de vocês é contagiante.

Ao Fabio pela orientação, parceria e paciência, principalmente quando sinalizou que o trabalho estava pronto para a entrega e eu não estava nada satisfeito com o resultado. Suas análises e pensamentos inspiram a continuar no caminho da academia, abrindo caminhos epistemológicos e afirmando a potência e singularidade da vida.

Ao professor Alex por diversas e preciosas “sacudidas”, momentos em que minhas sensações e certezas eram postas à provas e outras possibilidades emergiam. Toda gratidão pelo acolhimento e escuta em momentos de dificuldade, apontando parcerias e suportes.

A professora Débora e o “LitERÊtura - Grupo de estudos e pesquisas em diversidade étnico-racial, literatura infantil e demais produtos culturais para a infância” pelo acolhimento em um momento de intensa dificuldade e perplexidade do meu percurso. Imensa gratidão pelas dicas, questionamentos e apontamentos. Eles foram cruciais para o andamento e finalização do texto. Débora, por mais que esmere minhas palavras, não será o suficiente para te agradecer por sua dedicação. O empenho que você teve nessa caminhada foi monumental.

Ao programa de extensão “Redes no Território” pelas apostas políticas em comum, radical confiança compartilhada na coletividade e na construção de uma realidade policêntrica, antirracista, antimachista e antihomofóbica.

Aos professores Renato, Sergio e Ana, componentes da banca de avaliação, pela generosidade, dedicação e imensa contribuição na construção desta pesquisa.

Ao professor João pelas conversas e pela oportunidade de realizar o estágio em docência na disciplina “Subjetividade e cosmopolítica no Antropoceno”, importante para destacar a associação entre subjetividades e modos de relação com o meio ambiente. Ao professor Adriano por todo apoio e parceria.

A Carol por todo carinho, apoio, energia e ter aceitado o desafio de conviver intimamente com as dores e sabores que permeiam as experiências da negritude, permitindo-se debater e confrontar a própria condição e modo de vida. Essa relação tem sido de profícuo aprendizado e respeito. A Sislene pela sensibilidade, delicadeza e provocações. A Liliansy pela seriedade, firmeza e confiança nas apostas de vida. Com vocês aprendi novos aspectos dos modos de vida brancos, alimentando intensamente a crença de que por mais que existam vários desafios é possível se construir uma experiência harmoniosa e fortalecedora com pessoas brancas.

A Cleidson pela firme crença em uma sociedade sem classes e vale a pena continuar lutando. A Vander por ser uma referência de luta e que um modo de vida combativo, crítico e acolhedor é possível.

A empresa A & F Global Service pela aposta realizada em mim e a construção de um projeto tão potente como o Protejo e Mulheres da Paz. Imensa gratidão a Ana, Fran, Vanda, Ricardo, Letícia, Lívia, Sabrina e Ramona pelos momentos alegres compartilhados, sem deixar de lado o intenso profissionalismo, seriedade, respeito e empenho nas atividades desenvolvidas.

Aos grupos de estudos “Contemporâneos das Relações Étnico-raciais” e “Crítica da Razão Negra” pelos debates, criticidade e construção de apostas epistemológicas em comum.

A Fabrício, Sócrates, Kamila e Juliana pela companhia, parceria e diversão no percurso da dissertação. A Poli pelo espírito inquieto e questionamentos provocadores e Alini pelos momentos de conversa e acolhimento.

Ao psicólogo Luiz por toda seriedade, profissionalismo, competência e ter apresentado a trajetória de Waris Dirie.

Ao PPGPSI por ser o local da afirmação da diferença, da multiplicidade e singularidade no meio acadêmico.

[...] talvez seja hora de celebrar o estranho

Sobonfu Somé

Resumo

Esta dissertação analisa os modos de subjetivação presentes nos povos africanos e afrodiaspóricos, conjugando as formas pelas quais essas experiências e conhecimentos contribuem para pensarmos a atualidade e subjetividades hegemônicas, ou seja, quais avanços se tornam possíveis a partir da perspectiva africana. Para tanto, foi utilizada a via da tradição oral, das relações de gênero, da experiência comunitária e modos de cuidado e produção de saúde. Em um primeiro momento debate-se o conceito de subjetividade e o racismo como modo de produção, inserindo a noção de identidade e os respectivos desdobramentos para as relações raciais, asseverando a necessidade de afirmar a multiplicidade, singularidade e o comum como modos de combate ao racismo. A partir desse momento a presença africana se fortalece abrangendo a importância da palavra e os respectivos poderes de transformação da realidade, constituindo a paz ou a guerra; os processos formativos; a perspectiva holística e modos de relação com o meio ambiente, com a ancestralidade e com quem ainda não nasceu; paradigma do cuidado com a saúde; o universal como um aspecto do pluriverso, a afirmação da multiplicidade de centros; o fortalecimento da experiência comunitária, deslocando o entendimento do individualismo como oposto ao coletivo e a aposta na radicalidade da grupalidade como uma saída para os problemas sociais e a afirmação do bem-estar social.

Palavras-chave: relações raciais; identidade; subjetividade; experiência comunitária; cuidado.

Abstract

This dissertation analyses the modes of subjectivation present in the African and Afrodiasporic peoples, combining the ways in which these experiences and knowledge contribute to think about the present and hegemonic subjectivities, that is, which advances are possible deriving out of the African perspective. In order to do so, the routes of oral tradition, of gender relations, of community experience and of ways of caring and of health production were used. At first, the concept of subjectivity and racism as a mode of production are discussed, inserting the notion of identity and the respective consequences for racial relations, asserting the need to affirm multiplicity, singularity and the common as ways of fighting against racism. From that moment on, the African presence is strengthened, comprehending the importance of the word and its respective powers of transformation of reality, constituting peace or war; the constitutive processes; the holistic perspective and modes of relation with the environment, with ancestry and with those who have not yet been born; paradigm of health care; the universal as an aspect of the pluriverse, the affirmation of the multiplicity of centers; the strengthening of community experience, shifting the understanding of individualism as opposed to collectivity and betting on the radicality of groupality as an outlet for social problems and the affirmation of social welfare.

Keywords: racial relations; identity; subjectivity; community experience; care.

Sumário

APRESENTAÇÃO	12
CAPÍTULO 1 - ELABORANDO AS RELAÇÕES RACIAIS A PARTIR DA PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES	23
1.1. SUBJETIVIDADE: UMA USINA EM INCESSANTE EBULIÇÃO	24
1.2. MODELIZAÇÃO E SINGULARIZAÇÃO: PROBLEMATIZANDO A QUESTÃO RACIAL	26
1.2.1. O espectro político e modulações da questão racial no Brasil.....	28
1.2.2. Singularização e o domínio capitalístico: o devir-negro em questão	31
1.3. SUBJETIVIDADES EM GUERRA: PARADA PARA PENSAR A OPRESSÃO	34
1.4. SUBJETIVIDADE E IDENTIDADE	39
1.4.1. Circulando pelos meandros da identidade	41
1.4.2. Raça: uma produção de subjetividade.....	44
1.4.3. Branquitude	51
1.4.4. Capitalismo Mundial Integrado: oprime muitos, submete a todos.....	54
CAPÍTULO 2 - A RELAÇÃO COM A PALAVRA.....	57
2.1. LEGITIMIDADE DO REGISTRO DO CONHECIMENTO: ORALIDADE, RELAÇÕES DE PODER E ATRIBUIÇÃO DE SENTIDOS	60
2.2. ASPECTOS RELIGIOSOS	64
2.3. TRADICIONALISTAS E OS GRIOTS.....	72
2.4. A PRÁTICA DA EDUCAÇÃO NAS SOCIEDADES ILETRADAS AFRICANAS.....	77
2.5. O HOMEM E A RELAÇÃO COM O MEIO AMBIENTE: NÃO ESTAMOS DE FORA.....	83
2.6. POLÍTICAS DA COGNIÇÃO E MODERNIDADE	85
CAPÍTULO 3 - O MILAGRE DO DESERTO	90
3.1. UMA VIDA EM MEIO AO DESERTO: CONTRAPONTO À MODERNIDADE	91
3.2. RELAÇÃO DO TRADICIONAL MODO DE VIDA SOMALI COM O AMBIENTE: PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO EM QUESTÃO	95
3.3. RELAÇÕES DE GÊNERO E VIOLÊNCIA	100
3.4. OS PROBLEMAS ESTÃO POSTOS: O QUE VAMOS FAZER HOJE? UMA VIDA EM ACOMODAÇÃO OU EM LUTA? UM CHOQUE NOS PURISTAS	106
CAPÍTULO 4 - PENSANDO (N)AS RELAÇÕES.....	110
4.1. ESPIRITUALIDADE: A FORÇA VITAL.....	111
4.2. A IMPORTÂNCIA DA COMUNIDADE PARA O RELACIONAMENTO: INDIVIDUALISMO, UM MODO DE SE VIVER EM COMUNIDADE	114
4.3. PENSANDO AÇÕES POR MEIO DE RITUAIS	119

4.4. CONDIÇÕES DE VIDA DAGARA.....	122
4.5. A ATRAÇÃO SEXUAL E A SAÚDE NO RELACIONAMENTO AFETIVO	126
4.5.1 Relações de gênero.....	130
4.6. A FORÇA DO CONFLITO	135
4.7. É HORA DE CASAR	137
CAPÍTULO 5 - DEBATENDO O CUIDADO	142
5.1. A LINGUAGEM <i>UBUNTU</i> , <i>UBUNTU</i> ENQUANTO LINGUAGEM.....	149
5.2. A PERSPECTIVA ONTO-TRIÁDICA.....	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	158
REFERÊNCIAS:	172

APRESENTAÇÃO

Ligue Jah, Iemanjá, Krishna
 Pra baixar todo santo que puder ajudar
 Baixa todo pajé e pajá
 Desce Shiva, Buda e Alá
 Pra tapar o buraco que abriu na camada
 E sozinho nós num vai fechar
 Na real, é melhor começar a congar
 O mundo tem mais alguns dias pra acabar

Veja isto é superinteressante
 Água potável mais raro que diamante
 Matemática alarmante racionamento
 SOS mata Atlântica

Enquanto líderes discutem em almoço
 Os cientistas bolam mais um plano novo
 Marqueteiros criam slogan enganoso
 O G8 ameniza o meu alvoroço
 O mundo só acaba em 2028
 Até lá já criei meu abrigo antiatômico

Ky, ky, ky ... Kyoto
 Últimos suspiros e um mundo torto
 O que você tem haver com isso caboclo?
 Pense que talvez escapemos por pouco

Assina o papel validando o esforço
 Todos querem se dar bem no acordo
 Mas ninguém quer largar o seu osso
 Ky, ky, ky... Kyoto

(Letra “Kyoto” de Curumin)

Penso que nosso grande desafio para o futuro é conseguir estabelecer um diálogo não hierarquizado ou anulador dos diversos pensamentos que compõe o tecido mundial. Que possamos fazer com que os saberes filosóficos do ocidente, indígenas, africanos e orientais possam participar de uma interlocução não pautada por uma superioridade de princípio de qualquer um destes modos de expressão do pensamento. Quem sabe as filosofias africanas tenham um bom caminho para a constituição desta interlocução, uma vez que sua proposta é, desde sempre, de interação, de reconhecimento respeitoso de tudo o que existe, embora não se afirme com uma primazia sobre outras formas de pensar.

(Wanderson Flor do Nascimento)

Antes de iniciar um passeio ou viagem coletiva é prudente e de bom tom oferecer recomendações de cuidados e precauções. Quem nunca ouviu algo parecido: “Boa tarde senhoras passageiras e senhores passageiros, eu sou X, estamos iniciando a viagem de Zero rumo a Y. Faremos N paradas de x minutos em A, B e C. É proibido fumar a bordo do veículo. Nossa previsão de chegada em Y é Z horas. Em caso de acidente há

saídas de emergência. O veículo é equipado com cinto de segurança, de uso obrigatório. Pedimos que utilizem os cintos e aproveitem o percurso”?

Para esta dissertação não será diferente. Pedimos alguns cuidados antes de iniciar esse percurso da leitura. Assim: bom dia, boa tarde ou boa noite! Sou Helom, graduado em Psicologia, e Comunicação Social - Publicidade e Propaganda. Socialmente lido como negro. Condição inicialmente percebida com estranhamentos e recusas, e atualmente com firmeza e orgulho. Essa afirmação é importante, pois esta localização racial produziu situações que contribuíram significativamente para a proposição do tema da dissertação e pensamentos aqui compartilhados. Histórias de sofrimentos, humilhações e violências, mas não só, também experiências de lutas, resistências e esperanças ativas de um mundo e país melhor.

Estamos partindo de uma sociedade fundada e estruturada em cima do sangue de milhões de vítimas da violência e do ódio racial com previsão de chegada em uma sociedade verdadeiramente desracializada, justa, democrática, sustentável, inclusiva, com igualdade de condições e afirmativa das diferenças. Meta ousada, mas espero de alguma forma contribuir através da presente escrita. Infelizmente não é possível saber se chegaremos ao destino e muito menos quando.

Faremos algumas paradas para debater alguns conceitos, tais como raça e racismo, Capitalismo Mundial Integrado (CMI), subjetividade, ubuntu, espírito, comunidade, ancestralidade, intimidade. Não entrarei na discussão sobre proibição e/ou permissão de qualquer substância, mas se for utilizar, peço que o faça com moderação. Qualquer coisa lembre-se da prática de redução de danos.

Para os previsíveis acidentes de percurso espero apontar possíveis saídas de emergência. Esta máquina de guerra da escrita é equipada com cinto de segurança que são os seguintes apontamentos:

- Será utilizado o nome completo de cada autora/or na primeira citação realizada. Estratégia utilizada para demarcar os gêneros de cada intelectual presente nesta dissertação, destacando a presença feminina, valorizando a diversidade de gênero e a qualidade da produção intelectual delas.
- Quando houver a citação de duas autoras/autores ou mais, a referência será no feminino se houver a participação de no mínimo uma autora. Decisão advinda do entendimento que a utilização do masculino como referência decorre de efeitos de normalização do ideal de masculinidade como o universal, como o padrão, como a neutralidade, um processo que se dá nos

mínimos detalhes e aqui haverá a busca do deslocamento dessa correlação de forças.

- Serão utilizadas autoras e autores, sistemas e pensamentos que não necessariamente convergem entre si e, portanto, a utilização não envolve a tomada na íntegra com seus respectivos desdobramentos e efeitos, buscando ser utilizada a parte necessária para a formulação do debate aqui proposto, explanando os conceitos e ideias que serão adotadas e em que medida o serão.

Essas recomendações de segurança não são uma afirmação de um desgosto por todo risco e perigo. Pelo contrário, e ao longo desta escrita ficarão bem evidentes nossas predileções, assim como a força, a extensão e as possibilidades destes. Respire. Agora estamos prontos para iniciar e torço para que seja possível aproveitar a viagem.

Para essa dissertação o problema que se coloca foi construído em torno das seguintes questões: quais contribuições as matrizes de pensamentos e modos de vidas africanos e afrodiaspóricos oferecem para pensarmos as subjetividades hegemônicas em um contexto um mundo cada vez mais fragmentado, veloz, excludente e violento? Quais deslocamentos e descentramentos seriam possíveis a partir de tais aportes teóricos e conceituais (acima de tudo, saberes vivos e incorporados)? Quais diálogos, pontes e alianças podem ser instituídos com saberes e práticas de outras matrizes? Quais outros territórios existenciais podem ser constituídos e o que isso significaria para o mundo em suas relações com o meio ambiente? Como isso reverbera para os saberes e práticas da psicologia? A psicologia ainda é possível a partir desses saberes?

Esta dissertação, somando esforços com outras e outros intelectuais, empenha-se em reverter, pelo menos conceitualmente, um longo processo secular decorrente do racismo e do colonialismo, que tanto se utilizou da academia para afirmar os respectivos propósitos de dominação, controle da multiplicidade e apagamento da diferença. Nesse sentido, Molefi Asante (2009, p. 99) assinala que:

[...] os autores eurocêntricos sempre colocaram a África em um lugar inferior em relação a qualquer campo de pesquisa, numa deliberada falsificação do regime histórico. Foi uma das maiores conspirações da história mundial, pois grande número de autores, um após o outro, adotou um acordo tácito em dois sentidos. Primeiro, eles deveriam marginalizar a África na literatura que produziam, para formar o cânone do conhecimento ocidental que se presume universal.

Consideramos que os saberes africanos nos possibilitam a análise de nosso modo de vida de outro ângulo. Oferecendo, inclusive, uma rica contribuição para certas questões no âmbito da Psicologia¹, suas epistemologias e práticas. Importante assinalar que os saberes africanos são múltiplos e abrangentes, e provavelmente mesmo se houvesse décadas para desenvolver tal pesquisa seria impossível chegar ao final dela, somando o fato do curto período de mestrado. Por conta disso, para este trabalho buscamos um diálogo mais prolongado com autoras e autores como Sobonfu Somé, Mogobe Ramose, Waris Dirie, Amadou Hampaté Bâ e Achille Mbembe.

O intervalo de tempo de escrita desta dissertação foi entre o segundo ano de gestão do governo golpista de Michel Temer e o início do governo de Jair Bolsonaro, um período de profunda reestruturação das prioridades e ações do Estado. Um período de recrudescimento da política de austeridade através de sucessivos cortes de recursos voltados para a política pública com a finalidade de assegurar o pagamento de juros e amortizações de dívidas para grandes especuladores financeiros nacionais e internacionais, os mesmos que sonegam impostos e evadem rendas através de *offshores*².

É um momento de intensa polarização, colapso de instituições e desvelamento do conservadorismo, produzindo perplexidades, desesperanças, ódios, e buscas de respostas fáceis, absurdas e irrealizáveis. Isso nos conduziu às indagações sobre como essas formas de subjetividades têm se constituído, optando por fazer um recorte racial, baseando-se na perspectiva e análise de que as relações raciais, assim como as de gênero, exerceram uma função crucial para a instituição do atual estágio da história brasileira.

Nesta dissertação, raça (1º capítulo) será entendida como uma forma de operacionalização da identidade, usando-a para a institucionalização de uma determinada ordem, tornando-se, por isso, um campo de disputa. Um projeto político que visa a estabilização de uma determinada ordem, tendo como horizonte a perpetuação dessa pretensão, sendo transmitida de geração em geração. Para alcançar esse objetivo, utiliza a instrumentalização da identidade, excluindo a multiplicidade e o

¹ Entendemos que o campo de conhecimento e atuação da psicologia importante por lidar com a produção de subjetividades, incidindo em casos de sofrimentos afetivos e na promoção da saúde mental. Ao longo de sua trajetória, a psicologia foi um campo eurocentrado, servindo como base de dominação colonial e capitalista, sendo que nos últimos anos presenciamos movimentos que buscam deslocar essa herança, esforço que esta dissertação busca endossar.

² Empresas e contas bancárias abertas em países distintos de onde nasceram ou residem os proprietários ou proprietárias, com a finalidade de pagamento de menores tributações e/ou de esconder a origem do dinheiro.

comum, normalizando assim determinados padrões que a vontade política engendra. Uma produção monumental de ficções para si e para o outro, outorgando direitos e deveres em conformidade com a distribuição de privilégios para uns e prejuízos de toda ordem para outros.

Nessas ficções produzidas não importa os incessantes abalos e rupturas que a vida traz para as certezas, para as narrativas hegemônicas e hierarquias. A produção da multiplicidade e do comum, fator presente e constante na vida, está excluída, sobrando a vontade de ignorar (MBEMBE, 2018) e a imposição de força assimétricas. Institui-se a simulação da “diferença” estática e intransponível entre os grupos, ocasionando, por fim, enclausuramento e destruição para ambos.

Maria Aparecida Silva Bento (2014, p. 147) acrescenta que o racismo em suas ocorrências tem sido “clandestino e mal dimensionado”, sendo que em seu percurso leva vantagens, essas convertidas em privilégios para uns e prejuízos para outros, convertendo em um fosso social. Em outras palavras:

[...] as desigualdades raciais que saltam aos olhos, são explicadas e, o que é pior, frequentemente ‘aceitas’, através de chavões que nenhuma lógica sustentaria, mas que possibilitam o não enfrentamento dos conflitos e a manutenção dos privilégios (BENTO, 2014, p. 147).

O objetivo desses argumentos sempre fora desviar o foco das tensões e contradições das relações raciais, invisibilizando-as. Pode parecer inconsistente ante outros argumentos e lógicas, mas o fato é que tem logrado êxito na manutenção da ordem da branquitude³.

Um desdobramento importante desse modo de analisar é que não basta deixar de usar ou rejeitar o termo e conceito raça para que a prática do racismo deixe de existir, é preciso fazê-lo implodir (MBEMBE, 2018b), um processo literalmente de dentro para fora. Um pressuposto para a realização desta pesquisa é a impossibilidade de debater as relações raciais como se vivêssemos em um mundo com recursos infinitos, cujo foco exclusivo seja a distribuição de bens materiais. Não é possível manter essa base de questionamento e reivindicação. Essa é uma visão humana e descarta a perspectiva da Terra. Os recursos são finitos e não basta o foco na distribuição de recursos, sendo necessários debates acerca de nossas subjetividades e modos de produção e consumo (1º capítulo).

³ Esse conceito será trabalhado no Capítulo 1.

Precisamos repensar o cuidado que temos conosco, com a humanidade e meio ambiente (2º, 3º, 4º e 5º capítulos), pois, gradativa, melancólica e modularmente o mundo, conforme o conhecemos, caminha para um final. Os sinais multiplicam-se e às soluções parecem cada vez mais distantes, embora não faltem grupos, principalmente os reacionários da extrema-direita – por exemplo, os supremacistas brancos ou no Brasil os adeptos de governos brancos autoritários ou mesmo ditatoriais – que, saudosos de uma imagem de um passado que efetivamente nunca existiu⁴, reivindicam um suposto retorno para uma antiga realidade e ordem de mundo idílica, através de medidas simples, fragmentadas, desconexas e mesmo absurdas.

Reafirmamos: o mundo caminha para um final, um enredo aquém e além de um apocalipse; na realidade, ele não para de terminar, pelo menos conforme o conhecemos. O mundo já acabou para diversas espécies e populações e a Terra prossegue seu percurso com a vida expressando-se em conformidade com as possibilidades que não cessam de transformar-se.

O momento que vivemos é muito grave, os sintomas da completa falência civilizacional e humanitária estão por todas as partes na esfera política, na econômica e na ambiental, assim como os esgarçamentos das soluções hegemônicas. A dúvida é se estamos lidando com uma falência de um projeto social fundado no iluminismo e expresso pelo liberalismo ou da afirmação de um projeto ainda sem nome e que se expressa como a queda do antigo ideal e noção do humano. A esse respeito Ladislau Dowbor (2017) afirma:

O caos que progressivamente se instala no mundo está ligado ao esgotamento de um conjunto de instituições que já não respondem às nossas necessidades de convívio produtivo e civilizado. Criou-se um hiato profundo entre os nossos avanços tecnológicos, que foram e continuam sendo espetaculares, e a nossa capacidade de convívio civilizado, que se estagna e até regride (DOWBOR, 2017, p. 9).

Os problemas da terra estão interconectados (2º e 5º capítulos), embora possuam autonomia em determinado grau. Os problemas ambientais estão conectados com os problemas sociais, assim como o inverso também se produz. Todavia, não estão conectados da mesma maneira. Nem todos os problemas ambientais reverberam-se homogeneamente pelo conjunto social. Desse modo, não podemos nos enganar: as questões do desequilíbrio ambiental associam-se com as da pobreza e estas incidem

⁴ Apesar de ter incidido na realidade e deixado profundas marcas em nossos modos de vida, pensamentos, nos territórios planetários, causando poluição, devastações, violências, opressões, explorações, genocídios de populações e desigualdade de condições.

mais intensamente em populações minoritárias e o agravamento daquele necessariamente sobrevirão mais a estas. Enfim: “Estamos destruindo o planeta em proveito de uma minoria” (DOWBOR, 2017, p. 17), enquanto os barões do sistema financeiro mundial bloqueiam alternativas que trariam equilíbrio para o planeta.

A esse respeito, Carlos Eduardo Dias Carvalho e Alexandra Baldeh Loras (2017) nos oferecem um exemplo interessante do Quênia (país localizado na parte oriental da África), com o caso de Wangari Maathai, a primeira mulher negra premiada com o Nobel da Paz, em 2011. Nas atividades desenvolvidas por ela junto aos territórios mais pobres do Quênia, percebeu a relação entre a degradação ambiental, a pobreza e a pressão que acaba exercendo-se sobre grupos minoritários, no caso as mulheres.

Naquele momento, na década de 1970, estava sendo promovida larga devastação florestal em proveito de lavouras comerciais, o que acabava influenciando no agravamento da seca, perda da biodiversidade e tudo isso culminando em mais pobreza para a população. Ela percebeu a primazia desta conjunção. Mais, o quanto os mais vulneráveis contribuíam para a composição dessa situação e como eram conduzidos a isso na dura luta pela sobrevivência. Na ação empenhada para lidar com esse desafio, Wangari Maathai foi levada a se ocupar com a questão da democracia, uma vez que percebeu a associação entre gestão ambiental e democracia, ao defrontar-se com interesses empresariais contrários e a repressão estatal. O Quênia naquele momento possuía um regime ditatorial.

Não dá para pensar as relações raciais apartadas da questão ambiental. Vivemos em um mundo finito em meio ao desejo de dominação infinito. Há de se pensar a partilha do mundo desse ponto de vista crucial. Sustentabilidade não dá conta dos atuais desafios, uma vez que pode ser entendida como estratégias de como, em meio aos nossos modos de produção e consumo, conseguimos ganhar mais tempo para o planeta. Isso não basta, é preciso nos repensar profundamente.

Atualmente a humanidade caminha a passos vigorosos para somar a quantidade de 8 bilhões de pessoas, cujo apelo ao progresso se faz intensamente presente. Isso se faz atrelado à máxima de consumir e produzir cada vez mais. Associamos a ideia de dignidade humana com a capacidade de consumo e o desenvolvimento com a de ampliação de produção e utilização de recursos. Para tanto, é necessário extrair ainda mais recursos de um planeta que está dando sucessivas mostras de esgotamento. A conta não fecha. Todavia, esse debate demanda muitos cuidados, pois atualmente o

capitalismo em sua etapa de capital improdutivo, apregoa a austeridade para a maioria e a ostentação e desperdícios para a minoria.

Em outras palavras, como evitar o aproveitamento desse debate pelos modos de funcionamento do sistema capitalista? Uma vez que este sistema pode usar da perspectiva de oferecer dignidade enquanto continua a hierarquizar e excluir pessoas e povos. Uma coisa é evidente: Se não resolvermos esse impasse por nós mesmos, o planeta resolverá pela gente, gerando ainda mais dores e sofrimentos de inúmeros modos: fomes, sedes, guerras, doenças, climas impiedosos, tempestades violentas e imprevisíveis, inundações, secas, desertificação etc.

Um dos problemas de nossa sociedade, se não for um dos maiores, é a extrema velocidade que o atual estágio do sistema capitalístico se impõe, velocidade esta que nos conduz a uma redução do cuidado de nós mesmos e com o que está ao redor (3º capítulo). Isso produz como efeito o que consideramos ser a eternização do tempo presente – como se para as formas não houvesse passado e futuro, ou seja, uma colossal fragmentação da realidade – gerando uma subjetividade em que a imagem é extremamente cultuada e se descarta os vetores de produção do tempo presente e da imagem, além da perspectiva de desdobramentos posteriores.

Esse mecanismo leva-nos a dois fenômenos com diversos desdobramentos psíquicos, sociais, políticos, econômicos e ambientais:

1) Cristalização da representação e do estereótipo: por exemplo, a inferiorização de algum grupo e, conseqüentemente, a elevação de outro. Para ser mais específico, tomarei o caso do modo de vida em que há a associação de negro com banditismo, associação baseada em imagens transmitidas pelos grandes meios de comunicação.

Nesse caso, há a subjetivação, mediante a intervenção de distintas instituições⁵ tais como a educação e os meios de comunicação de massas, de uma colossal

⁵ O conceito de instituição nesta dissertação será entendido em conformidade com René Lourau, ou seja, como a forma social constituída e mantida em um dado momento, uma articulação e tensão entre instituinte e instituído, no qual instituinte é “a contestação, a capacidade de inovação e, em geral, a prática política como “significante” da prática social” (LOURAU, 2004, p. 47), enquanto instituído é considerado como “a ordem estabelecida, os valores, modos de representação e de organização considerados normais, como igualmente os procedimentos habituais de previsão (econômica, social e política)” (LOURAU, 2004, p. 47). Dessa forma, há o entendimento de que instituição atravessa e materializa-se no estabelecimento, distinguindo-se dele.

Em outras palavras, instituição é a forma momentânea resultante do embate entre instituído e instituinte, no qual este objetiva se impor àquele; enquanto o instituído visa se manter mediante ação num “jogo de forças extremamente violento para produzir imobilidade” (LOURAU, 1993, p. 12). Esse processo é conceituado como institucionalização. Portanto, instituição está em todo espaço e em todo tempo. Andrade e Lavrador (2007, p. 120-121) afirmam que instituição diz: “[...] respeito aos modos como vivemos, sentimos e agimos no mundo. Todos nós pertencemos às instituições e agimos nelas e sobre elas.

fragmentação da realidade, descartando o passado (a condição de produção da atualidade) e o futuro (possibilidade de mudanças da atualidade) para fixar o presente, estereotipando-o e descartando a multiplicidade e o comum. Não à toa recorre-se à ciência, à biologia mais exatamente. Uma utilização política. A política surpreendendo-nos nas minúcias da vida, permeando em todas as esferas da existência e pegando a objetividade de surpresa.

Mesmo assim constrói-se a imagem do risco e, mais, do sujeito perigoso, transferindo a responsabilidade social e coletiva para os indivíduos e grupos minoritários, ou seja, descarta a responsabilidade de si para o outro, outro esse distante com o qual não se tem contato ou se tem é baseado em fabulação, processo evidentemente com recorte racial. Podemos considerar seguramente uma produção racial. É interessante entender então, essa produção racial como constituinte de um modo de vida hegemônico, que modula certas políticas da narratividade buscando manter a estabilidade das representações como, por exemplo, o “negro de alma branca” ou o “branco com um pé na senzala”.

2) Autorização para atuação ilimitada e exclusivamente voltada para a solução de parte dos problemas presentes e não dos vindouros. Assim, em nome da perspectiva de desenvolvimento econômico, do lucro, do progresso, da ambição e da oferta de empregos, legitima-se a depredação do meio ambiente sem a mínima preocupação e interesse em como futuros desdobramentos deteriorarão a atual qualidade de vida. O capital sem freios. Tudo se torna recurso e, como, tal deve ser explorado economicamente.

Ou seja, apesar da interconexão dos problemas, nesta visão do presente geralmente consegue-se somente visualizar fragmentos, sendo que estes não serão neutros, se atenderá a alguma demanda e interesse posto. Não há saídas para além de pensarmos o mundo de forma conectada e abrangente em suas relações e em suas diferenças, ao mesmo tempo fugindo de totalizações. Precisamos repensar séria e profundamente nossos modos de existência, nossos conceitos, nossas relações (4º capítulo), nossas expressões.

Não é possível a postura de passividade ante aos acontecimentos descritos anteriormente. Assim, qual o mundo queremos? Com qual mundo sonhamos? O que se

E isso não é um problema em si, mas vira um problema quando não nos damos conta, e mesmo fazendo parte dessa naturalização, reproduzindo impotência, fatalismos e irreversibilidades”.

mantém possível? A qual tempo? Quem terá espaço nesse mundo? Quais acordos são necessários e quais possíveis?

Os desafios são gigantescos. É preciso repensar a relação consigo mesmo, com a humanidade e com o meio ambiente. Nos séculos de expansão e institucionalização da colonização, modernização e imperialismo não dialogamos com Terra, negligenciando-a, em um devaneio de total controle e submissão desta. Agora ela nos ignora e não quer negociar mostrando toda sua força e autoritarismo sobre nós.

Permeando todas essas discussões e campos temáticos estão as relações raciais, ainda mais nesse momento de intensificação do revisionismo histórico e da valorização das profundas contribuições de outros povos, saberes e modos de vida para a construção de nosso mundo atual.

Outro pressuposto é a necessidade de pensarmos nossas questões e ações inseridas em uma perspectiva que conjugue a singularidade com a coletividade, com a interação e o devir. Portanto, articulando a diferença com grupalidade. Isso nos conduz para o debate da comunicação, as formas e objetivos que utilizamos a palavra (2º e 4º capítulos).

A opção pelos modos de vida e pensamentos de matrizes africanos e afrodiaspóricos não é uma afirmação de que essas vias possuem todas as respostas e soluções para as questões decorrentes das modernas subjetividades hegemônicas, uma espécie de panaceia, nem que sejam melhores ou superiores, nem que vivam perfeitamente, seja lá o que isso signifique. Como será visto ao longo do trabalho, a África e sua diáspora possuem problemas, questões e desafios. Assim, nossa afirmação é que como vivemos em contextos que em alguma dimensão diferem do que é dominante, são também produzidos modos de vida e pensamentos diferentes do normalizado, experiências que historicamente foram negadas e excluídas. Assim, acreditamos firmemente que desse encontro possam surgir generosas análises que contribuam para entendermos o que é o momento atual, que fundamenta a vasta e inebriante dimensão que é o viver.

Desse modo, foi realizada a seguinte divisão para este texto: em um primeiro momento há um diálogo mais demorado com pensadoras e pensadores europeus para pensarmos acerca do conceito de subjetividade e desdobramentos para o debate das relações raciais e racismo. A primeira parte é composta pelo primeiro capítulo.

A segunda parte é composta pelo 2º, 3º, 4º e 5º capítulos. Neles constarão de forma mais forte e consistente a presença africana e negra para pensarmos a atualidade.

No segundo capítulo será debatida a forma de produção, conservação e transmissão dos conhecimentos em sociedades africanas orais, conversando sobre a forma de relação com a linguagem, afirmando o saber tradicional não como algo a-histórico, mas como um saber corporificado e vivo, conjugando a preservação da herança intelectual africana com o movimento e as consequentes mudanças, constituindo formas de vidas.

No terceiro capítulo abordaremos as relações de gênero e violência, perspectivando o lugar e condição da mulher e do homem a partir da trajetória de Waris Dirie, que transitou entre dois modos de vida bastante distantes entre si e por vezes antagônicos.

No quarto capítulo será debatido o entendimento e as práticas do relacionamento entre o povo dagara, uma análise da experiência comunitária, abordando lições africanas para a constituição de vínculos vigorosos, saudáveis

No quinto capítulo será abordada a noção de *ubuntu* e os desdobramentos epistemológicos, ontológicos éticos e políticos para o cuidado, a partilha do mundo e a vida em comum e a afirmação da comunidade como um pressuposto para a possibilidade de existência. Concluindo, os pensamentos africanos também implicam em distintas sociabilidades e maneiras de estar junto, uma afirmação da vida e da potência, uma convocação a uma existência não egoísta, amiga da multiplicidade de perspectivas e antirracista.

CAPÍTULO 1

Elaborando as relações raciais a partir da produção de subjetividades

Porque o movimento é o princípio da existência para ubuntu, o agir tem precedência sobre o agente, sem, ao mesmo tempo, imputar uma separação radical ou oposição irreconhecível entre os dois.

(Mogobe Ramose)

Há no agenciamento como que duas faces complementares: *os estados de coisas* (estado de corpos) e *os regimes de enunciados*, são as duas formalizações a-paralelas da expressão e do conteúdo; de um lado, agenciamento maquínico de efetuação (desejo) e, de outro, o agenciamento coletivo de enunciação. Todo agenciamento, não é muito insistir, é coletivo, todo estado é maquínico, não há sujeito, mas sim agenciamentos coletivos, assim como não há objeto, mas apenas estados maquínicos

(Robinson Rômulo Gemino Lima)

Prosseguindo o nosso percurso, nesse primeiro capítulo faremos algumas paradas para debater alguns aspectos da noção de subjetividade, principalmente naquilo que incide sobre o campo das relações raciais e o racismo, assim como o funcionamento do Capitalismo Mundial Integrado (CMI), e os respectivos deslocamentos quanto aos entendimentos dominantes no âmbito acadêmico e em outros espaços, analisando algumas questões concernentes ao entendimento hegemônico de identidade.

Entendemos que o conceito de subjetividade dessa posição é importante para compreendermos os vetores envolvidos no que tange a problemática da partilha do mundo, pois lança em cena a relação forças-formas e planos coletivos que muitas vezes somos produzidos para não enxergar ou não considerar importantes. Consideramos que para pensarmos outros mundos possíveis, precisamos analisar da perspectiva da subjetividade como produção de modos de vida.

E por ser produção de modos de vidas, podemos afirmar que raça e racismo são poderosos vetores componentes nessa produção. O que demanda, no âmbito deste trabalho, a necessidade de debater e entender as bases, as histórias, as funcionalidades, as peculiaridades, as continuidades e discontinuidades dos vetores presentes nas relações raciais e como contribuem na produção de subjetividades, focando os efeitos sociais, políticos, psíquicos e econômicos.

1.1. Subjetividade: uma usina em incessante ebulição

Guattari e Rolnik (2013, p. 33) consideram que subjetividade não é algo dado, fixo, natural ou inerente do indivíduo. Para elas, a subjetividade é tomada da perspectiva de um processo “de natureza industrial, maquínica, ou seja, essencialmente fabricada, recebida e consumida”. Com esse pressuposto evidencia-se que, por exemplo, não existe essência negra ou branca, não se podendo afirmar capacidades e potências – fixas e imutáveis – a partir de características físicas e biológicas, nem a partir de fundamento algum. As capacidades de cada ser se fazem no decorrer da história e em relação.

O conceito de subjetividade analisa a conjugação de dois movimentos da vida: o de fechamento, que diz respeito à demarcação de limites da existência; e o movimento de abertura, no qual se abre processo para a produção da diferença. Esse conceito resulta de uma perspectiva que se contrapõe à perspectiva tradicional do sujeito e do indivíduo, que focaliza em suas análises exclusivamente o movimento de fechamento.

Isildinha Baptista Nogueira (1998) evidencia, a partir da leitura da filosofia ocidental, que existe uma tradição em conceber o indivíduo como um ser autossuficiente, com consciência de si e detentor de características particulares, ou seja, indivíduo como aquele que não pode ser dividido, que precede certo arranjo social. Uma concepção que, para a autora, o liberalismo soube utilizar-se para afirmar o individualismo, apartando o indivíduo de “influências sociais”, uma vez que nessa perspectiva a sociedade seria tão somente a somatória de elementos independentes.

Para entender a subjetividade e sua produção na atualidade, precisamos entender a noção de produção capitalística. Essa noção está inserida no que Félix Guattari (1987) conceitua como Capitalismo Mundial Integrado (CMI), a forma adotada pelo capitalismo em que este encontrou a superação de uma suposta distinção entre os modos de produção que dividia o mundo durante a Guerra Fria. Ou seja, de um lado o modo de produção europeu, estadunidense e ocidental e do outro lado, o modo de produção soviético e chinês.

Guattari (1987) cita alguns motivos para a ocorrência desse fenômeno:

O capitalismo contemporâneo é mundial e integrado porque potencialmente colonizou o conjunto do planeta, porque atualmente vive em simbiose com países que historicamente pareciam ter escapado dele (os países do bloco soviético, a China) e porque tende a fazer com que nenhuma atividade humana, nenhum setor de produção fique fora do seu controle (GUATTARI, 1987, p. 211).

O CMI é um modo de gerir as forças sociais que, para tanto, opera a produção da subjetividade, que abrange a produção econômica, fabricando em sua trajetória a opressão nas relações e os modos de vida que demandam a opressão, tanto em quem se beneficiará dela quanto em quem ela incidirá. Assim, em uma ponta, o CMI regula as relações sociais e o modo de produção econômico, realizando a distribuição da riqueza de modo extremamente desigual e coercitiva; na outra ponta opera uma opressão que Guattari e Suely Rolnik (2013) consideram de igual ou maior intensidade, na qual mediante produção serializada e industrializada da subjetividade operam a “formação da força coletiva de trabalho e da força de controle social coletivo” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 48).

Em outras palavras, no modo de funcionamento do CMI operam concomitantemente a opressão da subjetividade e a econômica, não sendo possível, para além da análise, distinguir a intensidade entre um e outro, uma vez que mutuamente se constituem, fortalecem-se e se consolidam, tornando possível entender a seguinte ponderação: “[...] através dessa produção de subjetividade capitalística que as classes castas que detêm o poder nas sociedades industriais tendem a assegurar um controle cada vez mais despótico sobre os sistemas de produção e de vida social” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 48).

Desse modo, há a contraposição à ideia marxista da subjetividade ser pertencente ao campo da ideologia e conseqüentemente da superestrutura. Guattari e Rolnik (2013, p. 36) afirmam que “a produção de subjetividade constitui matéria-prima de toda e qualquer produção”. Acrescentam que as forças sociais que constituem o capitalismo entenderam que “a produção de subjetividade talvez seja mais importante do que qualquer outro tipo de produção, mais essencial até do que petróleo e energia” (2013, p. 34). Necessário ressaltar que essa afirmação data de meados da década de 1980, poucos anos após a crise de petróleo que assolou o mundo durante década de 1970.

Portanto, subjetividade também é da ordem da infraestrutura produtiva, abrangendo, assim, todas as dimensões existenciais da vida de um sujeito, abarcando a dimensão econômica e a discursiva, incluindo o que o sujeito considera aceitável ou intolerável, obrigatório ou permitido.

Precisamos nos deter aqui neste ponto para detalhar o que essa informação implica. A marxista chilena Marta Harnecker (1983) afirma que Karl Marx e Friedrich Engels escreveram sobre as relações existentes entre o econômico, o jurídico, o político e o ideológico mediante a conceituação de infraestrutura e superestrutura. A

infraestrutura é a base, o fundamento, através do qual, em última instância, todas as relações sociais constituem-se. Esse fundamento é a estrutura econômica presente em um dado território. A superestrutura corresponde às instituições e estabelecimentos das esferas políticas, jurídicas e ideológicas, sendo que estas seriam derivadas do estágio econômico presentes em uma sociedade. Afirma-se o determinismo econômico, em que a subjetividade seria tão somente algo derivada deste.

Para Harnecker (1983), apesar desse determinismo poder ser observado na obra de Marx e Engels, seria fruto de uma leitura descontextualizada do ambiente cultural e político que ambos viveram, tendo em vista que no século XIX o idealismo era muito presente, filosofia essa que afirmava a primazia da vontade e pensamento para a emergência dos fenômenos sociais, desconsiderando a esfera material.

Todavia, nessa leitura enviesada ou não do marxismo, conduziu ao determinismo econômico, o que por sua vez deixou como legado a negligência de outros fatores na produção da assimetria social. Desse modo, na perspectiva do pensamento marxista ortodoxo bastava mudar as relações econômicas advindas do capitalismo que opressões como o racismo teriam um fim, algo que infelizmente a história não confirma, embora muita gente da esquerda e comunista continue a teimar nesse pensamento. Maria Aparecida Silva Bento (2014) mostra que nos eventos desenvolvidas pelo CEERT (Centro de estudos das relações de trabalho e desigualdades) essa tendência é recorrente em ambientes de esquerda, por exemplo, nos sindicatos.

Guattari e Rolnik (2013) produzem um deslocamento desse pensamento derivado do marxismo ortodoxo ao afirmar a subjetividade um campo de disputa como relações de produção.

1.2. Modelização e singularização: problematizando a questão racial

A subjetividade, como relação de produção, pode assumir basicamente duas (2) perspectivas: a primeira, sendo uma perspectiva de modelização, serialização e industrialização, e a segunda, a perspectiva de singularização (GUATTARI; ROLNIK, 2013). Na singularização, está presente o desmantelamento dos sentidos e noções instituídos, e a força instituinte. Importa destacar que “não existe uma subjetividade do tipo ‘recipiente’ onde se colocariam coisas essencialmente exteriores, que seriam ‘interiorizadas’” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 43). Na modelização, serialização e

industrialização, está presente a relação de alienação e opressão. Uma aceitação acrítica do modo de vida constituído em/pela sociedade.

Aqui se afirma o ideal do que é ser negro, branco, mulher, homem, LGBT, hétero, nordestino, sulista, brasileiro, estrangeiro etc., premiando ou punindo de acordo com a proximidade do modelo defendido. Ou seja, na medida em que alguém corporifique a “essência de uma identidade”⁶ pode vir a ser premiado ou punido, variando de acordo a identidade, com o momento e as relações sociais em que se está inserida/o. Por exemplo, ser negro em determinados territórios pode significar a autorização para ser assassinado sem a necessidade de o agente ter ao menos que responder pelo ato.

A premiação ou a punição que pode vir, por exemplo, mediante elogios ou depreciações, facilidade ou dificuldade na paquera, na assinatura da carteira de trabalho, assinatura de contratos, na obtenção de crédito, ser considerada/o (in)digna/o de confiança de um voto, ou como vimos, perder a própria vida. Os mínimos detalhes são averiguados para se constatar a aproximação ou distanciamento do ideal do modelo propagado: forma de falar, de andar, de sorrir, penteado ou dor do cabelo etc.

Há disputas em torno desse ideal, no qual diferentes agentes buscam impor o seu sobre as demais camadas do tecido social. Por exemplo, o que é ser negro: os movimentos sociais negros constroem uma imagem que pode diferir no interior do próprio movimento. Uma possibilidade de distinção é entre os “essencialistas e os diferencialistas”. Estes discordam quanto ao meio, mas concordam na imagem do negro livre, autônomo e em luta pela existência.

Para o sociólogo Herbert Blumer (2013) a construção imagética dos grupos raciais é construída coletivamente e os meios de comunicação são utilizados predominantemente para esse intento. Assim, podemos observar que no Brasil constroem imagens do negro visando distintos objetivos e que alimentam diferentes indústrias, por exemplo, as que remontam ao passado escravagista, uma época que ainda gera saudosismo em vários, mobilizando afetos que constroem a imagem do sujeito perigoso e que fundamenta a base da audiência de programas sensacionalistas. Também fornecem a imagem de sujeito que deve ser encarado como inimigo e, como tal, deve ser combatido pelas indústrias da segurança, da inteligência e da militar.

A mídia participa da produção da imagem de sujeitos destituídos de saber e idólatras, servindo tão somente para exemplos de horror, escárnio e demonização. Ou

⁶ Retornaremos a esse debate na parte que debate identidade.

seja, existe uma infinidade de indústrias, inclusive a religiosa, que se alimentam do ideal ficcional, espetacularizado e racista. Para tanto se utilizam dos meios de comunicação de massa, tornando o combate ao racismo algo extremamente penoso, árduo e complexo.

Podemos afirmar, que questionar classe não nos remete necessariamente a questionar raça, mas questionar raça necessariamente nos remete a questionar classe. Isso não nos impede de afirmar que outras imagens estão sendo construídas nas mídias. Outras vozes, discursos, sujeitos se fazem presentes e com outros status. Artistas, acadêmicos e intelectuais negros de diferentes áreas marcam presença em diferentes espaços e programas midiáticos.

1.2.1. O espectro político e modulações da questão racial no Brasil

Há nesses processos de produção de subjetividade hegemônicos, uma terrível dificuldade da “branquitude” em reconhecer o próprio privilégio e a existência do racismo em suas relações imediatas, negando a qualquer custo ser racista. Bento (2014, p. 158) usa a afirmação “Eu não sou racista, mas sei que as pessoas são, e eu quero entendê-las melhor” para destacar isso. Esse fato se desdobra na dimensão política, por exemplo, nos sistemáticos e sintomáticos casos em que autoridades se recusam a reconhecer o racismo e mantêm posicionamentos que prejudicam a população negra.

A despeito disso, atualmente também se constrói a imagem de negro de credibilidade. Não à toa, hoje, há quem desponte na política e com votação expressiva, em diversos campos do espectro político, da direita à esquerda. Atualmente ambos os lados do espectro político reivindicam a causa racial. Cada lado possui potencial e evidencia limitações, cada um com modelo ideal de negros, com a respectiva predileção e repulsa.

No Brasil, a esquerda percebeu o potencial de raça anteriormente, fato esse decorrente de décadas de pressão de movimentos negros. Instituíram-se alianças, com seus limites, vacilações, tensionamentos e potencialidades. Destacam-se nesse processo personalidades negras como Clóvis Moura, Guerreiro Ramos e Milton Santos.

Todavia, a figura do negro que a esquerda, historicamente composta majoritariamente por brancos nas esferas institucionais, exaltava era o humilhado e oprimido socioeconomicamente, o desassistido e vítima da violência estatal e

capitalista. Florestan Fernandes é um exemplo disso. O negro predileto era/é o negro que afirma esse lugar e a necessidade de uma ruptura revolucionária com o regime de produção capitalista. Para outros um “mimimi” e “vitimismo”. O negro se sente acolhido em suas causas e vê a esquerda como uma via de saída para si e para seu grupo, havendo uma associação entre o capitalismo e as mazelas sociorraciais, ou seja, a primazia dos brancos com o advento do modo de produção capitalista.

Bento (2014) colabora com esse debate ao escrever sobre as experiências na realização de cursos de relações raciais pelo CEERT. Ela pondera que apesar de ter atuado em diferentes instituições, o que levaria a pensar em distintos desafios para lidar com a temática, tem havido maior aproximação do que distanciamento entre esses desafios. Devido ao silenciamento existente no debate das relações raciais, as resistências, questões e quantidade de informações têm sido bastante parecidas.

A despeito das diferenças dos efeitos do racismo para negros e brancos, algo se mantém nas atividades desenvolvidas por Bento que é o movimento de fuga e esquecimento das práticas de discriminação. Isso mesmo quando se trata de pessoas que se consideram ou são vistas como de esquerda, mesmo que estejam envolvidas em ações de combate às opressões (BENTO, 2014). Assim, naquele período, em sindicatos de trabalhadores (ambientes comumente de esquerda), a preferência era que o debate estivesse centrado na questão do negro, não das relações raciais, conseqüentemente incluindo o lugar do branco. Quando este era posto em questão, o debate era considerado como alienação, destituído de temas globais como classes e os efeitos do neoliberalismo na atualidade.

Opressões de classe e de raça são diferentes entre si, embora possam se articular. Uma dessas diferenças Bento (2014, p. 153) mostra é que: “Durante o processo de formação, não raras vezes os participantes constatam que, diferentemente do que acontece na opressão de classe, a opressão de raça se encontra tanto ‘lá’ onde está o padrão quanto aqui, entre companheiros de trabalho e de luta”.

Para o espectro político da direita, o discurso é outro. Prioriza-se o individualismo e a meritocracia. O negro exaltado é o que “venceu na vida”, o que supera todas as barreiras e dificuldades, servindo de referência para os demais que estão na mesma situação que fora suplantada.

Não há espaço para o que consideram “vitimismo”, nem para questionamento de estrutura social, mas para superação e manutenção do modo de organização e distribuição. Só há espaço para superação e responsabilização individual. Em nome

dessa responsabilização individual justifica-se até abates de pessoas que portam fuzis, conforme o governador carioca eleito em 2018, Wilson Witzel⁷, afirma. Contestam-se direitos conquistados pelos movimentos negros, como as políticas afirmativas, por exemplo, as reservas de vagas na modalidade racial.

Nesse contexto questionar o mérito pessoal se torna um colossal desafio, pois gera diferentes formas de reatividade. Geralmente se desconhece os efeitos amplos do racismo na sociedade.

O negro adepto do espectro político de direita vê-se acolhido em sua demanda pela individualização das responsabilidades das ações, diminuindo o peso sobre si de seu próprio sucesso, de acordo com a lógica dominante de sucesso. Não há ninguém a prestar contas de suas ações e sucesso. Não há o porquê de oferecer uma devolutiva social e, se o faz, não é por obrigação. Nessa via há também o fato de não haver de lidar com o peso e as dores das assimetrias raciais.

Politicamente a/o negra/o pode agir de diferentes formas e movidas por diferentes motivos, o que nos leva a pensar que o racismo causa sofrimento especialmente em pessoas negras, mesmo assim, elas podem até mesmo negligenciar ou desconsiderar completamente o viés racial, pois “pensar a sociedade como desracializada permite a alguns negros atribuírem o *quantum* extra de opressão que sofrem a outros fatores, menos dolorosos que o fator racial” (BENTO, 2014, p. 157). Estes, de acordo com Bento (2014) podem se tornar especialmente agressivos ao entrarem em contato com o debate das relações raciais.

Importante ressaltar que há negros que não se identificam nem com a direita nem com a esquerda, embora popularmente as causas raciais continuem sendo associadas com as pautas de esquerda. Muito dessa não aceitação se dá devido tanto ao ressentimento de práticas racistas do passado destas organizações – como, por exemplo, a afirmação da inexistência do racismo –, quanto da atualização destas práticas, embora progressivamente indesejadas, vigiadas e coibidas em seu meio.

⁷ Fonte: https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,a-policia-vai-mirar-na-cabecinha-e-fogo-diz-novo-governador-do-rio,70002578109?utm_source=twitter:newsfeed&utm_medium=social-organic&utm_campaign=redes-sociais:112018:e&utm_content=:::&utm_term=. Acesso em: 3 de novembro de 2018.

1.2.2. Singularização e o domínio capitalístico: o devir-negro em questão

A subjetividade capitalística busca reduzir a singularidade a níveis “aceitáveis” para as engrenagens capitalistas, aprovação oferecida e balizada pelas leis de mercado, com as quais não poderia prescindir, mas antes, tomá-las como referências transcendentais e não buscar a produção de autonomia. Quantos movimentos produzidos pela população negra não podemos tomar desta perspectiva? Desfile de escolas de samba, o funk, o hip hop, o afroempreendedorismo⁸, e a própria estética. Não se trata de afirmar que esses movimentos sejam todos capturados pela elite socioeconômica, mas que não são exclusivamente revolucionários, embora tenham produzidos avanços.

Necessário ressaltar que nos moldes de uma sociedade de seleção (COMITÉ INVISÍVEL, 2016), em detrimento de uma sociedade de integração, a criação e inovação são fundamentais, estimulando-se o empreendedorismo, o individualismo, a competitividade, o diferencial e a formação de clusters; mas a criação que dá dentro de determinados parâmetros:

[...] a base dessa sociedade é um modo falocrático de produção da subjetividade – modo de produção que tem na acumulação de capital seu único eixo norteador. Esse modo implica um processo cada vez mais acelerado de desmanchamento das formas vigentes e de produção serializada de novas formas, mas dissociadas da vida. Se concordarmos com isso não precisamos de grandes esforços para nos dar conta de que nesse modo de produção, o que fica recalcado é a possibilidade de se criar formas de existência a partir de uma sensibilidade aos processos vividos, formas tão múltiplas e variadas quantos forem os processos (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 94-95).

Uma criação que passa pelas formas existenciais, modos de relacionamentos, desejos e práticas sexuais, de vestimentas, de conhecimentos etc. Nesse sentido, Hall (2009) lança outros pontos de consideração:

[...] os espaços ‘conquistados’ para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente subfinanciados, que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio na espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada (HALL, 2009, p. 321).

⁸ Eliane Quintiliano Nascimento (2018, p. 2) define afro empreendedorismo como uma “estratégia de enfrentamento à vulnerabilidade econômica e social” da população negra. Uma forma de luta contra o racismo no mundo dos negócios, ao fomentar a fabricação de produtos e serviços gerados por empreendedores que se autodeclararam negros e criando uma rede de empregabilidade.

A produção de subjetividade capitalística é normalizadora, paradoxalmente centralizadora e descentralizadora, serializada, atuando por uma lei e ordem transcendental, buscando a articulação da diferença e singularização com a padronização e serialização de corpos, desejos, pensamentos e modos de existência, construindo percepção e sensibilidade que se mobilizam para determinados fatos em detrimento de outros.

Por exemplo, o sofrimento de uns valem muito mais do que de outros, quando estes ainda são considerados dignos de atenção: a dor e a morte de brancos sensibilizam muito mais do que a de negros. Os casos se acumulam. Há ainda o fato de que atualmente vivemos um momento em que são produzidos fatos que podemos considerar chamariz e, como tal, servem para legitimar ou simplesmente desviar a atenção e desmobilizar energias de uma série de situações, como estamos cansando de ver através das ações de formas conservadoras que se avolumam no país nesse instante. A atenção é um campo de disputa.

Processo de singularização diz respeito também ao estabelecimento de imagens e referências nas teorias e nas práticas a partir das próprias experiências, sem pautar-se em relação a um poder transcendental e global. Por exemplo, o movimento político e intelectual da afrocentricidade.

A afrocentricidade é conceituada por Asante (2009, p. 93) como “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”. Enquanto Noguera (2010, p. 02) assevera que “afrocentricidade consiste num paradigma, numa proposta epistêmica e também num método que procura encarar quaisquer fenômenos através de uma devida localização, promovendo a agência dos povos africanos em prol da liberdade humana”. A afrocentricidade é um grito de que a movimentação das margens desloca o centro, desfigurando-o e mostrando a efemeridade deste. Dessa forma, a ideia de centro nos diz quanto à visibilidade e destaque para as próprias referências culturais e históricas, assumindo um papel de protagonismo nas ações empreendidas, possuindo, portanto, cunho político.

A afrocentricidade territorializa os saberes e propõe-se a profícuos diálogos com outras matrizes geográficas de pensamento, afirmando as possibilidades e limites de cada saber. A produção de conhecimento a partir dessa epistemologia visa debater, elaborar, propor e agir sobre os respectivos problemas, portanto, é um saber voltado

para a ação, para a transformação de realidades, buscando a construção de novas relações entre os seres e arranjos sociais.

Retornando para o debate sobre processo de singularização, “a partir do momento em que os grupos adquirem essa liberdade de viver seus processos, eles passam a ter uma capacidade de ler a própria situação e aquilo que se passa em torno deles” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 55), descentrando e deslocando os desejos, valores de ordem e subjetividade capitalística.

A partir do momento em que se busca construir a própria experiência, valores e imagens, a tendência em surgir forças e formas conservadoras que questionam e desqualificam tal postura e ação é considerável, juntamente com os vigilantes da moral e que alimentam a impotência de criação e de vida, reforçando a modelização e serialização da subjetividade. Esses efeitos podem surgir não necessária ou exclusivamente de forças hegemônicas, mas também dos movimentos de resistência em diferentes momentos. Por exemplo, ao valorizar um modelo de negro em detrimento de outro, referenciando-o como o único digno e viável.

Assim, por mais desconforto e estranhamento que cause, há que se saber apontar avanços e conquistas decorrentes do sucesso de um/a negro/a conservador/a, por exemplo, o Helio Fernando Barbosa Lopes⁹. Uma vez que a manutenção desse espaço necessariamente demandará o embate com o racismo, além de institucionalizar novos lugares, imagens e status, e distintas posições para a população negra brasileira.

Importa destacar que a modelização pode assumir diversas formas, dentre elas o etnocentrismo europeu e estadunidense que Guattari e Rolnik (2013) descrevem como “uma operação de modelização sistemática de toda produção cultural” (p. 131); ou como Coelho (2016) denominou de *modos homem branco* que:

[...] São os modos que criam a estreiteza da vida e chama a dimensão processual que constitui a vida de lamentação, tristeza e acham-nas esdrúxulas e ridículas[...] O homem branco se envergonha do que não se encaixa nos seus próprios padrões. É um modo que se orgulha da produção da vergonha e censura o que escapa ao seu quadro finito de produção de sentido. Os modos homem branco produzem realidade como reificação. Trata-se da confirmação do identificável. A possibilidade de inventar novos sistemas de valores não entra no modo de vida homem branco (COELHO, 2016, p. 15).

⁹ O Hélio Bolsonaro, subtenente do Exército brasileiro, filiado ao PSL (Partido Social Liberal) e eleito deputado federal pelo Estado do Rio de Janeiro em 2018, sendo o mais votado no pleito com mais de 345 mil votos. Na referida corrida eleitoral foi o único político que não era parente da família Bolsonaro que obteve autorização para utilizar o sobrenome.

Processos de singularização demanda atenção ao que Guattari e Rolnik (2013) conceituaram como devir, seja ele o devir-negro, devir-homossexual, devir-mulher, devir-criança, pois na concepção delas:

[...] a ideia de ‘devir’ está ligada à possibilidade ou não de um processo se singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais ou negras podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes. Esta é a mola-mestra da problemática das minorias: uma problemática da multiplicidade e da pluralidade e não uma questão de identidade cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico (p. 86).

Em uma entrevista com Toni Negri em 1990, Deleuze (2013) definiu devir como criação de algo novo; o que podemos considerar como o instituinte, o poder de abalar, fraturar, resistir ao que está posto, estabelecido e consolidado produzindo novos contextos, cenários e possibilidades; ou seja, uma potência transformadora. O conceito de devir nos faz debater um de seus desdobramentos que é o devir-negro, pois, entendemos que o devir-negro conjuga duas realidades que não necessariamente seja algo que potencialize os modos de vida de quem passa pela designação racial negra.

Uma perspectiva que, neste ponto, está em consonância com o que Achille Mbembe (2018) conceituou como *devir-negro do mundo*, que é a ampliação e institucionalização generalizada da imposição do padrão de vida da população negra durante a época de colonização e imperialismo pelo planeta inteiro. O tratamento dispensado aos negros não será exclusividade de africana/os ou de sua descendência, mas tornar-se-á progressivamente pertencente a todos os espoliados pelo CMI. Ou seja, o devir continuará em ação, mas a permanência da desqualificação do negro também, havendo imposição generalizada da condição de vida, embora haja a sustentação do entendimento de que a/o negra/o seja a cripta do capital ou simplesmente o pó-da-terra na convergência da violência racial e do capital. Em outras palavras:

Poder de captura, poder de influência e poder de polarização, o capitalismo sempre precisou de subterfúgios raciais para explorar os recursos do planeta. Assim, o foi ontem, o é hoje, ainda que esteja a recolonizar seu próprio centro e que as perspectivas de um devir-negro do mundo nunca tenham sido tão evidentes (MBEMBE, 2018, p. 309).

1.3. Subjetividades em guerra: parada para pensar a opressão

Seguindo o entendimento de Comitê Invisível (2016), a produção de subjetividades é o cerne das preocupações de ações governamentais, na qual as forças dominantes buscam a criação de identidade entre governantes e governados como forma

de legitimação de ações pretendidas e implementadas. A democracia, portanto, não passaria de uma simples imagem construída, na qual os governantes assemelham-se a escravizados, enquanto os governados aos senhores, e, destarte, governar está aquém e além de uma atuação no âmbito de Estado-nação, sendo flexível e adaptável a distintas formas e contextos, almejando a condução de hábitos, desejos, sensibilidades, pensamentos e práticas de uma população.

Assim, a subjetividade pode assumir múltiplas formas e, na produção destas, concorrem diferentes movimentos e processos, podendo produzir modos de vidas submissas e dominadas, ou produzir modos de vida contestatórios, emancipatórios e revolucionários, incluindo a complexa e paradoxal composição entre eles. A produção de subjetividade dá-se tanto em nível dos oprimidos quanto dos opressores. Os dois agentes podem ser atravessados pela mesma política subjetiva, com esta atualizando-se e tomando distintas configurações no traçado existencial, embora com considerável vantagem material e imaterial em prol dos opressores. Pensar em termos de vantagens material nos possibilita um critério para pensar e distinguir que por mais que se trate da mesma política e relação de produção, não se compartilha homogeneamente os seus efeitos, longe disso, é extremamente assimétrico e violento.

Desse modo, negros são alvo e vítimas preferenciais do racismo, todavia, ao contrário do que comumente se acredita, não são os alvos e vítimas exclusivas: quem fomenta o preconceito e discrimina também sobre os efeitos do mesmo, embora necessariamente seja em outra medida, uma vez que deixa de desenvolver seu pleno potencial, tornando-se refém do medo e da paranoia, construindo obsessivamente barreiras entre si e os outros, entre a ordem e a mudança.

Nesse sentido, a emergência da palavra “negro” possibilitou o efeito que Mbembe (2018) conceituou como *loucura codificada*. Seguindo as pistas deleuzianas, ele afirmou a existência de alguém racializado durante o fenômeno do delírio, sendo causa de terríveis destruições psíquicas, assim:

[...] Onde quer que apareça, o negro desencadeia dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que invariavelmente abala o próprio sistema racional. Em seguida, deve-se ao fato de que ninguém – nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome – gostaria de der um negro, ou, na prática, de ser tratado como tal (MBEMBE, 2018, p. 12-13)

A despeito das consequências serem generalizadas, embora em medidas distintas, os efeitos são diferentes para cada grupo racial. Assim, o racismo persiste, apesar da

existência de leis e de padrão condutas de socialização que afirmam a indesejabilidade do estereótipo e do preconceito racial. Metamorfoseando-se em seu respectivo percurso. No Brasil, o padrão de comportamento racializado preconiza o sujeito lido socialmente como branco como representante de si mesmo e em uma posição de uma suposta neutralidade, enquanto os negros, principalmente em momentos de erros e fracassos são coletivizados (CARONE, 2014). Com o funcionamento deste mecanismo presenciamos:

[...] a neutralidade de cor/raça protege o indivíduo branco do preconceito e da discriminação raciais na mesma medida em que a visibilidade aumentada do negro o torna um alvo preferencial de descargas de frustrações impostas pela vida social (CARONE, 2014, p. 23).

A pergunta que nos resta fazer é: considerando o racismo como o medo do outro, da diferença e do diferente, conseqüentemente da mudança, até que ponto o atual cenário do sistema capitalístico de incessantes mudanças, com desmonte e precarização da vida, contribui para fomentar o medo e a segregação racial? Como pensar intervenção nesse contexto?

Nas relações raciais capitalísticas, histórica e majoritariamente buscou-se a construção da noção e aceitação da superioridade dos brancos e a inferioridade de negros, naturalizando-as. Para isso foi e é preciso a produção de subjetividades na qual brancos e negros assumam os respectivos papéis e funções construídas para cada grupo. Uma produção gradual e incessante. Não há que se moralizar e culpabilizar, mas entender e intervir.

A partir desta perspectiva de produção de subjetividade não devem nos surpreender casos como o de Fernando Holiday¹⁰, que chegou ao ponto de associar a Ku Klux Klan¹¹ (kkk) à esquerda¹², com a pretensão de recusar o intenso simbolismo que foi o historiador David Duke¹³ afirmar que Jair Bolsonaro¹⁴, célebre por diversas

¹⁰ Jovem negro, homossexual, eleito em 2016 deputado estadual pelo Estado de São Paulo. Filiado ao DEM (partido conservador e historicamente contrário às pautas que favorecem a negros como, por exemplo, as políticas afirmativas na modalidade de reserva de vagas). Um dos coordenadores de maior destaque pelo movimento social ultra reacionário Movimento Brasil Livre (MBL).

¹¹ Histórico e tradicional grupo racista que nos Estados Unidos praticou diversos ataques terroristas contra negras e negros.

¹² Fonte: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/essencial/fernando-holiday-vereador-do-mbl-diz-que-a-ku-klux-klan-e-de-esquerda-serio/>. Acessado em: 16 de outubro de 2018.

¹³ O maior expoente conhecido do Kkk. Um dos personagens centrais do filme estadunidense de Spike Lee, o BlacKkKlansman (2018), Infiltrado na Klan em português. Na película o ator Topher Grace representou David Duke.

¹⁴ Político da extrema-direita, candidato e vencedor das eleições presidenciais brasileiras em 2018.

expressões de cunho racista, ser como um deles e tecer elogios em apoio à respectiva candidatura¹⁵.

Importa destacar que não existe uma necessária exclusão entre modos de vida submissa e dominadas e modos de vida contestatórios, emancipatórios e revolucionários. Cada um desse modo pode servir-se do outro, portanto, essa produção insere-se em um campo complexo, dinâmico, vivo e paradoxal, sendo “[...] preciso adentrar o campo da economia subjetiva e não mais restringir-se ao da economia política” (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 42).

A análise de um movimento torna-se mais nuançado, com mais vetores a serem observados, indo além dos resultados obtidos imediatamente nas lutas empreendidas. Frantz Fanon (1979) faz uma análise do tipo ao analisar a luta pela descolonização:

Nos países subdesenvolvidos as gerações precedentes ao mesmo tempo resistiram ao trabalho de erosão efetuado pelo colonialismo e prepararam o amadurecimento das lutas atuais. Precisamos perder o hábito, agora que estamos em pleno combate, de minimizar a ação de nossos pais ou de fingir incompreensão diante de seu silêncio ou de sua passividade. Eles se bateram como puderam, com as armas que então possuíam, e se os ecos de sua luta não repercutiram na arena internacional, cumpre ver a razão disso menos na ausência de um heroísmo que numa situação internacional fundamentalmente diferente. Foi necessário que mais de um colonizado dissesse ‘isso não pode continuar’, foi necessário que mais de uma tribo se rebelasse, foi necessário mais de um levante sufocado, mais de uma manifestação reprimida para que pudéssemos hoje erguer a cabeça com esta confiança na vitória (FANON, 1979, p. 171-172).

Nesse sentido, Guattari e Rolnik, (2013, p. 57) afirmam que “[...] há uma relação de complementariedade e de segmentariedade, que faz com que às vezes sejamos, simultaneamente, aliados e inimigos de alguém”, por exemplo, uma pessoa lida socialmente como branca que ousa assumir a tarefa de colaboração na constituição de uma subjetividade antirracista.

Ou seja, desse modo podemos afirmar que geralmente existe uma luta entre os processos de singularização com a subjetividade capitalística, com possibilidade de ser uma luta atroz, em que os processos de singularização podem ser absorvidos ou implodidos nesse enfrentamento, sendo necessário buscar meios de abrir espaços nos quais seja possível estabelecer articulações e territórios de produção de saúde para quem se insere nessa luta contra o modo de vida capitalístico.

A partir disso, Guattari e Rolnik, (2013, p. 66) asseveram que “Nós acreditamos durante muito tempo que a história era feita pelos partidos, pelos líderes, pelos grandes

¹⁵ Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45874344>. Acesso em 26 de outubro de 2018.

movimentos sociais e econômicos. Hoje, percebemos que ela também é feita por esse tipo de onda molecular”. Por isso, a importância do dia a dia nas lutas contra as opressões, com estas sendo intoleráveis onde quer que se manifestem, não somente no âmbito das políticas públicas, mas também nas relações familiares, matrimoniais, de trabalho, religiosas etc. Não existe um centro e momento mais importante de luta. Todos o são e merecem a devida atenção e empenhamento de esforços.

O movimento contra as opressões necessita ser realizada em consonância e integração com os meios de expressão que se dão concomitantemente no nível além e aquém do individual (sistemas socioeconômicos, midiático, discursivo, tecnológico, icônico, ecológico, sistemas biológicos e fisiológicos). Em outras palavras, a luta contra as opressões se faz no “interior” e “exterior” da forma-indivíduo, demandando-se lastro no cotidiano e no conjunto das resistências.

Imperioso destacar que o indivíduo é da ordem da serialização, um resultado da produção de massa, sendo uma forma-subjetividade, no entanto, a subjetividade também escapa do indivíduo, não havendo possibilidade de centralização e totalização nesse. Guattari e Rolnik (2013) oferecem a imagem de uma pessoa dirigindo para explicar a relação da subjetividade e a individualidade:

[...] No ato de dirigir um carro, não é a pessoa enquanto indivíduo, enquanto totalidade egoica que está dirigindo; a individualização desaparece no processo de articulação servo-mecânica com o carro. Quando a direção flui, ela é praticamente automática e a consciência do ego, a consciência do cogito cartersiano não intervém. E, de repente, há sinais que requisitam novamente a intervenção da pessoa inteira (é o caso de sinais de perigo) (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 40).

Outra imagem utilizada para dar conta da relação subjetividade e individualidade é a do terminal de informática, em que o individual aparece na posição de consumidor posicionado em um ponto da rede, por onde passam incontáveis processos e movimentos, por exemplo, bits e energia elétrica.

O indivíduo[...] está na encruzilhada de múltiplos componentes de subjetividade. Entre esses componentes alguns são inconscientes. Outros são mais do domínio do corpo, território no qual nos sentimos bem. Outros são mais do domínio ... de “grupos primários” (o clã, o bando, a turma). Outros, ainda, são do domínio da produção de poder: situam-se em relação à lei, à polícia, e a instâncias do gênero. Minha hipótese é que existe uma subjetividade ainda mais ampla: é o que chamo de subjetividade capitalística (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 43).

Cabe destacar que Guattari e Rolnik (2013) não consideram que a produção de subjetividade capitalística seja um processo incontornável, em que tudo estaria

dominado e sob a égide capitalística, mas que também a resistência se faz presente e ponderam que a luta dos movimentos sociais não deva mais ser exclusiva na esfera econômica, mas também na esfera da economia subjetiva.

Essas lutas dos movimentos sociais no âmbito da economia subjetiva constituem a revolução molecular (GUATTARI; ROLNIK, 2013, p. 55). Esta trata de todos os níveis, no caso, infrapessoais, pessoais e interpessoais, assim, “a revolução molecular consiste em produzir as condições não só de uma vida coletiva, mas também da encarnação da vida para si próprio, tanto no campo material quanto no campo subjetivo”.

O desmonte da subjetividade capitalística, assim como da subjetividade racializada e racista, passa pelo processo de singularização e o fortalecimento destes, o que demanda o questionamento do modo de funcionamento dos meios de comunicação de massa, não somente o questionamento, mas a mudança nas correlações de força presente nesse meio de difusão de imagens e ideias.

1.4. Subjetividade e identidade

Quando nos referimos à identidade negra, consciente ou inconscientemente, operamos com uma imagem delimitando as possibilidades de variação, reduzindo sua potência. Logo, podemos entender que identidade, nessa perspectiva, é do alcance da subjetividade capitalística, inclusive sendo necessária para a reificação no modo de operação capitalístico. Por isso, Guattari e Rolnik (2013) consideram identidade uma noção profundamente reacionária, não importando se quem está fazendo a utilização sejam forças e movimentos progressistas. Aqui se torna preciso fazer um aparte. A contribuição de Guattari e Rolnik (2013) precisa ser modulada com uma ponderação de Grosfoguel (2012) que nos convoca a não tomarmos as realidades europeias e pensamentos decorrentes automaticamente para tempos e espaços distintos.

Desse modo, é inegável a validade das afirmações acerca da identidade e suas decorrências. Todavia, não podemos negar que também é um meio que tem logrado abrangente êxito em mobilizar para as lutas antirracistas e acesso às políticas públicas, possibilitando a presença de milhares de corpos negros em espaços outrora ausentes, como as universidades e nos grandes veículos de comunicação em situação de destaque e qualificação.

Em nossa trajetória do debate da partilha do mundo se faz é necessária a compreensão que identidade é um conceito que demanda o nosso empenho teórico, uma vez que ela mobiliza nossos afetos, cognição e ação. Nesse moderno modo de vida, a identidade faz a intermediação de nossa relação e leitura do mundo. Consideramos que ela fornece configurações pré-determinadas para a realidade, sendo crucial, por exemplo, na definição se prestaremos nossa solidariedade, se haverá indiferença ante o sofrimento da/o outra/o, ou se seremos os agressores do momento. Por longo tempo serviram de ponto de referência e estabilização do mundo, e de sua ordem social, constituindo um vigoroso fundamento para o corpo social em suas formações e reprodução de realidades, contribuindo na coesão e na construção do imaginário de si e do outro, posicionando a todos no plano social.

Identidade é um vetor que produz memória e mesmo a preservação da memória, mobilizando e dirigindo nossa atenção e sensibilidade. Identidade é um vetor tão importante, que, no Brasil, o apagamento da memória da presença e contribuição negra na construção do país tornou-se política de Estado, com a pretensão de produção de subjetividades que compactuasse com a imagem da democracia racial tão propalada mundo a fora (NASCIMENTO, 2016; SANTOS, 2014).

A utilização e a recorrência de identidades são bastante comuns em nosso cotidiano. Quando precisamos nos apresentar ou somos indagadas sobre o que ou quem somos, lançamos mão da identidade para nos posicionarmos para nossa/os interlocutora/es. Portanto, a identidade institui as funções de cada um, afirmando obrigações, interdições e possibilidades. É o que possibilita a emergência de ficções de si e do outro, a construção do delírio social para a codificação do desejo, o que se espera ou autoriza para si e se permite fazer ao outro. Logo, a utilização da identidade é política. Luis Thiago Freire Dantas (2018) mostra que o poder colonial usou a estratégia da criação de identidades para generalizar o que era da ordem da diferença, por exemplo, os povos africanos e os povos tradicionais americanos.

Vale destacar que Stuart Hall (2015) referenciando-se em Kobena Mercer (1990) assevera que identidade volta a entrar em questão quando sua base e estabilidade são abaladas e a nossa época contemporânea tem sido profícua para isso, o que tem gerado mudanças nas relações e ordenamentos sociopolíticos e reações defensivas. A conjunção desses fatores nos leva a debater o que se trata a identidade, fundamentos, modalidades e seus respectivos desdobramentos para as relações raciais.

1.4.1. Circulando pelos meandros da identidade

O debate sobre relações raciais conduz ao tema do ódio, algo muito presente em nossas relações ocidentais, por mais que se busque escamotear esse fato. Este afeto compõe nossos corpos e desfaz vínculos, fazendo-nos enxergar o outro sistemática, atemporal e ontologicamente como ameaça e perigo para nosso mundo e modo de vida, sem nos darmos conta de quais bases e da fragilidade com o qual é construído e, concomitantemente, invisibilizamos ou negamos a potencialidade de associação e fortalecimento recíproco.

Em nome desse ódio pratica-se o horror para simultaneamente admirar-se, assombrar-se com o horror praticado. Podemos considerar isso, em conformidade com José Fernando Peixoto Azevedo (2018), uma marca do Ocidente. Esse horror fundamentava o período escravocrata e se atualiza no cotidiano da população negra brasileira. Mas, apesar de tão presente em nossas vidas e histórias, a expressão de ódio causa-nos vergonha e repulsa, sendo no Brasil afirmado conscientemente principalmente em época de deflagração coletiva da violência e brutalidade, por exemplo, na ditadura de 1964.

Na história do Ocidente o ódio foi operado através da identidade, gerando uma necessidade de debatê-la. Na história ocorreram distintos entendimentos de identidade, havendo distinções inclusive hemisféricas. No Ocidente prevaleceram os conceitos europeus, havendo diferentes concepções, por exemplo, em Michael Hardt (2000) encontramos duas distinções a partir da ideia do fora: em uma, o fora é a base, o fundamento; na outra, está abolido.

Na concepção onde o fora opera, é a concepção moderna, na qual é possível afirmar a soberania nacional e conseqüentemente seus territórios de domínio, realiza-se a distinção entre o público e o privado, assim como entre a razão e a desrazão. Ou seja, existe a figura do Outro, que é diferente de si e possui coerência e estabilidade nessa distinção. Na segunda concepção, é a que marca pós-moderna, na qual não existe fronteiras, tudo é difuso, ocorre sem limites necessários e essenciais, é marcado por incessantes movimentos e conseqüentemente é fluido e contingencial. Aqui não existe exclusão, todos estão incluídos, embora diferencialmente.

Desse modo fica evidenciado que atualmente identidade não possui um único sentido e o mesmo, havendo implicações filosóficas, científicas e econômicas. Para Stuart Hall (2015), na segunda metade do século XX, a mudança fora tão profunda que

se considerou que as antigas identidades haviam entrado em declínio e as identidades haviam entrado em colapso, sendo fragmentadas, gerando efeitos na percepção de si e movendo intensa mudança nas análises das teorias sociais, sendo um analisador de significativas e amplas mudanças sociais ocorridas no período.

Para Hall (2015) há três possibilidades de identidade: uma que embasou, por exemplo, o cartesianismo e o iluminismo, sendo derivada da filosofia europeia clássica, que afirma a ideia de identidade como algo idêntico a si mesmo, entendida como unificada, coerente e totalizada. A segunda começa a abalar a primeira, embora mantenha a ideia de essências. Aqui a identidade realiza a intermediação entre o sujeito e o seu grupo, entre o “interior” e o “exterior”, o privado e o público. Considera o contexto e a influência social para a sua efetuação. A terceira identidade é a que ele denominou como a “*celebração móvel*” em que as ideias de essência e imutabilidade são plenamente descartadas, sendo afirmada a total contingência das identidades.

A despeito das variações de sentido, percebemos que quando se aborda a questão da identidade algo se mantém comum aos diferentes entendimentos: trata-se de um conjunto de características. Logo, quando afirmamos que algo é ou se identifica, o fazemos a partir de suas características exclusivas. Assim, identidade envolve também uma ideia de regularidade e permanência, algo inerente na composição ontológica, conseqüentemente, se essa constância é retirada, ocorrendo mudanças, imediatamente o ser se desfaz e passa a não existir. Portanto, tornando impossível referir-se a um ser ou ente a menos que seja por meio de suas características exclusivas e individualizadas.

Esses sentidos, primordialmente, europeus de identidade nos conduzem ao debate da representação, o que por sua vez nos remete à epistemologia platônica. Em “A República”, Platão (2000) apresenta uma forma utópica de organização de uma cidade, assim como a divisão do trabalho, a educação e a política. Ele afirma a existência de um mundo inteligível, o das Ideias, no qual as formas seriam eternas e perfeitas por serem incorruptíveis pelo tempo ou qualquer outra força, resistindo às mudanças, permanecendo as mesmas. Essas formas perfeitas seriam as balizas para a validação de verdades para o mundo material e sensível.

David Lapoujade (2015) em análise de obras de Deleuze, em momentos em que este debate Platão, afirma que pela ideia, de acordo com Platão, se manter sempre a mesma, não se corrompendo, torna-se o fundamento e o parâmetro a partir do qual os eventos e fenômenos são julgados em uma escala circular de semelhança e conformidade com o modelo pretendido, tornando possíveis composições de

hierarquias. Esse processo passa pela constituição de imagens da ideia, imagens que podemos chamar de representação, portanto, essa representação necessariamente será secundária em relação à ideia. Primeiro, a ideia, em segundo, a imagem/representação e, por fim, a classificação e hierarquia. Prosseguindo, ele escreve que: “[...] Se Platão é o grande Fundador do mundo da representação, quem instaura ‘o maior erro’ é Aristóteles, que é o seu grande Organizador” (LAPOUJADE, 2015, p. 48).

Posto está que identidade pressupõe julgamento, a partir do fundamento que é a imagem, a representação. Julgamento esse que a identidade fornece os critérios e exigências recompensando a cada um conforme o grau de semelhança com o modelo pretendido. A partir de então se pode afirmar que alguém é mais branco ou negro, ou ainda que se embranquece ou enegrece. O CMI funciona de julgar e repartir de acordo com as imagens ideais. Lapoujade (2015) assevera que esse julgamento pode ser dividido em dois aspectos: o sentido comum e o bom senso. Operam tanto sobre o pensamento quanto sobre a própria vida. O sentido comum compartilha a exclusividade de característica da identidade, submetendo a todos os pretendentes e descartando as diferenças. O bom sendo hierarquiza os respectivos fenômenos de acordo com a escala ideal.

O desmonte desse processo Lapoujade (2015) denominou como a *reversão do platonismo* que passa pelo exercício de ir para além do plano do fundamento e das formas, alcançando a contingência e o plano das forças que engendram as formas de acordo com múltiplas e singulares lógicas. Em acordo com o escrito anteriormente, a concepção europeia hegemônica de identidade não é única e parte da ideia de individualidade, imutabilidade e independência, tornando o conceito de devir revolucionário, o que os teóricos da filosofia da diferença tomaram como responsabilidade para si, uma vez que afirmam a diferença e a multiplicidade em suas infinitas possibilidades. Embora, como veremos em outros capítulos desta dissertação não seja algo restrito dessa corrente filosófica.

As concepções de identidade de outras matrizes de pensamento, por exemplo, a africana, encarregam-se de outros recortes, outras possibilidades, sendo estas inclusivas, o que Mbembe (2018) chama de copertencimento. Uma coexistência na qual a identidade torna-se composição, não partindo de uma ideia de um indivíduo como uma realidade inerente. Wanderson Flor do Nascimento (2014; 2016) acrescenta nesse sentido ao debater o conceito Ubuntu e dar o exemplo de humanidade, na qual, para os povos bantos, não há o sentido de separação e exclusividade para outras formas de vida,

mas a demarcação do que há de comum. Dessa forma, um escorpião é considerado como um humano ao comungar da agressividade conforme outros humanos ou se os humanos transam, todo ser que faça o mesmo é considerado humano.

O foco é radicalmente outro. Não é a demarcação e imobilização do “diferente” e da exclusividade que entram em questão, mas a afirmação do que é comum e do que é semelhante. Desse modo, podemos considerar que a noção de copertencimento é a verdade última, é o pano de fundo, o fundamento, única possibilidade de vida. Pensar a identidade como uma composição assusta e estremece as bases do pensamento hegemônico da matriz europeia.

Em outras palavras, o pensamento e o modo de vida da branquitude tem medo, pois só funciona de modo fragmentado, em cima de uma hierarquização, de uma certa racionalização, de uma certa forma de colocar as coisas em caixinhas e a vida não cabe nelas. A vida está constantemente sacudindo e quebrando as caixinhas em que são postas. Consequentemente, o irônico desse movimento é que a vida se encarrega de contrapor às idealizações advindas das concepções europeias de identidade, embora muitas vezes as autoridades científicas, políticas, econômicas, militares e cia. não se atentem às mensagens da vida.

Esperamos que tenha ficado evidente que a identidade/representação incide na emergência da raça e seu correlato do racismo, ambos derivados do estrangulamento da multiplicidade e das diferenças, produzindo distorções e ficções. O que demanda a abordagem da produção conceitual a respeito e a respectiva articulação com a produção de identidades. Temas do próximo tópico.

1.4.2. Raça: uma produção de subjetividade

Diversos autores escreveram e conceituaram sobre o racismo. Clóvis Moura (1994, p. 29) conceitua o racismo como “um multiplicador ideológico que se nutre das ambições políticas e expansionistas das nações dominadoras e serve-lhe como arma de combate e de justificativa para os crimes cometidos em nome do direito biológico, psicológico e cultural de ‘raças eleitas’”.

Maria Lucia Rodrigues Muller, Angela Maria dos Santos, Vanda Lúcia Sá Gonçalves e Candida Soares da Costa (2009) definem-no como discurso e prática que pode ser entendido em duas modalidades: o preconceito e a discriminação. Preconceito

racial é o que fabrica “modos negativos de perceber pessoas ou grupos raciais que possuem características físicas diferentes daquelas dos que se consideram maioria ou que se consideram ‘melhores’, ‘superiores” (MULLER *et al.*, 2009, p. 16).

Enquanto a discriminação racial é o produz “uma ação, uma atitude ou uma manifestação contra uma pessoa ou grupo de pessoas em razão de sua raça ou ‘cor” (MULLER *et al.*, 2009, p. 17). Logo, “a discriminação acontece quando o racista manifesta seu racismo ou preconceito e age de alguma forma que prejudica uma pessoa ou grupo” (MULLER *et al.*, 2009, p. 17).

Kabengele Munanga (2014) nos ajuda a compreender melhor a distinção proposta pelas autoras quando nos apresenta uma imagem de um iceberg, onde as partes visíveis correspondem à discriminação e as partes submersas, portanto, invisíveis, correspondem ao preconceito. E assim como o leitor acertadamente sabe, um iceberg é uma massa de gelo que se desprende de uma geleira e se movimenta em deriva pelos mares. A parte manifesta dele é a menor, compondo a ponta e sendo sustentada pelas demais partes componentes que estão submersas.

Através dessa imagem podemos perceber que a ação discriminatória é a menor parte da estrutura, a parte visível e manifesta, embora seja o que se apresenta com maiores alardes e sensibilize mais intensamente quem presencie o ato (pode paradoxalmente sensibilizar, principalmente nos processos de subjetivação presentes no Brasil, até mesmo quem aceita e concorda com a ação, apesar de não expressar publicamente), causando sofrimentos profundos em suas vítimas. Todavia, é o pensamento preconceituoso que fundamenta a discriminação e ele é silencioso e pernicioso, podendo comparecer até em quem se posiciona no movimento antirracismo.

O sociólogo Herbert Blumer (2013) entende o preconceito racial no sentido relacional derivado da posição de distintos grupos raciais, que produzem sentimentos baseados na imagem do próprio grupo de pertencimento, ao mesmo em que o considerando superior ou inferior em relação a outros, tomando-os inversamente como superiores ou inferiores. Com essa contribuição articulada com a produção de subjetividades fica mais acessível o entendimento de como uma ação praticada por negros pode ser uma manifestação racista, mesmo que inconscientemente atente contra o próprio bem-estar e dignidade da pessoa, uma vez que diz respeito às relações grupais e um grupo dominado pode subjetivar os ideais, imagens e valores do grupo dominante, no caso, os brancos.

Consideramos em consonância com Blumer (2013) que o preconceito racial é um processo coletivo. Assim, podemos acrescentar que o racismo não é da ordem de um fenômeno isolado, pontual e individual, mas que perpassa múltiplos vetores coletivos, sendo, portanto, vetores sociais. Inclusive, não há algo de uma ordem estritamente do sujeito que não haja intensa influência social. Para Blumer (2013) o preconceito racial passa pelo mecanismo de identificação e construção de imagens de si e do outro grupo. Nesse movimento necessariamente cada um se posiciona na estrutura racial disponibilizada. Para tanto é necessário haver alguma experiência que produza esse engendramento.

Todavia, em conformidade com Carone (2014), notamos que no Brasil opera uma prática de individualização das ações de grupos dominantes e, por isso, a presença enquanto grupo é invisibilizada, ao mesmo tempo em que se demarca, visibiliza e imobiliza as diferenças do outro grupo. Branquitude em ação. Ele considera que o preconceito racial possui a sustentação das respectivas posições raciais, servindo de proteção das mesmas.

Em uma perspectiva em que nos parece estar em consonância com Blumer (2013), uma vez que considera identidade de modo relacional, histórico e contextual, Lia Vainer Schucman (2014) pondera que:

A identidade racial é sempre algo que define fronteiras entre quem são uns e quem outros, portanto só existe em relação a outras. Por isso são posicionais, relacionais e fluidas, portanto brancos e negros só existem em relação um a outro, e suas diferenças variam conforme o contexto. Dessa forma, as identidades raciais precisam ser definidas em relação a sistemas políticos, históricos e socioculturais específicos. Os indivíduos e os grupos sociais não trazem dentro de si uma essência negra ou uma essência branca, mas essas categorias são significadas e ressignificadas sempre em relação ao contexto sócio-histórico e cultural em que determinados indivíduos e grupos sociais se encontram. Dessa forma, podemos dizer que negros e brancos constroem a si tendo como contraponto um ao outro (SCHUCMAN, 2014, p. 123-124).

Portanto, raça por incidir na identidade, demarca o lugar de si e do outro, posiciona-o no âmbito semântico e no conjunto social. Nesse sentido, Achille Mbembe (2018b) observa que os europeus, a partir de contato com os povos não-europeus, foram levados a pensar se as diferenças encontradas diziam respeito a uma outra pessoa ou se tratava de um ser distinto a uma pessoa. Gonçalves (2018) mostra que uma das ferramentas utilizadas para esse intento foi a literatura de narrativas de viagens, destaca que:

[...] os relatos de viagem eram popularmente difundidos e orientavam o pensamento europeu para a diversidade de povos que habitavam o novo mundo descoberto por meio das explorações marítimas e, posteriormente,

coloniais [...] Sendo assim, a literatura dos relatos desenvolveu papel fundamental para a formulação e construção da identidade europeia moderna que se colocou superior às demais existências (GONÇALVES, 2018, p. 14-15).

Em termos filosóficos produziram-se reflexões do ser sobre si mesmo a partir do contato com o outro, um enclausuramento de si através da imagem da relação de si consigo mesmo, tornando raros os pensamentos sobre o comum e a coexistência com a diferença. O recurso racial torna-se necessário:

Essas designações de ‘raças’, de ‘espécies’ e de ‘Negros’ são toda a parte repulsiva, primária, dissimulada, que acompanham em paralelo o discurso moderno sobre o homem, o humano, a humanidade, o humanismo, os direitos humanos (MBEMBE, 2018b, p. 16).

Stuart Hall (2009, p. 66), utilizando da abordagem marxista da vertente althusseriana, define racismo como “categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão”, considerando o racismo como um fenômeno do campo semântico, sendo, portanto, da ordem dos signos (significantes e significados).

Deste modo, através dos atributos físicos, tais como tonalidades de pele, tipos de cabelos, grossura dos narizes, tipos de olhos etc., torna-se possível predizer comportamentos e capacidades intelectuais, morais e afetivas, autorizando e legitimando a divisão da espécie humana entre grupos considerados superiores e grupos considerados inferiores, validando o domínio, exploração, marginalização ou extermínio destes por aqueles.

Assim, em torno de um processo que é da ordem discursiva orbitam complexas estruturas políticas, sociais e econômicas. Necessário destacar que para Hall (2009) o discurso (ideologia) é materializado na prática, portanto, o que é da esfera do que pode se entender como simbólico busca incessantemente efeitos materiais e físicos, seja de manutenção de uma dada ordem ou de dismantelamento da mesma.

Para Joel Rufino dos Santos (1994), o racismo é a afirmação da superioridade de um grupo racial sobre o outro, podendo assumir a faceta de ideia negativa de um grupo racial, o de estereótipo, o segregacionista e o genocida. As primeiras práticas racistas teriam vindo dos gregos e romanos na história antiga. Essa afirmação deu-se numa perspectiva étnica, no caso dos gregos, ao definirem outros povos como bárbaros por não falarem o idioma grego; e, no caso romano, por estes afirmarem como bárbaros povos que não possuíam conjunto de leis, o Direito, para regular a vida da população.

Santos (1994) pondera que atualmente até um estudante do ensino fundamental bem informado poderia desarmar as crenças e valores de teorias científicas que fundamentasse a existência e inferioridade de outras raças. Uma provocação interessante que o intelectual lança é afirmar a existência do racismo em todos os modos de produção do século passado, ou seja, os países socialistas não lograram êxito na extinção do racismo. Assim, a perspectiva marxista do racismo como um epifenômeno da divisão de classes e a promessa de liquidação do racismo com a abolição destas fica altamente abalada e repleta de questionamentos.

As definições de Hardt (2000) para identidade incidem em distintos modos de operação do racismo, que ele definiu como: teoria racista imperial e teoria racista pós-moderna. A primeira teoria é fundada na biologia e afirma diferenças essenciais entre as raças. A segunda é baseada na cultura, sendo, deste modo, relativista e afirmando a contigência. Para a primeira teoria a diferença é absoluta, para a segunda relativa, podendo ser medida em graus.

Ele aponta que em reação à primeira teoria surgiu a teoria antirracista moderna, que é fundada no construtivismo social e afirma a igualdade entre os seres humanos e considera as diferenças a partir dos meios sociais e culturais. Todavia, a teoria racista pós-moderna apropriou-se dos pressupostos da teoria antirracista moderna, sendo uma teoria diferencialista e que prescinde da ideia de raças biológicas, fundamentando-se na cultura para afirmar suas distinções e segregações, chegando a cinicamente a considerar perigosas as misturas culturais, por exemplo, as étnicas. Essa teoria afirma a segregação em detrimento da hierarquia, não necessitando desta para praticar a separação.

Foucault (2010) mostra-nos que a ideia de raça é anterior do século XIX – no qual raça ganhou os contornos racistas da modernidade – possuía outra concepção, aproximando-se do conceito de etnia. Dessa forma, o racismo conforme conhecemos teria emergido no século XIX, sendo raça uma resposta conservadora à antiga concepção. Para ele, o aparecimento da ideia de raças, assim como a distinção, hierarquização e a qualificação delas, emergem como justificção para dividir a sociedade entre os que devem morrer e os que devem viver, ao mesmo tempo em que torna a raça inferior como elemento perigoso e que deve ser eliminada para garantir a segurança e a vida da raça superior¹⁶.

¹⁶ Embora essa seja uma discussão importante em Foucault, nesta dissertação tem a função de ajudar na construção de certa apresentação do tema, assim, a discussão de raça e as respectivas limitações no autor

Para Grosfoguel (2012) a utilização de raça e o correlato do racismo advêm da experiência colonialista durante os séculos XV e XVI¹⁷. Nesse sentido, para ele a primeira expressão do racismo, não seria o de cor, mas o religioso, uma vez que consideraram as populações indígenas como sem religião, o que diferentemente da atualidade não significava somente afirmar os indígenas como ateus, mas por em questão a própria humanidade deles. Naquele período para o imaginário cristão não possuir religião significava também ser destituído de alma, sendo expulso do “reino humano” e colocado no “reino animal”.

Posto está que a concepção de raça associa-se intimamente com a divisão da espécie humana e hierarquização social entre elas. Partindo da leitura de John Rex (1983), Guimarães (2009) constata a existência de 3 condições que baseiam a existência de hierarquia social: 1) a desigualdade entre pessoas e grupos humanos que convivam em um território; 2) um discurso ou teoria que fundamente e legitime essas disparidades; 3) a argumentação presente no discurso, seja de qual ordem for, necessita naturalizar a divisão existente no agrupamento social.

A partir dessa fundamentação torna-se mais evidente uma consideração e a conclusão controversa de Guattari e Rolnik (2013) acerca da funcionalidade do racismo no modo de produção capitalístico e a associação com a segregação subjetiva:

Se os negros não existissem, seria preciso inventá-los de alguma maneira. No Japão não há negros, mas eles inventaram os negros do Japão: lá há minorias étnicas totalmente marginalizadas, como os coreanos, que são como os norte-africanos na França. O que me parece importante nessas questões é que se saia do caráter unicamente defensivo na luta das minorias – “somos vítimas, ninguém reconhece nossos direitos” – para, ao contrário, desenvolver uma posição ofensiva ... evoque um devir-negro, devir esse que diga respeito a todas as raças (2013, p. 90).

Enfim, pudemos observar que todas essas conceituações acerca do racismo estão fundamentadas na ideia de raça, com a concepção biológica sendo relativamente recente. Os sentidos de raça não são homogêneos, tendo variado no decorrer da história e possuindo distintas significações conforme o tempo, espaço e campo do conhecimento em que é utilizado. Santos (1994) afirma que há poucas palavras tão confusas quanto raças, sendo objeto de atenção deliberada por discursos e governos conservadores que

fogem do escopo do presente texto. Grosfoguel (2012) e Mbembe (2018) realizam um debate nesse sentido.

¹⁷ Conforme vimos até a marcação histórica do início da ideia de raça e do racismo é um debate controverso e com distintas marcações e lógicas como fundamentos, conforme podemos observar em Santos (1994), Hardt (2010), Moore (2007), Mbembe (2018), Foucault (2010), Grosfoguel (2012) e Hofbauer (2006).

como um dos efeitos conseguiram embaralhar ainda mais o sentido do termo, tendo em vista a busca de fundamentação para seus objetivos e ações.

Atualmente diversas áreas do conhecimento contestam frontal e consistentemente a existência de raça humana, entretanto, não sendo o suficiente para abolir do imaginário social e produzindo diversas realidades econômicas, políticas e sociais de acordo com as interpretações e atribuições que são conferidas às pessoas e grupos. Por isso, raça pode continuar um conceito presente em áreas como a psicologia, possibilitando a realização de análises de situações de desigualdades na formação social e nas formas de subjetivação com as respectivas marcas psíquicas advindas. A ideia de raça coopera na compreensão de ações sociais e seus respectivos sentidos, ações sociais que estejam embasadas em interpretações acerca de diferenciações físicas de pessoas ou grupos associando-as com a naturalização e essencialização de supostas potencialidades ou deficiências.

Para esta dissertação racismo será entendido como uma prática e expressão da qual partindo de interpretação de características físicas e/ou genéticas afirma-se a diferença e a hierarquização entre distintos grupos. Então se busca a produção de subjetividades em que há a institucionalização de tais associações, controlando e predizendo ações e potencialidades intelectuais, afetivas e morais de sujeitos a partir dessas demarcações raciais. O que permite e autoriza a determinados grupos sociais o comando e o acesso aos melhores recursos ou serem comandados e submetidos às piores condições materiais. Além de conceder valorização e prestígio a tudo o que diz respeito ao modo de vida e aos corpos dos membros de um grupo em detrimento de outros grupos raciais, ou seja, tudo o que se refere a estes é da ordem da desqualificação.

Racismo é uma prática e expressão multifacetada, multiforme e dinâmica/metamórfica, transformando-se de acordo com o contexto e agentes envolvidos. Uma das principais dificuldades em seu combate é o enfrentamento às inúmeras indústrias que dele se alimentam, dentre elas: da comunicação em vários níveis, principalmente os programas sensacionalistas; da segurança; do mercado de trabalho; educativa; religiosa; política e sanitária. Toda indústria vive da instituição e disseminação de uma ordem de mundo, produzindo conscientemente ou não, o perigo que é o caos, lógica essa que é racializada, produzindo um sujeito racializado.

Pelo racismo ser dinâmico, móvel e fluido, podemos considerá-lo como uma força atuante como uma rede de uma peneira que separa as pessoas dos melhores recursos

materiais e imateriais, possibilitando uma passagem para a vida ou operando uma pressão de intensidade modulada para a morte, com esta podendo ser imediata ou gradativa.

Destaca-se que a peneira é um objeto que serve como uma forma de passagem para determinados materiais e fluxos visando alguma finalidade, que podemos considerar como processos, corpos e modos de vida nessa metáfora, ao mesmo tempo em que bloqueia a passagem de outros materiais, processos, modos de vida e corpos.

A rede dessa peneira são todas as instituições e ações presentes e possíveis em uma sociedade, na nossa podendo ser a família, vizinhança, clubes, escola, academia, polícia, empresa, indústria, mídia, religião, meios de transporte etc. em suas respectivas ações.

Após debater os conceitos de identidade, representação, raça e racismo, precisamos adentrar no debate da branquitude, pois esse conceito nos permite expressar os modos como as forças e movimentos se relacionam na produção e reprodução das relações raciais brasileiras em sua tendência de manutenção de privilégios para determinados grupos que se utilizam de diversos estratagemas, a qual conseguimos apanhar sob o referido conceito.

1.4.3. Branquitude

Diferentes concepções do racismo moldaram a estrutura socioeconômica e política do Brasil, organizando e distribuindo pessoas e grupos ao longo de toda cadeia produtiva ou as margens dela, construindo riqueza e privilégios para alguns e miséria para os demais, seja brancos ou negros, embora a miséria incida principalmente sobre a população negra, um problema crônico na história do país. Uma dissimetria que comparece em diversos indicadores, tais como: oportunidade de emprego, condições de moradia, encarceramento¹⁸, letalidade, menor remuneração¹⁹, analfabetismo, nível educacional etc.

¹⁸ No Mapa do encarceramento (2015) mostra que entre 2005 e 2012 houve um acréscimo de 74% na população prisional, saltando de 296.919 em 2005 para 515.482 encarcerados em 2012, uma população composta majoritariamente por negros, havendo diferenças nesse intervalo de tempo, passando de 58,4% em 2005 para 60,8 em 2012. Portanto, quanto mais cresceu a quantidade de encarcerados, mais cresceu a quantidade de negros.

¹⁹ O Indicador Metropolitano de São Paulo (2016) mostrou que o negro recebia em 2015 cerca de 31% menos que o homem branco, quadro agravado com o recorte de gênero. O documento mostra que negro paulista também possui os piores índices quanto a desemprego.

O sistema produtivo brasileiro e suas respectivas relações de produção distribui a miséria entre brancos e negros, mas distribui riquezas majoritariamente, ou sendo mais incisivo, quase exclusivamente para a população branca, um contexto fabricado pelo colonialismo e modo de produção escravagista, e seu correlato racismo.

As relações raciais brasileiras foram objetos de variados, interdependentes e divergentes estudos. Pesquisas essas que contribuíram na formação e consolidação de certo ideal de “nação brasileira”. Santos (2014) mostra que diversos intelectuais postularam que as discrepâncias raciais brasileiras eram resquício da escravidão, por exemplo: Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Charles Wagley, Fernando Henrique Cardoso. Todavia, eles negligenciavam que esse contexto não é somente efeito do colonialismo e escravidão no país, mas se atualiza nas relações raciais e nas relações produtivas do país, desdobrando em desvantagem para os negros através dos diversos mecanismos do racismo e em prerrogativas para os brancos através da instituição da branquitude.

Schucman (2014) define a branquitude como “um constructo ideológico de poder, em que brancos tomam sua identidade racial como norma e padrão, e, dessa forma, outros grupos aparecem ora como margem, ora como exóticos, ora como desviantes e ora como inferiores” (p. 113). Um dos pilares da branquitude é a invisibilidade, na qual se torna tão consolidada que os não brancos não conseguem expressar a identidade racial dos brancos e estes não logram alcançar o entendimento da identidade racial branca como mais uma dentre as outras, mas como a norma, o padrão, a que deve ser universalizada em termos estéticos, morais, intelectuais e econômicos.

Em relação à política de visibilidade e invisibilidade, Guerreiro Ramos (1957) afirma que uma estratégia de dominação é a abrangente e diversificada visibilidade do que se pretende submeter e controlar, uma estratégia utilizada que fora adotada pelos nazistas para subjugar os judeus e também pela elite branca brasileira. Dessa forma, invisibilizando os próprios privilégios, os brancos contribuíram e contribuem incisivamente na manutenção das prerrogativas de ser branco, algo que se expressa até entre os brancos que se afirmam progressistas (BENTO, 2014).

O conceito de branquitude para Schucman (2014), derivou-se dos estudos raciais estadunidenses na década de 90, os estudos críticos sobre a branquitude, nos quais a atenção e olhares passaram dos sujeitos racializados para os mecanismos produtores de tais conceitos e percepções. Ela aponta W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon, Guerreiro Ramos e Alberti Memmi como precursores de tais trabalhos e enfoques.

A branquitude possui como efeitos a produção de vantagens materiais e simbólicas, havendo a classificação e hierarquização racial desde o nascimento, gerando marcas psíquicas²⁰. Bento (2014) assevera que na origem da branquitude está o medo que os brancos sentem em relação ao negro e o pacto narcísico entre os brancos, o que os conduz a qualificarem positivamente a própria imagem e modo de vida ao mesmo tempo em que desqualifica outras existências e possibilidades. Desse modo, aquilo que não condiz com a imagem que os brancos produziram e produzem sobre si mesmo, projeta-se para outros grupos para afirmarem a inferioridade destes. Em outras palavras, a projeção presente na branquitude produz uma situação paradoxal, na qual os brancos transferem para outros grupos aquilo que de certa forma lhes é bem familiar ao mesmo tempo em que é desconhecido, logo, quando afirmam algo sobre outros grupos manifestam o que está em descompasso com eles mesmos.

Outras marcas psíquicas produzidas pela branquitude está o fortalecimento da autoestima dos brancos e o conceito ontológico de ser branco, em contraposição, produz-se a inferioridade na população não-branca, a baixa estima, culpabilização pelo próprio destino. Uma ressalva que Schucman (2014) incrementa é que, apesar da branquitude apoiar-se na suposição de superioridade racial dos brancos, nem toda/o branca/o entende-se dessa forma, o que não a/o torna isenta/o de angariar vantagens ainda que involuntariamente.

Dessa maneira, no Brasil²¹, a formação social é produto e produtora de exclusão e desigualdade, com estas sendo pautadas em preconceito e discriminação raciais derivadas da imagem derivadas da branquitude. Simultaneamente há a propagação do discurso de inexistência do racismo, algo que se dá mediante a ideia de democracia racial. Concepção essa que abarca o discurso liberal da cidadania e a igualdade sob a forma abstrata e vazia da lei na esfera jurídica-política sob a figura da/o cidadã/o (BIONDI, 2015). Para Biondi (2015) a democracia racial é “a síntese da ideologia racista no Brasil”, uma vez que esta seria o reforço da negação do racismo e a postulação da igualdade entre os brasileiros. Esse argumento é utilizado como uma tentativa de desarmar as populações negras e os movimentos negros de razões de descontentamento e de luta. Isso porque para essa lógica as desigualdades se dariam em outros registros, excluindo o racial entre eles, uma vez que há a afirmação do bom acolhimento e benignidade dos brancos com os negros brasileiros.

²⁰ Ver Costa (1986), Souza (1983), Nogueira (1998), Nobles (2009) e Fanon (1979, 2008).

²¹ Mas não somente no Brasil.

A despeito da narrativa do acolhimento e benignidade para com o negro brasileiro e a propalada inexistência do racismo, cumpre acrescentar que após o término oficial do modo de produção escravocrata, a elite ideológica dominante no país responsabilizou os próprios negros não apenas pela condição de miséria e penúria vivida, como também a do país, sendo que nessa lógica, o futuro do país estava condenado. O que gerou a necessidade de uma política baseada no que atualmente chama-se como ideologia do branqueamento, uma política eugenista e assassina que buscava gradativamente a eliminação da presença negra no país. João Batista Lacerda estimou um prazo de 100 anos para isso ocorresse (SCWARCZ, 1998)²². Nesse contexto foi estimulada a chegada de milhões de europeus em fuga de uma Europa em crise.

Destarte, podemos perceber que o conceito de democracia racial torna-se um mecanismo de controle social, a ponto de lograr o deslumbramento de estrangeiros com a ingenuidade da/o brasileira/o em acreditar em tal ideia conforme Santos (1994) destacou. Marcelo Paixão (2014) escreve que esse discurso é advindo da recepção e interpretação equivocada da obra do sociólogo pernambucano Gilberto Freyre (1900 - 1987).

1.4.4. Capitalismo Mundial Integrado: oprime muitos, submete a todos

Retornando para o ponto de relações raciais e CMI, pensamos que apesar do racismo não ter se originado no período histórico do capitalismo, em uma sociedade capitalística, bem ao modo do entendimento marxista, em primeira ou última instância, as relações capitalísticas de produção constituem os moldes da expressão e prática racistas, compondo as estruturas de sustentação da peneira que é o racismo. Ou seja, racismo independe do capitalismo, mas este modula fundamental e cruelmente aquele.

A concepção de CMI é importante, pois parte da premissa que em uma sociedade de relações capitalísticas todos são submetidos à peneira dos acessos aos recursos materiais, precisando passar pela rede que compõe sua estrutura, havendo pressão para serem produtivos, desejáveis e lucrativos. Conseqüentemente todos estão submetidos aos múltiplos sofrimentos e exclusão derivados do capitalismo, independentemente da

²² O prazo encerrou-se em 2015 e conforme constatamos no dia-a-dia e nos informa o IBGE houve um retumbante engano e fracasso dessa política.

identidade afirmada e atribuída; todavia, quando se é utilizado o recorte racial essa rede estreita-se consideravelmente bloqueando a passagem de muitos.

Assim, para além do racismo outras forças operam para a seletividade dessa rede: gênero, faixa etária, sexualidade, classe econômica, estado mental, localidade de residência e capacidade física; havendo articulação entre essas forças e não atuando como uma precisão matemática, o que não quer dizer que não esteja altamente atuante e presente. Nos territórios dominados pela Europa, o racismo tornou-se uma força preponderante principalmente na modernidade.

Angela Davis (2016) analisando o modo de produção escravocrata mostra as formas pelas quais a rede de recorte de gênero atuava sobre as mulheres africanas mediante a brutal exploração, que em parte era compartilhada pelos homens africanos, em partes diferia. Uma vez que quando se tratava de produzir lucros eram tratadas sem distinção de gênero, no entanto, quando se tratava de serem submetidas e exploradas de modos possíveis somente às mulheres, também o eram. Em outras palavras, distintos modos de opressão articularam-se e geraram terríveis realidades, na qual o sexo e o estupro era uma ferramenta de dominação e humilhação. A intelectual mostra que contrariando a imagem comum, as escravizadas eram majoritariamente utilizadas na lavoura.

Essa articulação das opressões se mostra presente até hoje no cotidiano das mulheres negras, com estas passando pelas experiências derivadas da supremacia branca e supremacia masculina nas manifestações correlatas de racismo e machismo. Uma articulação que produz terríveis realidades para as mulheres negras: submissão, controle e agressões, serem consideradas como objetos, dadas natural e biologicamente ao sexo e promiscuidade²³, serem vistas como inaptas para relacionamentos estáveis e duradouros, e podendo ser violadas a qualquer instante de acordo com a vontade do homem²⁴.

Desse modo, o racismo é uma prática que pode se dar de múltiplas maneiras que incidem na produção de saúde, do corpo e da vida de quem é atribuído pela branquitude

²³ Essa consideração espera não ser tomada sob um prisma do moralismo, buscando fugir da condenação à prática da promiscuidade, no sentido de não seguir a lógica sexual preconizada hegemonicamente pela religião cristã. O que se busca a problematização nesse trecho é a associação de determinadas características físicas, no caso, as negras, com determinado estilo e predileção por práticas sexuais.

²⁴ Importa destacar que a/os escravizada/os resistiram bravamente durante os séculos e de diversos modos: recusando-se serem considerada/os escrava/os, buscando incidir para quem seria vendida/os (CHALHOUB, 2011), empreendendo fugas, construindo e organizando quilombos, conquistando alforria, rebelando-se, envenenando sinhás e senhores, assassinando a/os própria/os filha/os para que não vivenciassem os horrores da escravidão (DAVIS, 2016), queimando plantações, matando sinhás e senhores, deliberadamente trabalhando menos que a respectiva capacidade de produção e danificando as ferramentas utilizadas (GENNARI, 2011).

ao lugar da raça, mesmo nos mínimos detalhes do cotidiano como, por exemplo, a espera de um ônibus em plena manhã de domingo. Ser atribuído a um lugar de raça pode fazer a diferença entre um ônibus parar, facilitando a vida do usuário, ou não²⁵.

Para um mesmo sujeito essa passagem ou bloqueio na peneira racial pode ocasionar em resultados distintos dependendo dos objetivos e contextos envolvidos: negligência ou recusa de tratamento e atendimento, piadas, desmotivação, abordagens e vistorias minuciosas, ser seguido ou haver afastamento, assédio, desassistência, hostilidade, agressões físicas, desemprego, marginalização, encarceramento, exclusão e morte.

A situação é incerta, não se há convicção exata de quando e como acontecerá. O racismo torna-se um fantasma, podendo ou não estar presente e conjugando-se com outros elementos contextuais – por exemplo, crise econômica no caso de desemprego, a falta de estudo e capacitação para a falta de oportunidades – gerando angústia e paranoia para quem em algum momento é designado racialmente. Fatores de adoecimento psíquico e corporal.

Assim, o racismo é uma poderosa forma de organização e produção de modos de vidas, de grupos, de populações. Em nossas sociedades modernas e nesse modo de produção capitalístico, é uma prática e expressão densamente presente e que contribui decisivamente para a constituição de distintas experiências conforme as interpretações que sejam conferidas aos corpos. Logo, se o mundo está disponível para múltiplas leituras, conforme acreditamos nesse texto, o corpo para o racismo passa a ser a superfície, a tela, no qual se inscrevem códigos que delimitam e demarcam as potências deste, classificando-as e hierarquizando-as em um dado conjunto social, evidenciando diferentes interesses, disputas de legitimidade e direitos sobre ele.

²⁵ Essa reflexão é derivada de uma experiência ocorrida comigo após uma festa realizada na Grande Vitória em 2018.

CAPÍTULO 2

A relação com a palavra

[...] a palavra nem sempre representa a coisa; o verdadeiro e o falso tornam-se indissociáveis e a significação do signo não é necessariamente a mais adequada à coisa significada. Não foi só o signo que substituiu a coisa. Muitas vezes, a palavra ou a imagem têm pouco a dizer sobre o mundo objetivo

(Achille Mbembe)

Em nosso percurso para compreendermos as contribuições africanas para pensarmos as subjetividades hegemônicas brasileiras, após debatermos o conceito de subjetividade, é o momento de pensarmos nossa forma de relação com as palavras, forma que naturalizamos, banalizamos e muitas vezes consideramos como a única possível. Vale destacar que a partir deste capítulo dialogaremos mais consistentemente com os pensamentos africanos como uma entrada para acessarmos os modos de vida hegemônicos, afirmando as epistemologias, valores e referências negras, compondo distintos modos de relações. Assim, um intelectual que nos apoiaremos para contrapor e desestabilizar o atualmente instituído no que diz respeito ao modo de produção e conservação do conhecimento é Amadou Hampaté Bâ no texto “A tradição viva”, escrito para o livro “História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África”, obra organizada pela UNESCO. Esperamos que aproveite a trajetória.

Entendemos que um dos fatores que torna esse debate necessário é o fato de que a separação e atribuição das sociedades e do mundo por raças produziu uma interiorização racial. Essa operação chegou a tal ponto que se chega a desejá-la, o que compreendemos ser uma espécie de aceitação de uma limitação de si mesmo. Embora em determinada medida a desconstrução desse mecanismo passe pela afirmação da raça. Ou seja, se faz preciso analisar, debater e propor soluções para as relações raciais se demarcando o lugar do negro e do branco, algo que está posto, de um modo ou de outro na sociedade, mesmo que silenciosamente, na sociedade. Todavia, não podemos nos deter nisso, portanto, apostamos que para outros mundos serem possíveis faz-se preciso a liberação do desejo racial e a construção de outros afetos. Concordamos com Achille Mbembe (2018b) quando este postula que o processo de cura racial se inicia pela linguagem.

A linguagem permite ao homem a construção de um comum. Em contrapartida, também pode colaborar decisivamente para a constituição de distinções, separações, classificações e hierarquias a partir de cortes e cisões da realidade mediante as

generalizações de determinadas leituras da realidade que se tornaram dominantes, que operam apartando a vida de suas potências e diferenças, obliterando o que é comum entre os seres.

Conforme vimos nos tópicos sobre identidade no capítulo anterior, mediante a linguagem nos posicionamos no pluriverso²⁶ simbólico, afirmamos nosso lugar no mundo, de onde partimos, nossa herança e hierarquia, nossas capacidades, expressamos o que nos autorizamos a fazer com/pelo o outro e o que legitimamos que seja feito por este e o que seja feito para nós.

A linguagem é o imaterial produzindo incessantemente o material, é o signo produzindo realidades e subjetividades. Não existe neutralidade, sempre está a afirmar e negar algo, uma vez que se trata da delimitação e demarcação da potência de seres, entes e fenômenos. Linguagem possibilita a comunicação e como Foucault (2014, p. 129) assevera: “comunicar é sempre certa maneira um agir sobre o agir sobre o outro ou os outros”, imiscuindo-se com as relações de poder.

No texto “A tradição viva”, Hampaté Bâ cita o seguinte trecho do tradicionalista africano Tierno Bokar:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente.
(BOKAR, 19??; *apud* HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 181)

A citação é importante por deslocar um entendimento bastante comum que considera a capacidade de leitura e escrita como as únicas formas de acumulação e preservação de conhecimento²⁷, associando automaticamente com maiores capacidades intelectuais, cognitivas e morais. Logo, pessoas e povos “iletrados” são considerados

²⁶ Conceito proposto por Mogobe Ramose (2011) como alternativa de saída da contradição que a ideia de universal e correlatos remete, pois etimologicamente é derivado do latim, com a junção das palavras “*unius*” e “*versus*”, que podemos traduzir para “um” e “alternativa de...” respectivamente. O paradoxo consiste na exclusão total de alternativas para algo. Nesse sentido, Renato Noguera (2014) escreve que: “[...] os desdobramentos do argumento ramoseano trazem à tona a compreensão de que pluriverso, assim como pluriversalidade é um modelo aberto, tem um alcance maior do que universo e universalidade, na medida em que o paradigma da pluriversalidade é um modelo aberto que inclui a universalidade. O conceito de pluriversal não se opõe ao universal; distante da lógica dicotômica – “ou isso ou aquilo” – a pluriversalidade nos convida a pensar usando a tática da inclusão “isso e aquilo”. Em outras palavras, existem vários universos culturais, não existe um sistema único organizado em centro e periferias, mas um conjunto de sistemas policêntricos em que centro e periferias são contextuais, relativos e politicamente construídos” (p. 33-34).

²⁷ Mesmo assim não se tratava da leitura e escrita de qualquer idioma, durante e após o período da colonização o que era considerado importante era o acesso e o domínio da linguagem do colonizador, ou seja, a linguagem europeia (APPIAH, 1997).

ignorantes, atrasados mental e moralmente, sendo devassos e violentos, representando verdadeiras ameaças, devendo, por isso, ser controlados. Necessário destacar que a modernidade não nos separou da herança escravocrata, pelo contrário, podemos considerar conforme José Fernando Peixoto Azevedo (2018, p. 8) nos mostra que o racismo, base da produção dos modos de vida sustentaram da escravidão europeia, é a “expressão mais crua do moderno”. Podemos ir além e pensar que “A escravidão foi o corpo real da modernidade, sua carne, sua energia, uma tecnologia. Sua herança define, certamente muito de nossa atualidade” (AZEVEDO, 2018, p. 17). Por fim, a modernidade é o sinônimo de colonialidade.

Em conformidade com essa perspectiva, o filósofo Luís Thiago Freire Dantas (2018, p. 28) afirma que “se o alcance da colonialidade é maior e ao que apresenta, mais duradouro, isso se deve justamente ao fato de que ela se sustenta na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo”.

Essa colonialidade afirmava o domínio da razão, consequentemente do saber e do domínio para os europeus. Embora tenha ganhado novos contornos após 1492, ano em que se iniciou a expansão colonial europeia, Achille Mbembe (2018) mostra que durante muito tempo na história do ocidente, mais exatamente desde a época da filosofia socrática, acredita-se na universalidade da razão, com esta podendo ser aferida pelo acesso à linguagem, em especial pela posse e domínio da escrita, conferindo nível e status de humanidade a alguém.

Nessa situação, ser considerado humano era ser depositário de cidadania e direitos; caso não, estava aberto o caminho para a exploração, opressão e mesmo o extermínio. A colonização, escravização e o apartheid se fizeram sobre essas terríveis bases. Essa razão universal era o pressuposto da cultura ocidental dominante, ditando a forma de se relacionar consigo, com os outros e com ambiente material e imaterial, ou seja, modos de se relacionar com as forças e formas da natureza e espirituais/religiosas.

O texto de Hampaté Bâ (1982) debate o fundamento e a validade de tais ideias, no qual discorre a respeito da oralidade e a importância das palavras em algumas sociedades africanas. Ele analisa tradições das savanas ao sul do Saara, especialmente as do povo bambara, povo residente da região do antigo Bafur, território componente da extinta África ocidental francesa. Inclusive, Appiah (1997), considera que devido a vigorosa presença da tradição oral, em especial na África subsaariana, foi um contraponto à dominação colonial.

A tradição oral é a via privilegiada para acessar a história e o espírito dos povos africanos. Para obter validade torna-se necessário recorrer a diversos meios para alcançar a herança da tradição que resiste ao longo dos séculos na memória de seu povo. Fundamentalmente a via de acesso a esses conhecimentos são os “grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 181), tais saberes são transmitidos de ouvido a ouvido e de boca a boca.

Essa forma de conhecimento incorporado abala as subjetividades de nações modernas, que, conforme Hampaté Bâ (1982) pontua, validam seu conhecimento na precedência da escrita sobre a oralidade, sendo o livro a primazia desta forma de registro dos saberes destes povos. Para tanto, em busca da imposição da imposição de seu modo de vida considerou os povos sem escrita como destituídos de conhecimentos e racionalidade, sendo apartados da condição humana, animalizados e legitimando toda a sorte de violência, degradação e exploração, como a escravização e o genocídio.

Esses entendimentos e práticas começaram a ser abalados após as guerras mundiais, um processo que envolveu o trabalho de diversos etnólogos ao redor do mundo, com a UNESCO desempenhando um papel de destaque através do incentivo e fomento de pesquisas (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Em “A tradição viva”, portanto, destacam-se as diferentes formas que as sociedades africanas organizam-se em torno da palavra, distribuem funções entre seus membros, compartilhando a grande responsabilidade de serem guardiões do pluriverso. Conservam em si e no grupo segredos familiares²⁸ e o equilíbrio das forças pluriversais, abrangendo as do meio ambiente, mantendo os saberes milenares e produzindo novos conhecimentos, afinal, trata-se de uma tradição viva.

2.1. Legitimidade do registro do conhecimento: oralidade, relações de poder e atribuição de sentidos

Por muito tempo a oralidade fora negligenciada como um importante meio e suporte para a aquisição e conservação do conhecimento. Uma das deficiências consideradas era a ausência de legitimidade, uma vez é recorrente encontrar mais de uma versão sobre o mesmo fato e à complexidade necessária para a conservação do saber, algo praticamente impossível. Daí, diferentes versões poderiam se contrapor

²⁸ Importa destacar que se trata de família extensa, não da nuclear burguesa.

totalmente e sem a possibilidade de verificação. Com o afastamento espaço-temporal, mais delicada essa questão se tornava. A arte da eloquência e do convencimento tornavam-se importantes e especialistas se formavam, como e os sofistas. Com o tempo, a oralidade fora relegada à categoria de mera opinião e, como tal, costumeiramente não necessitaria de embasamento e de validade. Fora associada à credices e destituído de racionalidade pelos saberes cientificistas e hegemônicos.

Essa situação levou, conforme mostra Kibujjo M. Kalumba (2004), a antropologia clássica europeia a negar a abstração do pensamento africano, uma vez que não era escrito. Algo totalmente distinto do que ocorria com as letras, considerada fonte fidedigna de conhecimento. Com a retomada de outras modalidades de saberes e os limites da escrita, estava lançada a polêmica: qual a melhor forma de conservação do conhecimento?

No texto “Filosofia africana: ontem e hoje”, no qual Joseph I. Omoregbe (1998) debate a possibilidade da filosofia africana, ele debate sobre a melhor forma de conservação do conhecimento, e embora afirme que há diversos meios de preservação, mencionando até a organização político-social de um povo, posiciona-se em favor da preservação e transmissão pela escrita, uma vez que facilita a conservação e torna possível a identificação de autoria pessoal. Além disso, escreve uma lembrança instigante: célebres nomes para a cultura ocidental não deixaram registros escritos e suas contribuições intelectuais é há séculos ou milênios celebradas.

Desse modo, podemos indubitavelmente considerar, em consonância com Hampaté Bâ, que o mais importante é destacarmos que ambas as formas de registros são “testemunho humano, e vale o que vale o homem” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 181). Importa ressaltar que tanto da perspectiva do sujeito quanto do grupo, a oralidade precede a escrita, algo registrado na história individual e da humanidade, pois, “os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram os cérebros dos homens” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 181). Ele acrescenta que para registrar o pensamento mediante a escrita, a pessoa necessita desenvolver algum diálogo consigo mesma e para ser possível registrar de forma escrita um relato, a memória da narrativa ou da experiência é demandada. Ou seja, a escrita por si não dá conta de toda a experiência de preservação e transmissão do saber, embora ofereça vantagens significativas.

Concordamos com Hampaté Bâ (1982) quando este afirma não haver “provas” da maior fidedignidade da escrita quanto à oralidade. Importa destacar que fenômenos como as *fake news* surgiram nas sociedades da escrita, ou seja, as sociedades das letras,

conforme constantemente atestamos, não estão imunes às informações fabricadas, até mesmo porque toda e qualquer informação é fabricada. Podemos acrescentar que acontecimentos como as guerras modernas ou disputas comerciais evidenciam como cada lado busca seus interesses e particularidades através de um modo singular de ler a realidade construída, cada um com o respectivo ponto de vista. A própria Bíblia Sagrada, cânone da religião dominante no ocidente e por séculos a cargo de copistas, profissionais incumbidos de tão somente reproduzir o livro sacro, não escapou de controvérsias acerca de suas versões (HAMPATÉ BÂ, 1982). Deste modo:

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.182).

Para manter a fidedignidade de algum relato oral ou escrito existe toda uma complexidade envolvida, que envolve tanto as microrrelações quanto as macrorrelações, além da importância da narrativa atribuída como verdade, de como uma coletividade se organiza e distribui a mesma narrativa. Estamos inseridos no campo das relações de poder, criação de valor e sentidos. Por isso que a língua foi um instrumento privilegiado de dominação colonial, assim, poucos tinham acesso à expressão e entendimento do idioma do colonizador, e uma parcela ainda menor ainda era fluente, falando com segurança e domínio (APPIAH, 1997). O porte do idioma colonial fazia parte do status quo, algo que foi “transformado em marcas preciosas demais para serem abandonadas pela classe que herdou o Estado colonial” (APPIAH, 1997, p. 21).

Necessário ressaltar que a dominação colonial deixou profundas marcas, ocasionando que mesmo após décadas de independência, o idioma do colonizador continua sendo usado tanto como linguagem oficial de governos, quanto por literatos e intelectuais africanos, a despeito da intensa violência ocorrida durante o período. Appiah (1997) afirma que até as leis africanas foram escritas na língua do colonizador.

A esse despeito, Frantz Fanon (2008) acrescenta que a posse de um idioma, para além da capacidade morfológica e do uso da sintaxe, também diz de suportar e sustentar a densidade de uma cultura, assumindo-a para si. Desse modo, acidamente arremata: “Nada demais sensacional do que um negro que se exprime corretamente, pois, na verdade, ele assume o mundo branco” (FANON, 2008, p. 48). O colonialismo operando em cada detalhe e exercendo toda violência.

Na África, as disputas étnicas que se sucederam à descolonização política, uma vez que os europeus deixaram diferentes grupos étnicos convivendo no mesmo território, constituem um dos motivos para a perpetuação desse quadro de apropriação das linguagens europeias (APPIAH, 1997). Assim, não se podia utilizar uma língua local porque despertaria o descontentamento de outros grupos. Portanto, o idioma do colonizador tornou-se o idioma universal. A Somália é exceção. Assim: “[...] Em certo sentido, temos usado as línguas europeias porque, na tarefa de construção nacional, não podemos nos dar ao luxo, politicamente, de usar as línguas uns dos outros” (APPIAH, 1997, p. 21).

Diversos fatores sociais e religiosos contribuem na preservação da fidedignidade da transmissão oral na África. A importância da narrativa é tão significativa que um tradicionalista provavelmente considere que tradição oral africana seja “o conhecimento total” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 182). Assim:

A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. [...] Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 183).

Nas sociedades onde a oralidade tem preponderância tanto a memória é mais desenvolvida quanto é muito mais forte a ligação do sujeito com a palavra e com a ação coletiva. Em tais sociedades, a própria coesão de seus membros depende da qualidade e intensidade desta ligação (HAMPATÉ BÂ, 1982). O mesmo parece não ocorrer nas sociedades da escrita, na qual a escrita foi progressivamente substituindo a oralidade. Atualmente, avançou-se nesse processo e a imagem se sobrepõe à palavra e à oralidade. Podemos considerar que a palavra virou imagem.

Nas sociedades da escrita, possuir um título universitário é fundamental, é mais uma prova escrita que a pessoa acumulou uma quantidade significativa de leitura, conseqüentemente de conhecimento, tornando-se um porta-voz da verdade. Mesmo que de forma apartada da experiência. Na sociedade da imagem, a capacidade de convencer os outros mediante a utilização de imagens é o crucial. O importante é persuadir, afirmar aquilo que de certa forma o interlocutor já espera e deseja saber e experimentar. O discurso necessita exclusivamente ser persuasivo.

2.2. Aspectos religiosos

Um dos principais meios de transmissão e conservação do pensamento e filosofia africana, de acordo com Omoregbe (1998), é a religião. Consideramos que a análise da religião nos oferecerá generosas análises de subjetividades presentes no território africano e possibilidade rica análise da realidade moderna. Existem inúmeras perspectivas religiosas na África, nada diferente do que ocorre em outras partes do planeta. Por exemplo, pensemos em quantas vertentes do cristianismo já não encontramos em nossa trajetória.

Para esta dissertação nos deteremos na tradição religiosa do Komo, Hampaté Bâ (1982) a analisa, assim como destaca os distintos desdobramentos. Komo é uma escola de iniciação oriunda de Mande, território localizado em Mali. Os adeptos acreditam que o Ser Supremo, chamado de Maa Ngala, é o autor de todas as coisas. Dele provém a Palavra, Kuma, que é uma força fundamental.

Na narrativa Komo, a concepção da humanidade e do pluriverso ocorreu depois que Maa Ngala teve a experiência da ausência de alguém para conversar, passando a sentir a necessidade de criar o homem. Assim o fez. Essa criação do homem fora tão importante que Maa Ngala concedeu o próprio nome, chamando-o de Maa.

Através da noção de maa percebemos, mediante a leitura do texto “A noção de pessoa na África negra” de autoria de Hampaté Bâ (1981), que o conceito de pessoa para os grupos étnicos fula e bambara lança em cena as multiplicidades, singularidades, coletividades, distintas formas de existência e o movimento incessante entre elas. Na obra consta que existem duas ideias sobre pessoa: 1) neddo e neddaaku, 2) maa et maaya. A primeira significa propriamente pessoa, enquanto a segunda trata de pessoas da pessoa. Pela tradição, primeiro existe maa, que é uma espécie de forma-receptáculo, depois maaya, que é as várias feições de maa que compõem em maa receptáculo. Dessa perspectiva, existem múltiplas pessoas da pessoa. Por isso, Hampaté Bâ (1981) relata que quando a mãe dele quando desejava falar com ele, chamava alguma interlocutora, esposa ou irmã, e indagava por meio delas qual Amadou²⁹ estava presente naquela hora.

Desse modo, podemos compreender que maa é a parte visível e concreta, sendo a materialização e sustentáculo das outras feições da pessoa humana. Concomitantemente

²⁹ Primeiro nome de Hampaté Bâ.

abrange aspectos espirituais, psíquicos e materiais. Maa é o ponto de encontro de todas as forças cósmicas, portador do nome divino e conseqüentemente participante dele, sendo também capaz de amar e odiar a tudo com muita intensidade, pois tudo se encontra nele. Por ser visível, os aspectos materiais é o que se mostra mais acessível à compreensão, que acompanha da concepção da existência até o falecimento. Todavia, a existência física é antecedida pela existência cósmica, o plano da harmonia e amor chamado de benke-so (HAMPATÉ BÂ, 1981).

Benke também possui o significado de tio, destacando a importância deste na formação da criança, uma vez que é visto como a força masculina que consta na feminina. A tia paterna é vista como a força feminina que consta na força masculina (HAMPATÉ BÂ, 1981).

Existe simbolismo no entendimento do corpo. A cabeça é considerada a parte mais elevada do ser. Ela possui sete grandes aberturas, associadas com as realidades do ser. As aberturas são: olhos, sobrancelhas, testas, boca, queixo, narinas e orelhas. O rosto passa a ser considerado como a fachada principal das pessoas de maa, permitindo o conhecimento e a atualização das probabilidades psíquicas e morais da pessoa. O ditado "mostre-me seu rosto, e eu te direi a maneira de ser de suas pessoas interiores" (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 05) busca destacar essa faceta do rosto e as possibilidades colocadas.

Hampaté Bâ (1981) afirma que para os saberes tradicionais fula, existem 9 tipos de pessoas, que podem ser apartadas em 3 grupos de 3 cada: superiores, medianos e inferior. A fração superior é a parte composta pelos sábios. Estes se destacam pela qualidade do ser e da inteligência. Acredita-se que a força divina os enviou para se dedicarem ao proveito humano. Fazem parte da fração média, aquelas e aqueles que são chamados de pessoas ou humanos. Os sábios são as referências deles e tudo o que fazem é comedido, purificando as ambições e voracidades tanto do corpo quanto do coração. Ou seja, são os seres medianos. A fração inferior é composta pelos canalhas, pois não possuem fé, nem lei e não fazem questão de se separar e estar acima da classe dos animais. Aqui podemos perceber o que nos parece a presença e operação do especismo, mostrando que não é exclusivo dos conhecimentos europeus.

Prosseguindo, Hampaté Bâ (1981) mostra que na concepção fula, no início houve uma mistura destas frações, que se transformaram em sementes e foram espalhadas pela terra. Ao serem lançadas na terra se misturaram tão intensamente que passou a ser impossível voltar à ordem originária. Destas misturas, os fulas fazem 9 categorizações,

que são: sábio em meio a outros sábios, ou em meio das pessoas ou dos canalhas; humano em meio a sábios, entre outros humanos ou em meio aos canalhas; por fim, canalha em meio dos sábios, ou dos humanos ou entre outros canalhas.

Essas categorizações nos servem para fundamentar que o psiquismo do homem é da ordem da complexidade e mesmo com essas distinções há muito mais a se conhecer em comparação ao que é conhecido. Quando se pensa que apreendeu a humanidade no momento seguinte ela difere e nos surpreende, pois as forças atuantes em maa são diversas e múltiplas, constituindo as realidades e o psiquismo.

Esse processo não se trata de algo imaginário, pelo contrário. É uma força existente, concreta e atuante. Assim, concordamos com Hampaté Bâ (1981) quando este considera que a imaginação é produzida por essas forças e acrescenta que nos casos em que a imaginação atinge determinados patamares pode criar visões, realizando contatos com espíritos exteriores, concretizando o imaterial, tais como as almas dos mortos e seres fantásticos. Logo, podemos compreender que a imaginação cria ideias e formas para o mundo externo, seja ele material ou imaterial, assim como qualquer alucinação e delírio dizem de um processo coletivo e social que se passa em um determinado corpo.

Retornando à narrativa da criação, apreendemos que Maa Ngala criou todas as coisas a partir do nada. Hampaté Bâ (1982) mostra que para isso produziu um ovo com nove divisões. Do ovo surgiram 20 seres que compunham a totalidade do pluriverso, com toda a sua força e conhecimento existentes. Todavia, continuava sentindo falta de um interlocutor e a solução para resolver esta falta foi tomar uma parte de um cada um desses seres, misturá-las com o seu poder, a centelha divina de seu hálito. Da tomada e mistura surgiu o homem.

Portanto, conforme vimos, o homem é a mistura de tudo quanto existe no pluriverso, possuindo como herança divina um poder criador, o talento do conhecimento e da palavra. Maa Ngala ensinou diversas leis do pluriverso para Maa, assim, este se torna o guardião do pluriverso, com a responsabilidade de cuidar da harmonia no mesmo, devendo passar os ensinamentos adiante. Após a iniciação, Maa inaugurou a cadeia de transmissão do conhecimento aprendido diretamente de Maa Ngala a seus descendentes, transmitindo-a oralmente. Surgiu o Komo (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Hampaté Bâ (1981) mostra que existe iniciação para cada etapa da vida da pessoa. A iniciação visa fornecer força mental e moral que contribuam na realização perfeita e total da pessoa. A vida, nesta perspectiva é dividida em 18 etapas, sendo nove

ascendentes e outras nove descendentes. Cada etapa corresponde a sete anos, ou seja, de 0 a 7, de 8 a 14 e assim sucessivamente. Logo, o período ascendente se inicia com o nascimento e vai até aos 63 anos. Com esta idade atingiu o ponto mais alto da vida, o ponto mais desenvolvido da força mental e física. A partir de então o declínio é iniciado.

Ressaltando que não se trata de nada imperativo, tão somente um esquema de previsão, logo, se a pessoa chegar aos 126 anos previstos, a tendência é de regressão à infância no aspecto mental e nas fragilidades do corpo. Uma divisão possível é a tomada dessas nove fases ascendentes ou descendentes em 3 grupos de 21.

Essa concepção afeta o conceito de pessoa, pois esta passa a ser vista como uma semente, que se desenvolve de uma potência inicial e aprimora-se ao longo da fase ascendente da vida, dependendo das condições e terrenos que se envolve. Está em contínuo e incessante movimento, do mesmo modo que o cosmo.

A fidelidade da transmissão é algo extremamente rigoroso nesse modo de vida, uma vez que:

Como provinham de Maa Ngala para o homem, as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporiedade, perderam um pouco de sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. Assim, sacralizada pela Palavra divina, por sua vez a corporiedade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com Maa Ngala (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 185).

Importa destacar que da perspectiva Komo a fala provém de Deus, sendo divina quando a fonte é Deus e sagrada quando se refere a Deus, o que Hampaté Bâ (1982) considerou respectivamente como sentido ascendente e o divino como sentido descendente. Havia todo um ritual e procedimento para a transmissão destes ensinamentos. Hampaté Bâ (1982) compartilha que as lições são passadas por um mestre iniciador do Komo para os jovens circuncidados³⁰. O mestre que realiza a circuncisão é um ferreiro de atuação. Em outros tempos, a história da criação do homem e do pluriverso era ensinada a estes durante um momento em que o mestre e os circuncidados passavam retirados. Esse evento durava 63 dias. Participava dele quem completava 21 anos e a partir de então os iniciados passavam outros 21 anos estudando mais progressivamente a tradição.

Conseguimos compreender que a maior e mais funcional ação que Maa-ngala criou foi a fala. Esta é tão forte que em sua ausência a transmissão de saberes ancestrais

³⁰ Esse debate é eivado de controvérsias e devido ao objetivo desta dissertação não adentraremos nele a partir deste foco.

simplesmente cessaria. Ela possibilita externar a qualidade dos grandes espíritos, permitindo materializar algum pensamento, que a partir do momento de emissão torna-se linguagem. Assim, a fala possui importância, não se trata de uma banal disposição humana.

Pelo contrário, a fala é “[...] considerada como a materialização, ou exteriorização, das vibrações das forças [...] Em fulfulde, a palavra que designa ‘fala’ (haala) deriva da raiz verbal Hal, cuja ideia é ‘dar força’ e, por extensão, materializar” (HAMPATÉ BÂ, 1982, 185). Por isso, Maa Ngala dotou o homem de 3 capacidades, que são: o poder, o saber e o querer. O homem é herdeiro destas potencialidades e estas permanecem adormecidas até o momento em que a fala ative-as, fazendo-as vibrar. A partir deste momento podemos dividir didaticamente em 3 etapas, que são: o pensamento, o som e a fala. Com esse exemplo apreendemos que a palavra por tratar do poder, do saber e do querer, possui profundas conexões políticas. Palavras são inerentemente políticas. Raramente política não recorre, em alguma dimensão, às palavras. Não é qualquer coisa. Ela nos demanda responsabilidade com o que proferimos, uma vez que dela advém efeitos e consequências.

Não deve ser usada levemente, afinal, pode fortalecer, machucar ou mesmo matar vidas. Pode conciliar diferenças ou instaurar um confronto total entre elas. Ainda mais quando se ocupa um lugar nos quais as palavras são potencializadas, alcançando mais pessoas do que alguém em posição comum, por exemplo, nos meios de comunicação de massa. Nossas palavras consciente ou inconscientemente podem despertar o ódio nas pessoas, supostamente, autorizando e legitimando atos de violência.

Retornando para o Komo, quando a palavra é divina possui uma dimensão mais ampla do que comumente damos conta, a fala ganha outras dimensões e sentidos, podendo ser degustada, apalpada, cheirada e saboreada; assim, “trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve em sua totalidade” (HAMPATÉ BÂ, 1982, 185).

Tudo que existe no pluriverso fala, uma vez que esta ação trata da materialização dos movimentos de forças, a forma como esta se manifesta. Deste modo, podemos levar isso adiante e supor que tudo no pluriverso possua uma linguagem, uma racionalidade e se não acessamos isso seja tão somente porque no momento não estejamos aptos ou na posição de compreender o que o pluriverso está a dizer.

A fala diz de relação, de comunicação, de por algo em comum, põe em contato com a constituição destas forças e possibilitando o acesso à história de um determinado fenômeno, conseqüentemente de seus movimentos e devires. Desse modo, “[...] Se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vaivém [...] que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação” (HAMPATÉ BÂ, 1982, 185).

A fala possui dimensão clínica. Talvez o benefício de nossa época seja que aquilo que estava silencioso, embora incessantemente nos impulsionando, constituindo-nos enquanto sintoma, veio à tona e agora podemos vir a construir outro modo de subjetivação. A fala pode nos servir como elemento de destruição ou de fortalecimento, “A fala pode criar a paz, assim como pode destruí-la. É como o fogo. Uma única palavra imprudente pode desencadear uma guerra, do mesmo modo que um graveto em chamas pode provocar um grande incêndio” (HAMPATÉ BÂ, 1982, 185). Ou em outros termos, “a fala, por excelência, é o grande agente ativo da magia africana” (HAMPATÉ BÂ, 1982, 186) e podemos considerar pluriversais.

Através da leitura de Hampaté Bâ (1981) compreendemos que as relações humanas foram codificadas, através de códigos que chamamos conhecimento e são transmitidos, produzindo um protocolo de vida, que o tradicionalista chamou de “saber-viver”, gerando uma civilização que produz e segue regras. Estas são experimentadas, testadas e validadas pela vida, logo são resultados de relações de poder do mesmo modo que são contingenciais.

A fala, portanto, é crucial para a manutenção da organização e da harmonia ou para a sua ruptura. Incidindo tanto no homem quanto no mundo ao redor deste. Por isso, toda a região da savana africana e a maioria das sociedades africanas pautadas nas tradições orais possui a mentira como a doença da moral, “uma verdadeira lepra moral” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 186). O mentiroso comete um suicídio de diversos aspectos de sua pessoa: civil, política e religiosa, apartando-se de si mesmo e do grupo ao qual se vincula. Fica evidente que mentira não é uma prática banalizada nas sociedades orais tradicionais. Um ditado afirma: “Aquele que corrompe sua palavra, corrompe si próprio” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 187). Mais, é preciso pensar uma coisa e expressar em conformidade com o pensamento, senão “[...] Rompe a unidade sagrada, reflexo da unidade cósmica, criando desarmonia dentro e ao redor de si” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 187).

Para obter o respeito e consideração da população, sem a utilização do recurso da mentira, primeiro é necessário o respeito e consideração de si mesmo. Isso demanda se disciplinar, tornando-se equilibrado ante as perturbações ao redor, sendo senhor das forças que se movimentam e se consolidam em si. Demanda-se um severo respeito à palavra, não sendo possível a utilizar sem prudência. Um ensinamento que Hampaté Bâ (1982) nos traz é que a palavra “é considerada uma exteriorização das forças interiores, inversamente, a força interior nasce de interiorização da fala” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 190).

O autocontrole é crucial para este modo de vida, sendo um vetor destacado na educação tradicional africana:

Falar pouco é sinal de boa educação e de nobreza. Muito cedo, o jovem aprende a dominar a manifestação de suas emoções ou de seu sofrimento, aprende a conter as forças que nele existem, à semelhança do Maa primordial que continha dentro de si, submissas e ordenadas, todas as forças do Cosmo (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 190).

Quanto maior a responsabilidade, maior a interdição da mentira, pois a mentira leva à perda da harmonia, não sendo possível, a partir desta condição, manipular as forças do pluriverso e em eventual caso da perda do equilíbrio isso se manifestaria como um grave problema. Hampaté Bâ (1982) destaca um caso em que um tradicionalista abandonou o cargo após mentir ao proteger a vida de uma mulher. Um ditado bambara mostra a importância de se afastar da mentira: “Cuida-te para que não te separe de ti mesmo. É melhor que o mundo fique separado de ti do que tu separado de ti mesmo” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 189).

Os modos de preservação da tradição oral geralmente abalam a pessoa afeita ao pensamento hegemônico. Uma vez que este em seu procedimento analítico esmiúça e divide tudo em categorias distintas e estanques, considerando a tradição oral africana caótica, principalmente quando o pesquisador não desvenda os segredos e as artimanhas. Sem dúvidas, podemos considerar que o pensamento cartesiano é esotérico, propício para um restrito grupo de especialistas, enquanto a tradição oral africana é exotérica, estando, portanto, acessível para um grande público.

A tradição oral africana está calcada fundamentalmente na iniciação e experiência, permanecendo associada ao dia-a-dia do homem e da coletividade, tratando-se de algo concreto e necessariamente relacionado à vida (HAMPATÉ BÂ, 1982). Além disso, afirma uma visão holística, na qual as formas e forças se associam, interagem e comunicam, expressando uma maneira específica de enxergar o mundo e participar

dele, marcando presença no mundo, afirmando o corpo e não desqualificando a experiência sensível como a fonte de erros como no pensamento hegemônico.

Entre as diferenças encontradas nessas diferentes acepções de mundo está a não separação do material e o espiritual presente nas sociedades africanas iletradas. Desse modo, todas as culturas africanas possuem uma perspectiva religiosa do mundo (HAMPATÉ BÂ, 1982), logo:

O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 186).

Kalumba (2004, p. 06) faz uma comparação curiosa ao comparar a visão de pensadores tradicionais e os cientistas, na qual ambos procuram explicar o mundo visível a partir do invisível, assim, os primeiros “tentam fazer isso em termos das ações de deuses e espíritos, e os cientistas em termos de entidades teóricas, tais como átomos e ondas”.

Para as tradicionais sociedades orais africanas o comportamento humano deve ser pautado conforme a visão religiosa, sendo rigorosamente regulamentado, até então não diferindo da visão científica. A ação desviante das leis sagradas causaria uma inquietação na harmonia das forças, produzindo diversos problemas que se expressariam de diferentes modos, que, por sua vez, demandariam a intervenção da ação mágica. Uma manipulação das forças para a retomada do equilíbrio e harmonia.

Diferentemente do saber europeu moderno, baseado no racionalismo do tipo cartesiano, que muito desqualifica a magia, relegando a credices e um elemento de comprovação de atraso civilizacional, na África possui exclusivamente o sentido de controle das forças, sendo que um mesmo elemento pode ser benéfico ou prejudicial, dependendo do sentido e da relação no qual está inserido. Em outras palavras: “Como se diz: Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou ruins” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 186).

Nesse sentido, a boa magia é utilizada para a purificação dos homens e dos demais entes e seres, visando o restabelecimento da ordem cósmica. A palavra é fundamental. Do mesmo modo que as palavras de Maa Ngala pôs o homem em movimento, o homem pode fazer com as forças imobilizadas nas coisas. Isso envolve todo um ritual cercado de rigorosos procedimentos (HAMPATÉ BÂ, 1982).

2.3. Tradicionalistas e os griots

A tradição oral africana não deve ser associada com lendas e contos folclóricos, nem com narrativas mitológicas ou históricas. Inclusive, para uma história ser considerada como africana, ele necessita basear-se em testemunho de africanos que sejam qualificados. Ao contrário do que comumente se entende, os griots não são seus portadores privilegiados e transmissores distintos, mas, sim, os chamados tradicionalistas, a quem Hampaté Bâ (1982) chama de “memória viva da África” (p. 187).

Existem divisões de atribuições de funções entre os tradicionalistas e os griots. As músicas, poesias e contação de história são as atribuições dos griots. Estes possuem considerável liberdade para falar, não sendo proibidos de proferir mentiras, nem são obrigados a manter um comportamento sério e distinto na relação com o mundo e com a tradição dos povos. Eram divididos em músicos, mediadores³¹ e genealogistas³². Podem afirmar algo e se contradizer nos momentos posteriores. Por conta disso, podem assumir erros e as respectivas consequências em nome de algum Horon³³ (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Podemos considerá-los os malabaristas das palavras nas sociedades orais africanas. Abaixo segue mais diferenças, possibilidades e limites entre as duas categorias.

Os tradicionalistas, em bambara, Doma ou Soma, possuem conhecimentos na ciência dos ofícios tais como ferreiros, pastores e tecelões. Não se trata de um saber de especialista, uma vez que nesta tradição a vida não é fatiada.

O tradicionalista é como um “generalizador”, uma vez que, por exemplo, um Doma deterá conhecimento sobre as ciências das plantas, dos solos, das águas, astronomia, cosmogonia, psicologia etc. Visam a aplicação dos conhecimentos, o que causa estranhamentos para os entendimentos baseados nas lógicas europeias dominantes, uma vez que as “ciências ocultas” ou “iniciatórias” são pragmáticas.

Possuem vasta memória, guardando os conhecimentos da origem e criação cósmica, as ciências da vida, eventos históricos passados pela tradição e dos eventos

³¹ Atuantes como ponte de diálogo entre famílias em situações de desavenças.

³² Ligados ou não a uma família.

³³ Membros de uma classe nobre. Possuem o dever de defender a comunidade, incluindo as outras classes sociais.

atuais. O conhecimento e sabedoria dos grandes Domas eram admirados e reconhecidos, atraindo pessoas de regiões distantes (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Devido às suas funções e contribuições para as sociedades africanas foram perseguidos pelos poderes coloniais, com a finalidade de as colônias implementarem suas lógicas e racionalidades, obliterando os tradicionais conhecimentos orais. Esses fatos ocasionaram que os ritos iniciatórios ocorressem nas matas, fora das grandes cidades (HAMPATÉ BÂ, 1982). Quando Hampaté Bâ escreveu “A tradição viva”, os tradicionalistas estavam se tornando raros, levando consigo toda uma herança de conhecimentos de tempos imemoriais.

Os Domas possuem uma responsabilidade maior com a verdade, pois a mentira impossibilita a continuidade de suas ações e funções, uma vez que perderia a confiança dos demais, podendo produzir o desaparecimento da função. Apesar de haver uma rejeição generalizada à mentira, considerada abominação (HAMPATÉ BÂ, 1982), há a proibição ainda mais restrita para determinadas funções:

A proibição atinge todos os que, tendo de exercer responsabilidade mágico-religiosa e de realizar os atos rituais, são, de algum modo, os intermediários entre os mortais comuns e as forças tutelares; no topo estão o oficiante sagrado do país [...] e, eventualmente, o rei (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 189).

Para manter-se em ordem com a respectiva função, os Domas não podem temer contrariar as massas e caso venha a cometer algum deslize se torna uma obrigação o reconhecimento, sendo este uma maneira de purificação, sem direito a justificativas e evasivas (HAMPATÉ BÂ, 1982). Para contar as respectivas lições e conhecimentos, os Domas contavam com a participação de testemunhas, que poderiam ser seus discípulos, que constatando algum desvio da transmissão verdadeira convocariam o emissor a prestar atenção nas palavras proferidas. Os ancestrais, elos anteriores na cadeia de transmissão, são lembrados, honrados e convocados a ajudar na memória de cada ação e cada palavra antes de serem evocadas ou emitidas (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Existem diferenças e interdições entre os griots e os Soma, estes, por exemplo, não deve embelezar uma história, devem transmiti-la fielmente, ao passo que é permitido àqueles. Há certa flexibilidade social entre as duas categorias, assim, um griot pode se tornar um tradicionalista, um portador dos conhecimentos tradicionais, desde que possua as capacidades demandadas, embora estejam excluídos da passagem pelos rituais iniciatórios (HAMPATÉ BÂ, 1982).

As castas Dieli (griots) e Woloso (nascidos em casa, empregados ou seus familiares associados a uma família historicamente) não possuem a obrigação com a verdade, existindo com a finalidade de entretenimento e podendo utilizar de vários recursos para divertir o público (HAMPATÉ BÂ, 1982). Consideramos uma evidência de relações de poder e manutenção da ordem social, embora, por outro lado, destaque a importância de se manter a fidelidade da transmissão oral e cada elo nessa cadeia torna-se importante.

Os griots são marcados e conhecidos pela liberdade que possuem com a palavra, por isso, emergiram expressões do tipo: “Isso é o que o dieli diz! Não é verdade verdadeira, mas a aceitamos assim” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 204), além de receberem adjetivos como “boca rasgada”. Antes de iniciarem uma história são indagados se se trata de história de dieli ou de doma, se for de dieli, segue a expressão citada anteriormente.

Se um griot for vinculado a uma família Horon, é o responsável por fazer declarações de amor em nome do jovem Horon e elogiar a moça pretendida. Aos griots é atribuída a responsabilidade de obter a informação e transmiti-las, sendo, em contrapartida, considerados grandes difamadores (HAMPATÉ BÂ, 1982).

No idioma dos bambaras, dieli significa sangue. E como sangue circulam pelo organismo da sociedade, carregando alguma energia que pode fomentar a saúde ou doença do corpo mediante suas palavras e canções. Através de suas canções exaltavam os nobres e suas famílias, podendo incentivá-los em momentos difíceis, por exemplo, momentos prévios da circuncisão ou na cerimônia do bastão, em que os jovens são agredidos por um bastão para provar o respectivo valor, ou ainda durante as guerras, nas quais guerreavam ao lado de seus mestres (HAMPATÉ BÂ, 1982).

A exaltação da família e de seus feitos é de considerável valia e importância para diferentes povos africanos, logo, “é pela repetição do nome da linhagem que se saúda e se louva um africano” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 205). Os griots utilizavam isso a seu favor e exerciam influência sobre os nobres devido à posse dos conhecimentos sobre a genealogia da família, além dos feitos marcantes.

Dentre os griots, havia os especialistas que para aprofundar o saber realizavam extensas viagens, conferindo às suas palavras um mágico magnetismo. Com o bom reconhecimento eles eram fartamente presenteados pelos Horon. Não se trata de uma mera retribuição, pois isso seria considerado remuneração e há rejeição pela ideia do pagamento pelo trabalho feito, de acordo com a perspectiva do direito tradicional.

Todavia, o tempo transformou esse costume, embora ainda ocorresse quando Hampaté Bâ (1982) escreveu o texto “A tradição viva”.

Os Horon, em qualquer condição econômica, são obrigados a presentear os griots, mesmo se estes foram imensamente mais ricos do que aqueles. Caso assim não o façam, ficam sujeitos às palavras de descrédito dos griots (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Costumeiramente os griots especializados em genealogia familiar possuem memória capaz de proezas, tornando-se arquivistas e significativos historiadores, podendo ser reconhecidos como tradicionalistas, embora sem passagem pelo ritual de iniciação. Todavia, eles, assim como qualquer pessoa integrante de qualquer grupo social podem se tornar um tradicionalista-doma, desde que passem pelo ritual, devendo, então, seguir as prescrições, embora possa continuar entretendo. São os chamados “griots-reis”. A exceção ao acesso é a iniciação da tradição do Komo (HAMPATÉ BÂ, 1982).

A qualificação das palavras dos griots e o respectivo reconhecimento deles derivavam dos efeitos das mesmas em seus interlocutores e desse modo exerciam considerável influência política. Importa destacar que essas afirmações:

[...] se trata aqui de características gerais e que nem todos os griots são necessariamente desavergonhados e cínicos. Pelo contrário, entre eles existem aqueles que são chamados de [...] ‘griots-reis’. De maneira nenhuma estes são inferiores aos nobres no que se refere a coragem, moralidade, virtudes e sabedoria, e jamais abusam dos direitos que lhes foram concedidos por costume (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 199).

Quando um Horon cai em descrédito, pode se tornar um animador público, não sendo concedido tocar música, pois esta é de propriedade exclusiva dos griots. Nessa situação passam a pedir presentes aos griots, fazendo com tanta insistência a ponto deles fugirem ao avistar um (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Os colonos franceses não conseguiram captar a tradição africana em suas riquezas, complexidades e diferenças, concluindo coisas que não dizem respeito a esta.

Em posse dessas informações, podemos afirmar que a narrativa africana possui uma base que não pode ser alterada, mas que possibilita o acréscimo de experiências e pensamentos do contador, que deve apontar em que trecho isso ocorre, afirmando a falibilidade dele e a igualdade com os demais ouvintes. Existe, um sistema de regulação da fidelidade da transmissão, composto pelos pares do Doma, quanto pelos anciãos. Em

caso de confrontação de versão, recorre-se à autoridade de fonte aprendida (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Um exemplo impressionante contribui para ilustrar a rigorosa regulação do conhecimento que ocorre nas sociedades orais africanas: as pesquisas empreendidas para a produção do livro *História do Império Peul de Macina no Século XVIII* (1962). Um texto de Hampaté Bâ em parceria com J. Daget. Uma obra que compartilha e sistematiza diferentes narrativas e perspectivas a respeito do referido império, que ele conhecia oralmente. No texto “A tradição viva” (1982) ele escreve sobre a experiência para a produção do livro. Podemos considerar como um teste de validação da transmissão da tradição oral africana.

Para realizar a pesquisa, levou 15 anos ouvindo diferentes relatos de distintas perspectivas, aproximadamente 1000 pessoas foram ouvidas, levando o autor de Guiné até a Nigéria, no oeste africano colhendo as respectivas informações. O resultado é assombroso: mesmo abrangendo diferentes etnias, grupos e pessoas a base dos fatos foi fielmente preservada. As diferenças encontradas referiam-se somente aos pormenores insignificantes, que foram atribuídos à qualidade maior/menor do contador/informante ou à incidência do momento musical, para quem o fez com acompanhamento instrumental ou ainda a perspectiva étnica adotada, modulando os ocorridos de acordo com os respectivos lugares ocupados (HAMPATÉ BÂ, 1982).

No mais tudo se manteve, os fatos, ações, lugares, características, encontros. Hampaté Bâ (1982), além disso, narra que um conhecido contou que o pai dele fizera a mesma coisa que ele há 50 anos e obteve os mesmíssimos resultados, assim conclui que:

Essa experiência provou-me que a tradição oral era perfeitamente válida do ponto de vista científico. É possível comparar as versões de diferentes etnias, como fiz, a título de controle, mas a própria sociedade exerce um autocontrole permanente. Com efeito, nenhum narrador poderia permitir-se mudar os fatos, pois à sua volta haveria sempre companheiros ou anciãos que imediatamente apontariam o erro, fazendo-lhe a séria acusação de mentiroso (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 214).

Os adeptos do Komo precisam viver uma vida de acordo com as palavras aprendidas na tradição, sendo que o grau de evolução é medido conforme o grau de compatibilidade da vida com o conhecimento adquirido, não se demandando todo o conhecimento. Para atingir o grau de chantre, mestre iniciado, aí se torna imperiosa tal capacidade.

A educação tradicional, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, liga-se à experiência e se integra à vida. Por esse motivo o pesquisador europeu ou africano que deseja aproximar-se dos fatos

religiosos africanos está fadado a deter-se nos limites do assunto, a menos que aceite viver a iniciação correspondente e suas regras, o que pressupõe, no mínimo, um conhecimento da língua. Pois existem coisas que 'não se explicam', mas que se experimentam e se vivem (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 190).

Com isso, aprendemos que não é possível falar pelos outros sem levar a vida deles, um processo que não dá em um truque de mágica nem do dia para a noite, mas leva tempo. Logo, não dá para afirmar o que é melhor ou não sem estarmos no mesmo lugar e posição ou sem a participação deles. Mais, a narratividade é crucial, é capaz de transformar o mundo, mas apartada da prática, da experiência, perde o conteúdo e teor de seu potencial.

Na tradição Komo, se alguém insistia em aprender de forma apartada da experiência era “posto na palha”, que constitui a prática de enganar alguém com alguma história inventada quando havia a impossibilidade de compartilhar a verdade. Uma reação aos poderes coloniais e seus representantes da ciência moderna (HAMPATÉ BÂ, 1982).

2.4. A prática da educação nas sociedades iletradas africanas

Para um educador europeu a forma de ensino africano deve ter parecido caótico, mas tão caótico, que fora considerado inexistente e os africanos destituídos do saber. Situação fundamentalmente movida pelo racismo e a existência de modelos diferentes de ensino. Para os europeus foi válido somente o que era idêntico a si. Todavia, o saber estava presente, a educação estava posta e possuía toda uma sistemática e procedimentos a serem observados. O ensino levava toda a vida, sempre podendo se recorrer a alguém mais sábio, uma vez que cotidianamente “[...] o ouvido ouve aquilo que não ouviu” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 209).

A educação tradicional era iniciada na família, “a primeira célula dos tradicionalistas” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 194). Transmitindo as primeiras lições através das experiências e conhecimentos adquiridos. A educação tradicional fula e bambara prioriza a formação espiritual e física das novas gerações, com o objetivo de propiciar as habilidades e aptidões necessárias para maa, tendo em vista a obtenção do equilíbrio das forças que habitam no mundo e também em si (HAMPATÉ BÂ, 1981).

O que podemos considerar como o ensinamento da biologia e da psicologia humana faziam parte dos conhecimentos mais elevados, havendo o complemento do ensino acerca das plantas e minerais. O tradicionalista afirma que a educação possuía rigor tão severo que havia a possibilidade de incluir práticas violentas tais como castigos físicos aos estudantes que não atingiam os índices esperados de aproveitamento. Todavia, o meio utilizado para transmissão dos saberes era o bom uso de brincadeiras e piadas.

O ensino destinado às crianças horon envolvia, durante o dia, a convivência com o pai na corte e na cidade, frequentando cada reunião e ouvindo todas as histórias e preservando o que conseguia. À noite, quando se junta com as outras da mesma idade havia espaço de compartilhamento de histórias aprendidas, que podiam conter os segredos iniciatórios. Com 7 anos passavam a integrar a sociedade de iniciação do local para um período de aprendizados e “seus dias são marcados por histórias, contos, fábulas, provérbios e máximas” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 209).

Para a educação tradicional diversos jogos foram inventados para a transmissão de conhecimentos e dos modos de vida, por exemplo, Banangolo, um jogo malinês. Nesse modelo de educação, cada ocasião propícia oferecida pelo cotidiano é aproveitada para o ensino e aprendizado, demandando sagacidade do mestre. Desse modo:

Na África, tudo é ‘História’. A grande História da vida compreende a História das Terras e das Águas (geografia), a História dos vegetais (botânica e farmacopéia), a História dos ‘Filhos do seio da Terra’ (mineralogia, metais), a História dos astros (astronomia, astrologia), a História das águas e assim por diante (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 195).

Como tudo é história, podemos levar adiante e afirmar que tudo é movimento, estando, conseqüentemente, passível a mudanças e que fazemos parte deste processo. Logo, quais as oportunidades que estamos tendo para transmitir aprendizados e quais nós desejamos levar adiante e com qual finalidade? Educação, portanto, não é algo restrito a um determinado espaço e instituição, mas se faz no decorrer do cotidiano, mediante o aproveitamento de diversas oportunidades emergidas no dia-a-dia. Não sendo exclusivo de especialistas, segmentadas em disciplinas, desarticuladas com outros saberes e apartada da vida.

Algo importante a se destacar é que com o saber vem a responsabilidade, cobrando uma posição e distinção de seu detentor. Por isso, a necessidade de algumas forças ignorar e/ou atribuir ao conhecimento os próprios anseios prévios, por exemplo, a persistência da branquitude em negligenciar ou mesmo negar a existência do racismo.

Os conhecimentos produzidos eram conhecimentos para a vida, dizia respeito ao modo de cada um viver, eram saberes significativos. Acompanhavam esses conhecimentos um conjunto de obrigações e proibições concernentes a cada ofício. Os trabalhos manuais, tais como ferreiros e artesãos, carregam grande responsabilidade na transmissão dos conhecimentos tradicionais. Não são vistos somente como um meio de sustento, mas possuem toda uma consideração religiosa e sagrada. Na tradição bambara, por exemplo, remetem a ação primordial de Maa Ngala, portando a continuação da ação de criação. Assim, um ditado afirma que: “O ferreiro forja a palavra. O tecelão a tece, O sapateiro amacia-a curtindo-a” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 196).

As famílias formavam uma verdadeira corporação, possuindo rigorosas regras de comportamento sexual, com a finalidade de preservação dos segredos de ofício, constituindo uma civilização diferente para cada um. No território Mande, Mali, os ofícios basicamente eram: ferreiros, marceneiros, trabalhadores do couro, tecelões e animadores públicos. Estes últimos ficaram mais conhecidos pelo nome francês de griots. Existem subdivisões para cada ofício, representando uma especialização no ramo. As atividades de caça, pesca e agricultura são atribuídas aos grupos étnicos.

Cada ofício constituía um modelo de homem distinto, demandando uma educação diferenciada e especializada. Para Hampaté Bâ (1982) aqui reside a principal diferença entre os modos de educação das sociedades orais africanas e os modos ocidentais modernos:

Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser. Os instrumentos ou as ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto.

Por essa razão a tradição não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 199).

Necessário ressaltar que na África o conhecimento estava ao alcance de todos, com cada um, independentemente do grupo social, podendo se tornar um tradicionalista e conseqüentemente um conhecedor. A posse do conhecimento era tão importante que conferia prerrogativas políticas, assim:

O conhecimento era tão valorizado, que tinha precedência sobre tudo e conferia nobreza. O conhecedor, em qualquer área, podia sentar-se no Conselho dos Anciãos encarregado da administração da comunidade, a despeito de sua categoria social [...] “O conhecimento não distingue raça nem ‘porta paterna’ (o clã). Ele enobrece o homem” diz o provérbio (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 208).

Como vimos, diferentemente do que ocorre comumente em outras partes ocidentais, nesse modo de vida a posse do conhecimento não é elitizado. A busca do conhecimento é incentivada e o saber integrado à vida.

Nesse modelo de ensino e inserção social, para ser possível a fala em assembleias na região do Bafur, ao homem³⁴ somente era possível, com exceções, a partir dos 42 anos. Um pré-requisito era a participação na escola da vida, aprofundando o conhecimento através da escuta, sendo esta inaugurada após a iniciação ocorrida aos 21 anos (HAMPATÉ BÂ, 1982). Supomos que se o jovem desejasse que a própria ideia fosse debatida na assembleia recorreria aos mais velhos, um processo que demandaria diálogo e com ele mais aprendizados.

No aprendizado de um ofício tradicional africano e no seu desenvolvimento uma prática bastante recorrente eram as viagens, com as quais se conhecia diferentes mestres, oficinas e técnicas. O ditado “Aquele que não viaja, nada viu” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 209) evidencia com riqueza a importância das viagens.

Nessas viagens, as características de habilidade, memória e caráter eram importantes. Contudo, o elemento mais importante era a gentileza e a simpatia, com os quais conseguiam acesso aos segredos mais profundos, afinal, “O segredo do velho não se compra com dinheiro, mas com boas maneiras” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 209).

Sobre a necessidade de viajar e conhecer novos ambientes:

O homem que viaja descobre e vive outras iniciações, registra diferenças e semelhanças, alarga o campo de compreensão. Onde quer que vá, toma parte em reuniões, ouve relatos históricos, demora-se com um transmissor de tradição especializado em iniciação ou genealogia, entrando, desse modo, em contato com a história e as tradições dos países por onde passa.

Pode-se dizer que o homem que se tornou tradicionalista-doma foi um pesquisador e um indagador durante toda a vida e jamais deixará de sê-lo (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 210).

O modo de vida do norte da África incentiva profundamente o desenvolvimento da memória e a atenção para as relações familiares. Assim, a genealogia é um conhecimento fundamental para os africanos, a ponto de, no Mali, não haver uma pessoa sequer que não conhecesse a própria árvore genealógica até a 10ª ou 12ª geração de antepassados. Um dos elementos interessantes da relação com a genealogia, é que se

³⁴ O texto não cita a situação das mulheres.

trata de uma tarefa na qual todos se empenham, uma vez que se trata da própria identidade e o sentimento de pertencimento em questão (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Um grande genealogista empreendia grandes viagens em busca da história de famílias e ramificações do grupo étnico, atrás das informações dos ramos que emigraram. Notícias sobre as condições de nascimentos e mortes de cada um despertavam a curiosidade. Hampaté Bâ (1982) destaca que o maior genealogista que ele conheceu, sabia a sequência de praticamente 40 gerações.

O conhecimento genealógico estava ao alcance de todos e era tão crucial que os genealogistas podiam definir a posse de terra em situações de litígio ao serem capazes de acionar as próprias memórias para lembrar as ações ocorridas em gerações passadas. Era necessário possuir confiança em suas palavras.

Um costume africano nas viagens realizadas, ao chegar em um país desconhecido, era procurar por um homem de posição no local para que ele fosse responsável pela estadia do visitante enquanto ali estivesse. Ao encontrá-lo, qualquer agressão causada ao visitante era como se fosse ao anfitrião (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Outro hábito interessante se manifesta ao receber algum estrangeiro: este precisa minuciosamente contar as histórias de sua vida e ser atentamente ouvido (HAMPATÉ BÂ, 1982). Deste modo, com a realização das viagens, ganha o viajante ao entrar em contato com outros mundos e realidade, assim como a pessoa hospedeira que terá contato com novos conhecimentos.

Uma prática que infelizmente é bastante desestimulada na atualidade do Brasil, tão somente devido às possíveis ameaças que o outro carrega potencialmente em si. Isso nos deixa uma amarga lição: em uma situação de confiança, respeito e solidariedade todos saem ganhando. Entretanto, nos moldes atuais, pouquíssimos têm alguns ganhos, uma parcela um pouco maior possui privilégios e todos saem perdendo em maior ou menor grau, restando saber em qual medida e extensão.

Apesar de toda complexidade e riqueza, a partir da leitura de Hampaté Bâ (1982), infelizmente parece-nos que a atualidade africana se assemelha com realidade brasileira, pois:

Para a África, a época atual é de complexidade e de dependência. Os diferentes mundos, as diferentes mentalidades e os diferentes períodos sobrepõem-se, interferindo uns nos outros, às vezes se influenciando mutuamente, nem sempre se compreendendo. Na África o século XX encontra-se lado a lado com a Idade Média, o Ocidente com o Oriente, o cartesianismo, modo particular de 'pensar' o mundo, com o 'animismo', modo particular de vivê-lo e experimentá-lo na totalidade do ser (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 216).

Na África, essas diferenças de mentalidade repercutem na política e em seus modernos âmbitos decisórios, nos quais jovens saídos de universidades estrangeiras, em especial francesas, implementam decisões e fazem leis que diferem do código tradicional, ocasionando estranhamento da parte da população, que é julgada e condenada sem compreender as bases da decisão, pois não dizem da própria realidade (HAMPATÉ BÂ, 1982). Tornam-se alheios aos aspectos jurídicos. Ou seja, um caso evidente em que há uma cisão entre a elite política, jurídica e econômica dominante e os demais grupos sociais.

Com o advento do colonialismo, houve um abalo na cadeia de transmissão, que coloca em xeque a possibilidade de continuidade da tradição oral africana. Hampaté Bâ (1982) assevera que a primeira onda da ruptura foi o advento da Primeira Guerra Mundial, na qual a maior parte dos jovens se envolveu para defender os interesses de europeus e deixaram de participar das etapas de iniciação fundamentais. Outro fator foi o envio de jovens africanos filhos de homens importantes para as escolas europeias, afastando-se das iniciações e seus respectivos aprendizados, passando a considerá-las ensinamentos antigos e ultrapassados. Uma perversa tática dos colonos.

Conforme vimos, a família é “a primeira célula dos tradicionalistas” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 194), o que evidencia a importância da família na educação dos jovens. Entendendo que as relações familiares não se encerram em si mesmas e não são independentes e autossuficientes, para compreender a dinâmica familiar se faz preciso adentrar o plano social, com a respectiva composição e mecânica.

Dessa forma, como não lembrar o legado da educação que as famílias brasileiras ensinam para as novas gerações, estando em um país onde as leis são cotidianamente rasgadas, isso se de antemão não forem injustas? Como consequência construímos nossas relações não em cima de solidariedade e respeito ao próximo, não, mas sob sistemática violência e imposição arbitrária dos desejos das elites. A todo custo estas buscam se diferenciar das demais partes do conjunto social, ao mesmo tempo em que explora e obstrui o caminho para a melhora generalizada de vida.

As memórias e sintomas da escravização nos constituem, perseguem e envergonham. Não à toa chegamos ao atual estado de coisas, onde se deseja a lei e a ordem, mas não para si e sim para o outro, de quem necessitamos desesperadamente nos proteger. O outro não constitui uma possibilidade de aliança, vínculo, reciprocidade e

mútuo fortalecimento, mas de ameaça. Ameaça essa em que renunciamos a nossa própria liberdade pelo cerceamento e prevenção do risco que o outro oferece.

No Brasil, atualmente não apenas houve a banalização do mal, mas o desejo pelo mal como se bem fosse. Não se trata de algo para si, mas para o outro. Em nome disso legitima o aperto da corda no próprio pescoço esperando sufocar e imobilizar somente o outro. Deseja-se arduamente a regra, a lei, a ordem, nem que seja por imposição, mas no próprio dia-a-dia passam longe de seguir aquilo que sugere para o outro.

2.5. O homem e a relação com o meio ambiente: não estamos de fora

O etnocentrismo europeu e o racismo em seus modos de funcionamento afirmaram, ao longo dos séculos de domínio, uma razão singular como categoria universal, engendrando pelo caminho pensamentos, sensibilidades e subjetividades. Essa conduzia os mesmos tipos de problemas para os mais diferentes tipos de sujeitos e espaços, oferecendo soluções universais, atribuindo legitimidade aos próprios métodos, práticas, noções e crenças, descartando diferenças que não pudessem compactuadas com as soluções hegemônicas.

Todavia, as soluções impostas não resolviam e não resolvem os problemas locais, quando não aprofundam os mesmos. Assim, passamos a compreender tudo como recurso e devendo possuir valor e viabilidade econômica, a justificar a sustentação de uma ordem com a finalidade de afirmar a manutenção de uma estrutura e status quo, a operar dicotomizações como sujeito e objeto, corpo e mente, razão e emoção, natureza e cultura, indivíduo e sociedade etc.

Os modos tradicionais africanos de conceber a relação da humanidade com o meio ambiente difere muito do padrão moderno hegemônico, pois não se trata de uma concepção em que a natureza é vista simplesmente como recurso, devendo ser explorada desmedidamente e sem maiores preocupações. Pelo contrário, era uma relação de participação, logo, era utilizada, mas havia o cuidado com o coletivo e o exercício da responsabilidade. Hampaté Bâ (1982) oferece um exemplo muito interessante que destaca essas diferenças:

No antigo país Baúle, por exemplo, o ouro, que a terra oferecia em abundância, era considerado metal divino e não chegou a ser explorado exaustivamente. Empregavam-no sobretudo na confecção de objetos reais ou culturais, mas igualmente o utilizavam como moeda de câmbio e objeto de presente. Sua extração era livre a todos, mas a ninguém era permitida a apropriação de pepitas que ultrapassassem certo tamanho; toda pepita com

peso superior ao padrão era devolvida ao deus e se destinava a aumentar o “ouro real”, depósito sagrado do qual os próprios reis não tinham o direito de usufruir. Certos tesouros reais foram desta maneira transmitidos intactos até a ocupação europeia. A terra, acreditava-se, pertencia a Deus, e ao homem cabia o direito de “usufruir” dela, mas não o de possuí-la (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 199).

Constatamos através desse relato que não se permite, movido pelo desejo ou ganância, produzir o desequilíbrio da natureza. Há todo um respeito e regulamentos para determinar o ato humano na área ambiental. Em caso de desrespeito, as perturbações ocasionadas se voltarão contra a própria humanidade (HAMPATÉ BÂ, 1981).

Para Hampaté Bâ (1981), os elementos que asseguram o equilíbrio entre todas as coisas existentes é a noção da unidade da vida, do câmbio e de maa como a mistura de todos os elementos existentes. O propósito do homem nesse sistema é evitar o caos em meio da multiplicidade. A relação com a natureza pauta a conduta e ações de líderes sociais, políticos e religiosos, o fundamento é a harmonia com as forças cósmicas. Em suma, Maa é a garantia da manutenção do equilíbrio da criação.

A esse respeito, Mbembe (2018) escrevendo acerca dos pensamentos tradicionais africanos, complementa que:

Entendia-se que a natureza era uma força em si. Não era possível moldá-la, transformá-la ou dominá-la a não ser em sintonia com ela. Além disso, essa dupla tarefa de transformação e regeneração participava de uma composição cosmológica cuja função era consolidar sempre mais o campo das relações entre os humanos e os outros vivos que compartilhavam o mundo (p. 311).

Ninguém se aproximava imprudentemente das forças sagradas emanadas da natureza. Havia todo um respeito para lidar com tais forças. Devido à perspectiva de participação, havia pouco espaço para o que não era sagrado (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Tudo isso incide na produção de subjetividades, assim, no presente caso, notamos que a partir destas concepções, que a pessoa é vista de uma forma aberta em múltiplas direções e sentidos. A humanidade não está apartada da natureza, pelo contrário, ela faz parte da natureza e esta é decisiva na constituição de subjetividades. O que nos serve de reforço para afirmar que o equilíbrio necessita se fazer presente. Importa assinalar que ao mesmo tempo em que a comunidade humana é única e interdependente, em meio às múltiplas diferenças, a vida também o é.

Para as tradições bambara e peul, embora possa ser encontradas em outras da savana africana, tudo o que existe possui vida. Há diferenças e divisões entre elas, sendo distinguidas e hierarquizadas em 3 categorias, que são: 1) inferior, os considerados seres inanimados, detentores de linguagem oculta e inacessíveis para os seres humanos, logo

sendo incompreensível. Existem os inanimados mudos, estes podem ser sólidos, líquidos ou gasosos. Todos os inanimados são encontrados na superfície terrestre. 2) a parte média, os considerados animados imóveis, seres que por movimentos autônomos não são capazes de se deslocar, embora possuam movimentos, por exemplo, os vegetais. 3) a parte superior, os animados móveis. Seres capazes de se deslocar autonomamente (HAMPATÉ BÂ, 1982).

Hampaté Bâ (1981) mostra que as tradições bambara e fula consideram a terra em duas áreas concêntricas. A primeira denominada dugukolo fara (casca do osso da Terra), a segunda duguma dolo (osso da Terra). Os seres que se conhecem estão instaladas na casca do osso da Terra. As forças que ocupam o osso da Terra são desconhecidas para os seres humanos.

De todos esses seres, o que possui a mais significativa e ampla história é a mulher e o homem, pois ambos são a miscelânea de partes todos os elementos anteriores existentes no pluriverso. Possuem em si os reinos animal, vegetal e mineral. Os ensinamentos tradicionais consistem em prescrever os comportamentos em diversas situações e determinar o lugar e o papel no pluriverso, afirmando a relação com os vivos e os mortos. Importa destacar que o psiquismo de ambos é complexo e um ditado bambara contribui para destacar isso: “As pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 195).

2.6. Políticas da cognição e modernidade

Como escrito anteriormente, há relação entre escrita e memória. A escrita não seria possível sem a memória. No ocidente houve a consolidação da associação positiva da escrita com a razão, capacidades intelectuais e cognitivas. A partir deste pensamento, quem escreve possuiria maiores capacidades racionais, intelectuais e cognitivas, conseguindo acessar o conjunto de conhecimentos produzidos pela humanidade, sendo a escrita a forma privilegiada de garantir e sustentar o acesso. Todavia, “Entre todos os povos do mundo, constatou-se que os que não escreviam possuíam uma memória mais desenvolvida” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 214). O intelectual oferece os exemplos dos genealogistas, e de comerciantes iletrados, que guardam todas as transações efetuadas, sem esquecer ou errar uma, mesmo que envolva milhões de francos.

Cabe ressaltar que os europeus (hegemonicamente) ao longo da história moderna, consideraram os africanos atrasados cognitivamente e destituídos de saber e sem história. Contudo, observamos que há uma evidente diferença para os padrões de memória africana e o moderno.

O padrão característico da memória africana é a totalização (HAMPATÉ BÂ, 1982). É fazer presente um evento do passado com tantas minúcias que é como se ocorresse no presente e envolvesse o contador e os ouvintes. Uma característica que incide na contação de história. Nessas contações dificilmente há tradicionalista que consiga resumir, pois cada detalhe é importante para a fidelidade da cena retratada. Se for instado a resumir, o tradicionalista provavelmente se sentirá incentivado a contar a história na íntegra em outro momento. Se isso efetivamente ocorrer, não há receios na repetição de palavras para contar a mesma história, afinal, “O passado se torna presente. A vida não se repete jamais” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 215).

A partir de leituras de Antonio Damásio (2009) podemos compreender que o padrão de memória moderna, embora se busque a interpretação universalizada, é fragmentada, sendo modulada tanto pelas circunstâncias quanto pelo valor do objeto e do registro da memória. Ou seja, os eventos anteriores afetam os atuais, sendo decisivamente influenciadas pela história em questão e as crenças envolvidas. Podemos specular os vetores dessa distinção entre os padrões africanos e modernos.

Nesta dissertação, firmemente consideramos que a variável raça não é nenhum determinante na definição e distinção das respectivas capacidades cognitivas e dentre elas a memória. Resta-nos, então, buscar outra hipótese explicativa desse efeito nas capacidades de cada povo. A nossa aposta será em um vetor que afirme o modo de vida coletivo e suas singularidades. Desse modo, a hipótese aqui aventada é o valor atribuído às informações em cada região.

Na África, pelo menos nas regiões debatidas nesse trabalho, as informações são referentes à vida, sendo consequentemente relevantes e devendo ser registradas, havendo profícuos incentivos para o exercício e manutenção da memória; enquanto na subjetividade hegemônica moderna, apesar da abundância de informações, principalmente devido ao acesso e a utilização dos meios de comunicação, as informações se banalizam, tornando-se descartáveis, não registráveis, não se fazendo elaborados exercícios coletivos de manutenção da memória.

Hampaté Bâ (1982, p. 215) oferece uma resposta que compactua com a nossa ao afirmar:

Esse fenômeno [memorização] poderia estar relacionado com o fato de as faculdades sensoriais do homem serem mais desenvolvidas onde há a necessidade de se fazer grande uso delas e se atrofiarem em meio à vida moderna. O caçador africano tradicional, por exemplo, pode ouvir e identificar determinados sons a vários quilômetros de distância. Sua visão é particularmente acurada. Alguns têm a capacidade de ‘sentir’ a água, como verdadeiros adivinhos. Os tuaregue do deserto possuem um senso de direção que está próximo do miraculoso. E como esses há dezenas de exemplos. O homem moderno, imerso na multiplicidade de ruídos e informações, vê suas faculdades se atrofiarem progressivamente.

A modernidade e seus custos. Através dela foi demandando mais do homem, ele foi levado a produzir progressivamente mais, contudo, exige menos em variedade do que outros modos de vida extra-modernos. Exemplo: mediante a utilização de veículos como carros e aviões a quantidade de distância percorrida aumenta consideravelmente, todavia, se exige menos do corpo para dar conta dessas atribuições, levando muitos ao sedentarismo e inúmeros problemas de saúde decorrentes.

Outro vetor que também contribui é a comodidade que acompanha a modernidade, na qual menos capacidade física e intelectual nos é demandada. Afinal, para que vai desenvolver a alta capacidade de realizar contas por si mesmo se existe calculadora em vários dispositivos, tais como, os celulares? Para que preservar tudo o que se é falado se temos o recurso da escrita? Para que se preserva tudo o que se lê em detalhes, se temos a possibilidade de marcar ou localizar em arquivos de PDF’s através de uma simples busca acoplada em diferentes aparelhos? Para que andarmos descalços e conhecermos as características, efeitos e diferenças entre os tipos de solos se temos os recursos de tênis ou sapatos ultrassofisticados? A modernidade com suas vantagens e desvantagens.

No momento de escrita do texto, Hampaté Bâ (1982) afirma que os saberes e as memórias orais tradicionais africanas conheciam os seus últimos grandes depositários e estavam caminhando para a extinção. Para evitar essa inestimável perda para a humanidade, ele incentiva um grande empenho de interessados para a realização de registro desses saberes.

Nessa empreitada, Hampaté Bâ (1982) oferece dicas sobre as características necessárias para o registro dos saberes orais, apontando caminhos que consideramos bastante úteis para o pesquisador em sua atuação, dizendo respeito a assumir diferentes posturas orgânicas no desenvolvimento da pesquisa. As posturas são as seguintes: coração da pomba, pele de crocodilo e estômago de avestruz.

O coração da pomba diz respeito a manter a tranquilidade e paciência ante as adversidades inerentes do desenvolvimento de uma pesquisa, por exemplo, uma recusa em participar. Nessa situação, Hampaté Bâ (1982) aconselha não insistir, pois pode gerar conflitos e, na cultura deles, uma recusa amigavelmente aceita poderia abrir outras oportunidades, ou mesmo quem recusou poderia reavaliar a decisão.

A pele de crocodilo e estômago de avestruz dizem respeito à disposição e abertura necessárias ao pesquisador no contato com a diferença, tendo que ter corpo preparado para distintas e desafiadoras situações que podem comparecer em um campo de pesquisa, por exemplo, dormir em qualquer lugar ou comer qualquer coisa com sobriedade e domínio de si. Todavia:

A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se 'à escuta' (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 218).

Ele conclui com uma provocação em versos de Tierno Bokar:

“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de que ser o que tu és
E esquece o que sabes”
(BOKAR, 19XX; *apud* HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 218).

Mediante essa contribuição compreendemos que no empenho de pesquisa o pesquisador está em incessante devir, sendo necessário transformar a si mesmo para conseguir acessar realidades diversas e produzir novos conhecimentos. Pesquisar é estranhar o que é conhecido para em seguida conhecê-lo novamente, mas de outra forma. Na medida em que acessa outros saberes e modos de vida torna-se estranho para si mesmo. Uma atividade assustadora e ao mesmo tempo encantadora, demandando distintas capacidades e disposição. A pesquisa é a contínua aquisição de saber, uma vez como Hampaté Bâ (1982, p. 209) lembrou: “Todos os dias [...] o ouvido ouve aquilo que não ouviu”, cabendo ao pesquisador redobrar a atenção e produzir nova sensibilidade.

Fica evidente que a produção de conhecimentos se faz em contato com o outro, o diferente de si. Algo que é essencial para uma tradição se manter viva, em contínua atualização e consolidação. Isso se deu com a tradição oral africana. Por exemplo, o caso da influência do islamismo no norte da África ao longa da história (HOFBAUER, 2006; MOORE, 2007). Uma característica que conforme nos mostra Fábio Leite (2003),

e concordamos com ele, comparece decisivamente em Hampaté Bâ, no caso, na escrita do livro “Amkoullel, o menino fula” (2003) e consideramos que também em “A tradição viva”. Essa afirmação não desconsidera que ele carinhosa e respeitavelmente preservou a tradição africana nos dois textos. Preservação esta transborda na própria vida e pensamentos do autor.

Desse lugar, Hampaté Bâ (1982) considera que a tradição africana não se confrontou com os paradigmas desta religião, até por haverem poucos elementos que se confrontavam, assim, desta perspectiva, na interação entre essas duas tradições houve uma simbiose, sendo difícil destacar as partes pertencentes a cada uma. Os nativos da região utilizaram os saberes da tradição africana para traduzir e divulgar o islamismo. Um processo semelhante ao que ocorreu com o cristianismo durante a colonização do Brasil pelos portugueses, que ficou conhecido como o cristianismo popular (BARATA, 2016).

A memória africana mais uma vez se destaca, uma vez que “Das crianças que saíam das escolas corânicas a maioria era capaz de recitar de cor o Corão inteiro, em árabe e no salmo desejado, [mesmo] sem entender o sentido do texto” (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 212).

Assim, combinando-se e recompondo-se com outros elementos a tradição oral africana conseguiu lidar com o paradoxo que está na tensão entre preservação e atualização do conhecimento e da palavra, mantendo a tradição viva, não negligenciando a responsabilidade e a força emitida e contida em cada palavra.

Capítulo 3

O milagre do deserto

Na verdade, o privilégio de gênero masculino como uma parte essencial do ethos europeu está consagrado na cultura da modernidade. Este contexto global para a produção de conhecimento deve ser levado em conta em nossa busca para compreender as realidades africanas e de fato a condição humana.
(OYĒWUMÍ, Oyeronké)

Em nosso empenho de acessarmos as contribuições africanas para a análise das atuais subjetividades hegemônicas, principalmente no Brasil, após concentrarmos nossos esforços na produção de subjetividades e a relação com a palavra, chegou o momento de fazermos paradas para pensarmos detidamente as relações de gênero, condição da mulher e do homem em nosso mundo; modos de luta e resistência, contrastando o modo de vida tradicional e o moderno em diversos aspectos. Em nossa trajetória, consideramos que a melhor aliada para isso é Waris Dirie, através do texto-base “Flor do deserto”, escrito em 2001.

O referido livro, escrito em parceria com Cathleen Miller, traz a história e trajetória de Waris Dirie do deserto da Somália para as passarelas e palcos da política internacionais, partindo da perspectiva e pensamentos dela, que habitou profundamente 2 ambientes e territórios bem distintos entre si, por vezes com valores completamente antagônicos. Ela conciliou um modo de vida calmo, com outro extremamente agitado. Um tradicional e o outro moderno. Um que segue a ordem cronológica e o ritmo da natureza, com outro de ritmo alucinante que controla cada instante e não podendo ser desperdiçado, sabe-se lá com o quê.

Ambas as experiências marcaram o modo de vida dela e no livro são oferecidos generosos pensamentos acerca deste modo de vida híbrido e por vezes desafiadores na vida de uma mulher negra e africana revolucionária, que se colocou para ser a voz de milhões de mulheres silenciadas por um brutal sistema de opressão patriarcal, que as viam como ameaças, devendo, por isso, ter a sua força e prazer extirpados.

Antes de começar o debate acerca da obra, importa destacar que causa incômodo na escrita e no pensamento de Dirie tratar a África como um bloco monolítico, ou seja, homogeneamente, parecendo-nos negligenciar inúmeras e gritantes diferenças existentes entre as distintas nações, etnias e grupos, apesar dela paradoxalmente manter em algumas passagens a rivalidade étnica existente na Somália. Quanto a este país, é interessante ressaltar que Appiah (1997) afirma que na África se constitui como uma

exceção, pois o povo, mesmo dividido em distintas etnias, fala a mesma língua e possui as mesmas tradições. Ou seja, em meio à multiplicidade presente no continente tem conseguido um comum que se manifesta na forma de expressão e modos de vida.

3.1. Uma vida em meio ao deserto: contraponto à modernidade

O começo da escrita possui um teor religioso significativo, a princípio para os ocidentais vai remeter ao cristianismo, mas ao longo do texto, principalmente na parte final sobressai-se o islamismo. A história inicia-se com Dirie diante de um leão em pleno deserto em uma situação de bastante vulnerabilidade, uma vez que não possuía armas e nem energias para fugir, pois estava há dias sem comer empreendendo uma desesperada fuga.

Dirie se encontrava no deserto, pois o pai dela arranhou um casamento para ela, o qual desaprovou e se pôs a fugir rumo à cidade de Mogadíscio, capital da Somália, para encontrar abrigo e apoio com uma tia materna, todavia, ela não tinha a menor ideia da localização. Ela nunca havia estado em uma cidade, conhecendo tão somente o deserto. Mesmo assim não se impediu de fugir, uma vez que era preferível viver perdida em meio à secura e aspereza do deserto a estar casada com um desconhecido, tendo que sujeitar-se e cumprindo obrigações que não eram de sua vontade.

Quanto ao modo de subjetivação presente no deserto, ela afirma sobre a agilidade necessária para a sobrevivência:

[...] Éramos todos bastantes ágeis, pois corríamos para todos os lados, não tínhamos carros nem transporte público de qualquer tipo. Sempre fui rápida, perseguindo animais, procurando água e correndo para chegar em casa antes que a luz do sol desaparecesse (DIRIE e MILLER, 2001, p. 16).

Em consonância com Fernanda Pompeu (2008), concordamos que o corpo recebe marcas e impressões no mundo, enquanto se exprime pelo mundo, afetando-o. Desse modo, cada modo de subjetividade influencia o corpo de modo singular. Com isso podemos pensar qual a relação entre as facilidades oferecidas pelo capitalismo e o comodismo dos corpos. Importa destacar que mesmo corpos atléticos não querem dizer que necessariamente sejam ágeis.

Consideramos que o capitalismo possui diferentes discursos e objetivos, dentre eles, produzir corpos ascéticos, que não fedem, não soam, não cagam, não urinam, não possuem cicatrizes, não pisam e nem conhecem os solos com as respectivas diferenças,

não desconectam – embora vivam isolados –, não envelhecem e não descansam. Para, Flávio Soares Alves e Yara Maria de Carvalho (2010) entre os discursos produzidos está o de associar a magreza e o corpo sarado como o padrão exclusivo de saúde, apartando outras possibilidades de corpo e de vida, gerando diversos efeitos psicológicos, tais como rejeição e sentimento de culpa. Enfim, um corpo que não vive, embora apregoe incessantemente a vida, chegando a justificar a destruição, o extermínio e a exploração em nome da vida.

Dentre os diversos ensinamentos que o atual modo de organização social do Ocidente nos transmite está que devemos evitar ao máximo o sofrimento, além de buscar o máximo rendimento com o mínimo esforço. Por exemplo, opta-se pela ingestão de anabolizantes para alcançar os resultados físicos pretendidos. Deste modo, aprisiona-se a essa forma de vida, sob a égide do capital, como se não houvesse alternativas e devendo ser universalizado. Como efeitos encontramos o afastamento da experimentação das potências e possibilidades do próprio corpo, produzindo uma visão de saúde restrita que conforme nos mostram Alves e Carvalho (2010) enfatizam a prevenção, cuja doença é o principal inimigo a ser combatido, levando a repetição de fórmulas prescrita pela ciência.

Diversas imagens e discursos produzem a insatisfação com os nossos corpos, a ponto de buscar rejeitá-los. Um processo ainda mais delicado e marcante com os recortes raciais. Na trajetória de modelo não foi diferente, um sentimento de humilhação emerge em Dirie devido ao formato das pernas, chegando a procurar auxílio médico para corrigi-las, estando disposta até mesmo a quebrá-las, se necessário fosse. Algo que era impossível devido à idade dela e ao término da formação óssea. Ela passou por um processo de transformação e ressignificação. A esse respeito afirma:

[...] Sinto orgulho de minhas pernas por que tenho um passado; elas fazem parte da história da minha vida. Minhas pernas tortas me carregaram por milhares de quilômetros no deserto. Minha vida é a jornada de uma mulher africana. Elas são parte de minha herança (DIRIE e MILLER, 2001, p. 188-189).

O mesmo processo é encontrado no Brasil, onde negros e negras, mesmo a despeito de haverem construído o país com muito sangue e suor são levados a sentir vergonha e ódio de si, rejeitando o próprio corpo, história e tradições.

Na atual subjetividade, há a desresponsabilização de ações empreendidas, delegando-as para terceiros, limpando as mãos de qualquer atrocidade cometida pelo

caminho, até por ser cometido distante do sujeito e não ter adquirido visibilidade, por exemplo, casos de higienização social. A desconstrução desse modo de vida passa pela responsabilização de nossos atos e seus efeitos, um processo que se dá nos mínimos detalhes e que não é fácil. Significa, por exemplo, saber preparar a própria alimentação e lavar as próprias roupas, pode demandar viver sem eletricidade e sem água encanada.

A vida e a trajetória de Dirie contribuem para explicar melhor tais afirmações. Quando ela chegou a um mercado, em uma cidade na qual um tio materno residia, as cores e a abundância a impressionaram profundamente. O curioso é que após um tempo tendo acesso ao transporte público, tornou-se preguiçosa, conforme apontou a avó materna, uma vez que ela estava preterindo uma caminhada em um calor escaldante pelo conforto do ônibus. Em nossa subjetividade ocidental moderna tendemos a considerar tal predileção óbvia, o que não nos exime de realizar um destaque e estranhamento desse comportamento.

Em relação a transição e diferença entre morar no deserto e na cidade (primeiramente na casa da irmã Aman e depois na casa da tia L'uul's), Dirie faz a seguinte declaração:

[...] No início, tive dificuldades para viver confinada: eu não podia ver o azul do céu por causa do teto, o espaço era sempre limitado e o cheiro dos animais do deserto tinha sido substituído pelo monóxido de carbono. A casa de minha tia era bem maior que a de Aman, mas mesmo assim, não me parecia grande o suficiente (DIRIE e MILLER, 2001, p. 87).

O modo de vida moderno e sua incessante produção de insatisfação, gerando o desejo de consumo. Importa destacar que a vida dela ainda passava distante dos padrões ocidentais dominantes devido à escassez de água, ocasionando que tivesse que carregar água, com esta sendo restrita para o banho e a preparação de alimentos, além da existência de banheiro de fossa seca, onde no calor as fezes exalavam mau cheiro.

Nesse sentido, fazendo uma comparação da Somália com Nova Iorque quanto à relação das pessoas com os bens e as riquezas, Dirie e Miller (2001) assinalam que nos EUA as pessoas são distantes entre si, não possuindo senso de comunidade, não vivendo próximas como ela viveu na Somália. Lá, eles cantavam, riam e dançavam. Ela assevera que fora a mutilação genital, violência a qual fora submetida na infância, não troca a infância dela por nada. Na Somália habitua-se a valorizar as coisas simples, afinal, “[...] Sempre gostamos mais das coisas que não temos. Como não tínhamos nada, gostávamos de tudo” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 234).

Ela observa que nos Estados Unidos há uma compulsão por compras como se isso fosse trazer a felicidade das pessoas, chegando a pôr em risco a maior preciosidade do humano, que é a saúde, tudo por se preocuparem com besteiras tipo contas. Ela finaliza: “[...] Os Estados Unidos são o país mais rico do mundo, mas todos se sentem pobres” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 234).

Um fato bastante insólito e engraçado ocorrido com Dirie foi a mudança dela da Somália para Londres, a primeira viagem internacional que fizera. Ela nunca tinha visto uma pessoa branca, nem sabia da existência delas e do que se tratava ser caucasiano. Em seu vôo para Londres, ela os conhece e narra assim a experiência:

Enquanto devorava os doces, comecei a reparar nos brancos sentados perto de mim. Eles pareciam pálidos e doentios. ‘Vocês precisam tomar sol’, diria a eles se soubesse inglês. Mas esse era um problema passageiro. Eles não são assim sempre, são? Essas pessoas devem ter ficado brancas assim porque passaram muito tempo longe do sol. Quase me levantei para esfregar a pele deles e ter certeza de que, na verdade, eram negros (DIRIE e MILLER, 2001, p. 98).

No contato com a alteridade, Dirie imediatamente os associou à doença e sujeira em meio ao espanto de como poderiam ser diferentes dela, que devia estar enganada e eles, na verdade, seriam iguais a ela a despeito do que lhe diziam seus sentidos. Vemos que o referencial da modelo era ela própria e sua realidade e a partir daquele momento era demandada uma reorganização cognitiva para encaixar as pessoas brancas.

Necessário ressaltar que apesar de tal experiência possuir pontos em comum com o colonialismo europeu, Dirie diferentemente dos povos brancos quando entraram em contato com negros, ela não os animalizou, não pensou em explorá-los, violentá-los, roubar seus recursos, adulterando a história e legado deles.

Contudo, com o decorrer do tempo, Dirie começa a achar brancos bonitos, atraindo-se por eles e chega a tingir o cabelo de loiro após virar modelo. Quanto às relações e afetos sexuais, ela, após ir morar em Londres, começa a ser cortejada por outros homens, negros e brancos, mas devido a mutilação genital ela se retrai no jogo da sedução. O processo de transformação foi bem abrangente e multifacetado, por isso, entendemos que o próximo tópico acerca das mudanças subjetivas ocorridas se torna necessário para conseguirmos acessar a experiência dela e como contribui para pensarmos a nossa realidade.

3.2. Relação do tradicional modo de vida somali com o ambiente: processos de subjetivação em questão

Na trajetória de Dirie, anteriormente ao empreendimento desesperado de fuga, ela não conhecia outras realidades, cidades e países diferentes do seu. Vivia em profundo contato com a natureza, cultivando determinados costumes, dentre os quais, o intenso respeito aos mais velhos, sejam eles irmãs ou irmãos, pais ou conhecidos. Não deviam ter a autoridade confrontada.

Em relação aos mais novos a consideração e respeito já não se fazia tão necessário na trajetória de Dirie, assim, mesmo com ela crescendo com bastante liberdade para correr, pular e brincar, não suportou o mesmo em seus sobrinhos. Considerava-os desagradáveis, relatando casos de agressões físicas a eles. Percebemos que houve um embrutecimento pelo modo de vida nômade. Mesmo reconhecendo que na segunda residência teve mais do que desejou, ela continuava querendo mais, esperava por mais e com um mês uma crise fora produzida com sua tia. A sobrinha mais velha dela, de 9 anos, desapareceu (DIRIE e MILLER, 2001).

O processo de subjetivação possui intensa relação com as condições materiais, sociais e emocionais experimentadas, embora não necessariamente seja um processo direto, automático e mecânico. Em relação à vida de Dirie, em uma dada passagem afirma: “A vida tornou-se dura. E eu me tornei dura para acompanhá-la” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 32). Pensando e rememorando outros costumes da infância dela, escreve:

[...] O destino de minha família coincidia com as pastagens que procurávamos diariamente [...] Todas as crianças da família cuidavam dos animais, uma tarefa que começávamos a cumprir tão logo aprendíamos a falar. Crescíamos entre os animais, prosperávamos quando estavam bem, sofriamos quando eles sofriam e morráamos quando eles morriam (DIRIE e MILLER, 2001, p. 23).

Fica evidente que a diferença entre natureza e cultura fica esmaecida. Nessa linha ela comenta sobre a importância do camelo para o povo somali e citando um verso de um poeta anônimo escreve:

“Uma camela é mãe

Para seu dono

A camela é a artéria

Em que flui a vida”

(DIRIE e MILLER, 2001, p. 24)

O camelo é um animal adaptado para viver em climas severamente áridos, na Somália é um meio de transporte altamente relevante. A autora afirma que a Somália é o país que possui a maior quantidade no planeta. A importância é tanta que 100 deles pagam a vida de alguém assassinado sem sofrer revide e retaliações de amigos e parentes do morto (DIRIE e MILLER, 2001). Os pastos eram coletivos na Somália, não possuindo donos e devendo cada um procurar o melhor pedaço de terra para apascentar os animais. Os perigos vinham de todos os lados: hienas, lobos e leões. Era produzida uma sensibilidade aguçada para os sinais do tempo, encontrar um território com chuva faz toda a diferença para a sobrevivência (DIRIE e MILLER, 2001).

Entre os desafios de uma vida de pastoreio e nômade, a relação com o tempo dá-se de outra maneira, não sendo necessário apegar-se a precisão de um relógio, assim:

Durante o ritual de nosso trabalho noturno, o horizonte no deserto torna-se escuro e um planeta brilhante surge, sinal de que é hora de guardar os carneiros no curral. Em outros países, esse planeta é conhecido como Vênus, o planeta do amor, mas em meu país o chamamos de *maqal hidhid*, que significa ‘guardar carneiros (DIRIE e MILLER, 2001, p. 30).

Com isso podemos compreender que os somalis se guiavam em relação ao tempo da mesma forma que os antepassados deles, não sendo afetados pela pressão e correria imposta pela modernidade, em que tudo precisa ser realizado com a precisão do relógio, sem o qual perdemos nossa referência temporal. São outras concepções em perspectiva, podemos deduzir que viviam o tempo, não pelo tempo. Em uma passagem DIRIE e MILLER (2001, p. 39) nos fazem pensar sobre o modo de produção e distribuição do capitalismo e sua profunda influência sobre a nossa subjetividade. Assim:

Na Somália, vivíamos da mesma maneira que nossos ancestrais tinham vivido por centenas de anos; nada mudou consideravelmente para nós. Como nômades, não vivíamos com eletricidade, telefones ou automóveis, muito menos com computadores, televisão ou viagens especiais. Tudo isso, além do nosso costume de viver o presente, nos dava perspectivas de tempo muito diferentes das do mundo ocidental.

Nessa subjetivação, relógios e calendários não são necessários, nem mesmo data de aniversário, pois a tendência de um bebê não chegar vivo no próximo ano é muito significativa. Dirie não tinha nem ideia da própria idade, sendo possível somente a especulação. Esse ponto nos facilita a compreensão de outra diferença relevante sobre a subjetividade experimentada na Somália, assim como condições experimentadas pelo modelo, no que diz respeito ao processo de vida, morte e cuidado com a saúde, quando ela rememora as mortes dos irmãos Velho e Aman:

[...] Na nossa cultura, há apenas duas alternativas: viver ou morrer. Não há outra hipótese. Não nos preocupamos com as doenças, pois, já que não há médicos ou remédios, não temos o que fazer com elas. Quando alguém morre, enfim, o que fazer? Os que sobrevivem precisam continuar vivendo. A vida continua. A filosofia do *In'shallah* está no centro de nossas vidas: 'se Deus quiser'. A vida era um presente e a morte, uma decisão indiscutível de Deus (DIRIE e MILLER, 2001, p. 112).

A vida em toda crueldade sem atenuações. Para se ter uma mínima noção de tempo e do intervalo para as realizações das atividades guia-se pelo sol, pelas estrelas, pelas estações e a busca por chuva (DIRIE e MILLER, 2001). Logo, as atividades são decididas a cada dia, desse modo:

[...] Quando fui pela primeira vez a Londres, espantei-me ao ver as pessoas olhando para o pulso e gritando: 'Perdi a hora'. Todo mundo corre para todos os lugares, tudo tem hora certa. Na África, não há nem pressa nem estresse. O tempo africano é bastante vagaroso, muito calmo (DIRIE e MILLER, 2001, p. 40).

Nessa reviravolta experimentada na vida de Dirie, quando foi parar em Londres para trabalhar como empregada doméstica na casa de um tio somali, embaixador na Inglaterra, ela afirma que “[...] Para uma garota que nunca tinha se preocupado com o tempo, até que aprendi rápido a observar o relógio e a viver governada por ele” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 106). Em outra passagem acrescenta: “[...] mais do que com a falta de dinheiro, as pessoas se incomodam com o tempo. Ninguém tem tempo para nada. As ruas estão cheias de pessoas correndo de um lado para o outro, atrás só Deus sabe do quê” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 234).

O ritmo de vida moderno nos apanha de uma forma surpreendente em suas múltiplas minúcias, lançando-nos em suas correntezas e sem nos deixar saber direções e sentidos do que vivemos, ao nos lançar na frenética corrida contra o tempo. Estar nessa batalha torna-se o centro da vida e costumeiramente se perde as sucessivas batalhas e no fim a guerra contra o tempo.

A vida nômade conferiu distintas marcas que traziam facilidades e obstáculos, tais como chegar atrasada aos compromissos assumidos devido ao costume de se pautar pelas condições do tempo, além de ler os números da direita para a esquerda, o que fazia ler em sentido inverso ao dominante no Ocidente. A vida nômade a preparou para viver em distintos lugares e condições, aproveitando o que cada território havia de melhor. Inclusive, a parte predileta de modelo, para ela, eram as viagens (DIRIE e MILLER, 2001).

A vida na selva também era árdua, demandava significativos e consideráveis esforços, mas no meio de todos os desafios postos era possível encontrar imagens idílicas como a que se segue:

Era um grande prazer viver no meio da selva, ser parte da natureza e experimentar suas visões, sons e cheiros. Víamos bandos de leões todos os dias, tomando sol, se coçando e rugindo com as patas no ar. Os filhotes corriam um atrás dos outros e brincavam como nós (DIRIE e MILLER, 2001, p. 31).

Podemos, desse modo, constatar que esse modo de vida não era constituído somente de dificuldades, pobreza, precariedade e feiura; pelo contrário, essa é uma imagem moderna para desqualificar outros modos de vida. Assim, é plenamente possível encontrar belezas, belezas essas que presente no próprio nome da autora, Waris, que significa, beleza do deserto. Assim, “A vida nômade é difícil, mas também é cheia de belezas - uma vida completamente ligada à natureza [...] A flor do deserto cresce em terras inférteis, onde há pouca vida” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 50).

Na Somália, os pastores possuíam um senso de responsabilidade e coletividade muito aguçado. Literalmente uma missão dada tinha que ser cumprida, independente das condições das quais se partia. Se for procurar água, mesmo que levasse dias, só retornaria após encontrá-la (DIRIE e MILLER, 2001). Outro ponto impressionante é o senso de localização dos nômades em meio ao deserto, pois mesmo na ausência de GPS, mapas, bússola qualquer ou outro equipamento sofisticado, contando exclusivamente com os próprios sentidos, não se perdiam e encontravam seu grupo de pertença (DIRIE e MILLER, 2001).

Distintamente ao instituído em um mundo ocidentalizado, em que há modos de subjetivação no qual o consumo de carne é desregulado, a maneira de lidar com carne entre os nômades somalis era bastante regulada e somente era permitido o consumo em eventos especiais, por exemplo, casamentos, ou outras festividades emergenciais. Neste ponto devemos acrescentar que não existe festa agendada em algum calendário, tais como, Dia das mães, Dia dos pais, Dia das crianças etc. Não há espaço para essas amenidades modernas e capitalistas, como o Natal. As únicas festas existentes são os casamentos e as comemorações pelas chuvas. A chuva era tão difícil que a água se tornou extremamente importante para aquele território, entre os nômades do deserto há um enorme respeito pela água, cada gota é valiosa. Em uma belíssima passagem afirma:

[...] Sempre que chovia, uma verdadeira festa começava. Tirávamos a roupa e corríamos debaixo d'água. As pessoas celebravam a chuva com danças tradicionais: as mulheres batem as mãos e cantam, suas vozes doces percorrem a noite do deserto e os homens pulam no ar. Todos traziam comida e nos banqueteávamos como reis para agradecer a dádiva da vida (DIRIE e MILLER, 2001, p. 51).

No mundo moderno proporcionando facilidades, comodidade e regularidade produz a banalização de grandes acontecimentos da vida e do tempo, tais como a chuva. Sobre a relação com a alimentação, outra passagem que se destaca é:

[...] se não tivéssemos nada para comer à noite, nada de pânico, choros ou queixas. As crianças podiam chorar, mas os mais velhos sabiam das regras. Tentávamos ficar alegres, calmos e quietos até o dia seguinte, quando, se fosse a vontade de Deus, encontraríamos algo [...] Sabíamos que nossa existência dependia das forças da natureza e Deus controlava essas forças, não nós (DIRIE e MILLER, 2001, p. 27).

O contexto já era demasiadamente pesado e sofrido para se permitir a deterioração do ânimo e das relações entre os familiares e demais pessoas, fora a insistente sustentação da esperança para o futuro. Aqui não se trata de uma esperança que leva ao comodismo e paralisia, uma vez que não diz respeito a algo dado e imutável, mas algo a se conquistar e construir, que somente no futuro poderia ser alcançado. A esperança que movimenta mesmo em meio a inúmeros obstáculos e dificuldades, demandando que no presente haja tranquilidade e evite maiores desgastes.

Nessa árdua situação nada mais triste que a perda de um animal, o desvelamento da impotência ante a vida (DIRIE e MILLER, 2001). Voltando para o debate acerca da relação com a alimentação e modos de subjetivação, Dirie compartilha um pensamento ponderando que as pessoas de países subdesenvolvidos se espantam com a variedade e quantidade de comida em ambientes modernos, comparando uma realidade e outra, assim:

[...] Um lado do mundo luta para alimentar seu povo, o outro assiste a pessoas pagando para perder peso. Vejo, na televisão, comerciais de produtos que ajudam a pessoa a emagrecer e grito: 'Vocês querem perder peso? Vão para a África. O que acham disso? Por que não perdem peso ajudando alguém? Vocês vão se sentir melhor e diferentes também. Quando vocês voltarem para casa, vão ter aprendido muito (DIRIE e MILLER, 2001, p. 234).

Importa ressaltar que na relação com o ambiente social, na África é comum as famílias mais abastadas tomarem conta de crianças desfavorecidas socialmente, por exemplo, oferecendo educação a elas, que, em compensação, há o entendimento e a prática que em contrapartida elas devem realizar alguma tarefa para elas em forma de

agradecimento (DIRIE e MILLER, 2001). Obviamente, que para quem recebe esses favores há lados positivos, todavia, não podemos deixar de considerar a possibilidade de ser também uma prática de controle sobre quem é assistido, mantendo a criança e sua família sob tutela.

Ao iniciar o debate da relação com o ambiente social, podemos partir para o debate das relações de gênero presente no meio tradicional somali.

3.3. Relações de gênero e violência

A trajetória de Waris Dirie é a constatação de uma afirmação da intelectual Marie Pauline Eboh (2000) quando postula que a desigualdade de gênero se faz presente em todo lugar. Acrescenta que se os africanos mantêm o idioma do colonizador entre eles, conseqüentemente assumiram as filosofias, ontologias de gênero e os sentidos que colocam o homem como o centro de referência. Para aqueles e aquelas que consideram que isso é devido à influência do colonialismo, ela arremata afirmando a existência de políticas sexistas que excluía as mulheres dos espaços de deliberação e decisão política que eram anteriores à colonização.

Assim acessamos a compreensão de que a África foi vítima de terríveis problemas da experiência colonialista e que se atualizam, todavia, anteriores não era uma realidade onírica, havendo, sim, problemas que deviam lidar e que continua se manifestando no cotidiano, por exemplo, nas relações de gênero (EBOH, 2000). Nesse campo, vale acrescentar que a mulher historicamente foi valorizada na África e passou a ser subordinada com as experiências colonialistas europeias e a com a entrada do islamismo (BONFIM, 2009). A mulher africana participava da força de trabalho, o que podemos tomar como critério, seguindo Bonfim (2009), da importância da mulher na produção africana.

Pois bem, após fugir pelo deserto, Dirie conseguiu encontrar uma cidade, chegando em condição bastante precária – faminta, sedenta, suja e vestida com trapos –, mas não possuía a menor ideia de como circular pelas ruas, nem ao menos conhecia calçada e a funcionalidade dela. Depois de passar por alguns apuros, acabou pedindo carona, mesmo sem saber o que estava a fazer. Um caminhão parou para ela e na trajetória ela sofreu uma tentativa de estupro, do qual conseguiu fugir por usar de astúcia e da força. Em uma Somália com uma política turbulenta e envolvida em guerra

civis, os nômades buscavam não se envolver com exércitos. Mulheres, mesmo que as menores de idade, tinham que fugir de estupros, algo recorrente na cultura somali, incluindo também entre os soldados.

Assim, durante a infância, Dirie sofreu um estupro por parte de um conhecido da família. Depois de passar por esta violência, a única coisa que conseguiu fazer foi correr para a mãe, pois não tinha a mínima ideia do que havia ocorrido, chegando a confundir sêmen com urina e não sabendo como se expressar, apesar de ter passado por uma experiência de dor e desprazer (DIRIE e MILLER, 2001).

Esse relato ajuda a embasar a afirmação que para haver o combate ao abuso sexual infantil e dentre eles o estupro, o conhecimento e os processos formativos são aliados, se a pretensão de prevenção e eventualmente repressão a tal prática hedionda for séria e almejar ser efetiva. Através da informação e educação a criança passa a identificar os sinais de abuso e quais medidas a serem adotadas, identificando potenciais auxiliares nesse percurso.

Entretanto, infelizmente, na Somália, as crianças não pensam sobre sexo porque não se falava a respeito (DIRIE e MILLER, 2001). A relação com garotos envolvia exclusivamente as brincadeiras, as brigas e a disputa pela criação dos animais da família. Paradoxalmente, a autora afirma que havia o mandamento familiar que as meninas obrigatoriamente tinham que se casar virgens, sendo aconselhadas a “[...] não fazer besteiras com ninguém” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 66). Com a adoção dessa política sexual repressiva, no livro ela relata casos de estupros e tentativas ocorridas com ela própria e familiares.

Dirie não pensava sobre o futuro e nem investia tempo cogitando sobre o passado, nem a história da própria família conhecia, talvez este fato tenha se dado por ela ter saído de casa muito cedo. Ela conhecia a história da vida dos pais. Eles se conheceram de uma forma romântica, com ele vindo de uma vida nômade no deserto e ela de uma abastada família residente na capital. Após o pedido de casamento do pai dela à avó materna e a recusa dela por ele ser de outro grupo étnico rival, a mãe resolveu fugir, viver no deserto e em meio à tribo paterna, não sendo bem acolhida e tratada em meio da família do marido.

A passagem mais chocante e aterradora do livro indubitavelmente é a que ela narra em detalhes o processo de mutilação genital feminina. Na Somália, assim como em diversos outros países, boa parte deles localizados no continente africano, para as meninas se tornarem mulheres o ritual de passagem é através da extirpação do clitóris,

dos lábios menores e de a maior porção dos grandes lábios (DIRIE e MILLER, 2001). O ritual é realizado devido às mulheres serem consideradas detentoras de partes sujas e malélicas, males localizados nas vaginas, devendo, por isso, ser obliteradas. O medo da força e poder feminino são evidentes. Desse modo, para ser possível o casamento, a mulher deve passar por este ritual, sendo realizado em condições extremamente insalubres e precárias, deixando sequelas físicas e emocionais permanentes. Milhões de mulheres passaram e passam por este sofrimento (DIRIE e MILLER, 2001).

Existem diferentes modalidades da operação, a que Waris Dirie foi submetida extirpou cerca de 80% da genitália, sobrando apenas um buraco para a saída da urina e do fluxo menstrual, o que acabava gerando dores terríveis no período da menstruação (Dirie e Miller, 2001).

Dirie e Miller (2001) afirmam que a mutilação costumava ser feita no início do período fértil, com a chegada da puberdade, todavia, o ritual começou a ser realizado mais precocemente pela própria pressão das meninas, que ansiosamente aguardavam pelo ritual. As autoras, no livro, fazem a comparação com as crianças ocidentais que anseiam pela chegada do Natal. Todavia, não eram todas as garotas satisfeitas por participar do ritual, uma irmã de Dirie foi um exemplo disso. No caso da família dela, a cerimônia era realizada por uma mulher cigana.

Dirie denomina as ciganas de Assassinas, devido à quantidade de meninas mortas nos rituais. Na Somália, elas possuem muito prestígio, tanto pela posse de conhecimento especializado, quanto por serem bem remuneradas pelo ofício exercido. As famílias somali gastam muito dinheiro para a realização dos rituais, uma vez que se tratava de investimento para o casamento, uma vez que “[...] Se a circuncisão não for feita, a filha não terá lugar no mercado de casamento, são tratadas como prostitutas sujas com quem nenhum homem casaria” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 55).

No livro é relatado um caso em que Dirie fora agredida moralmente por não ser circuncidada por um amigo próximo da família e como isso a levou a desejar passar rapidamente pelo ritual, além dela creditar a incircuncisão como um fator para o insucesso em um flerte da infância.

O relato nos faz compreender os meandros dos mecanismos de como um sistema autoritário nos faz aceitar, legitimar e desejar o que é da ordem do absurdo e do injustificável, aquilo que se opõe ao interesse do bem estar do sujeito. Em nossa realidade, podemos associar com o desejo de trabalharmos assalariadamente mesmo em

um contexto em que se recebe um salário de miséria e em condições insalubres e degradantes, considerando algo normal e mesmo desejável.

Nesse contexto, a proteção da virgindade é algo extremamente sério. Para controle e repressão da sexualidade são usadas as brincadeiras para a transmissão e compreensão da lógica que fundamenta a prática. O processo formativo se assemelha ao descrito por Hampaté Bâ (1982).

Assim como nas sociedades modernas, que possuem uma política de repressão da sexualidade, havendo também a associação da prática sexual com sujeira e impureza, os pais estavam dispostos a dar a própria vida na proteção da pureza das filhas. Dirie criticamente entende que isso se dava como uma proteção aos próprios negócios, uma vez que “uma menina virgem vale ouro” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 68), justificando-se até a prática da mutilação genital como uma forma de controle social.

Nesse ponto é preciso dialogar com a contribuição de Oyeronké Oyěwùmí (2000) ao debater o conceito de família africana, a noção hegemônica no ocidente e seus efeitos para as teorias feministas. A intelectual constata que as narrativas e retóricas acerca da família estão em todos os lugares, engendrando distintas realidades. Do mesmo modo que os combinados familiares, quando não os próprios valores familiares, que são utilizados para encobrir e justificar agressões, violência e opressões.

Podemos perceber que essa estratégia discursiva acerca família se faz presente em diversas oportunidades no exato momento em que o padrão dominante e instituído está em cheque, sob críticas e problematizações. Em seguida o padrão é posto como algo que deve ser protegido, não havendo alternativas para além do que está posto, outras possibilidades são colocadas na ordem do caos, proliferando discursos alarmistas. Consideramos que se recorre a essa estratégia devido a instituição familiar ser uma das mais presentes e cotidianas da vida, havendo o discurso que é o espaço de proteção do sujeito, logo, é a própria noção de sujeito que está em risco e sob ameaça. Necessário acrescentar que em outro texto, Oyěwùmí (2004) pontua que a diferenciação de gênero é a parte fundamental para a instituição da família nuclear, que se torna um espaço privilegiado para a hierarquização e opressão das mulheres. Todavia, existem outros modelos de família e nessas é possível encontrar uma forma de não-generificação, por exemplo, a dos Iorubás³⁵, conforme demonstra a intelectual.

³⁵ Um dos maiores grupo étnico e linguístico africano, residente principalmente na África Ocidental, especificamente na região subsaariana em países como a Nigéria, Togo e Serra Leoa.

Entre os somalis, quando se conseguia arranjar um casamento, a pobreza ocasionava que os preparativos demandassem muita improvisação, mas todas as mulheres davam o melhor de si tanto nas roupas, como nos ornamentos, não sentindo vergonha da situação de pobreza vivida. E com todo o esforço para essa produção para as noivas e para si, Dirie afirma: “[...] Os homens não merecem tudo isso” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 50).

O objetivo dela em se opor à mutilação feminina é fortalecer as mulheres, que são enfraquecidas física e emocionalmente devido à extirpação de seus órgãos sexuais. Apesar da raiva que sente dos pais devido à mutilação, ela não impõem sobre eles a culpa, pois:

[...] Minha mãe não tinha o que dizer sobre a mutilação, porque uma mulher não tem o poder para tomar qualquer decisão. Ela simplesmente fez o que tinham feito com ela, com a mãe dela. E meu pai era completamente ignorante do sofrimento que aquilo me causaria; ele sabia que, na nossa sociedade, sua filha tinha que ser mutilada para casar. Meus pais são vítimas da própria ignorância, de práticas culturais que continuam intocadas por milhares de anos” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 236).

O relato nos faz perceber uma das formas como perpetuamos modos de subjetivação ao aceitá-los acriticamente, algo que pode custar o próprio prazer e o bem-estar, ou o pior, o de pessoas que não possuem recursos suficientes para recusar e se defender daquilo que não desejam. Todavia, pelo modo de subjetivação estar naturalizado é transmitido adiante como se não houvesse alternativas, como se tratasse de algo dado e imutável, embora não possamos negligenciar que a resistência sempre se faça presente e esteja sendo debelada pela violência imposta.

Importa destacar que mesmo a mãe de Dirie sendo adepta desta prática cultural e participado decisivamente desta violência, ela por diversos momentos apoiou as decisões da vida, por exemplo, quando ela resolveu fugir do casamento, dando significativo prejuízo material ao pai. Ela preparou a filha para a fuga acordando no meio da madrugada (DIRIE e MILLER, 2001). Não podemos ignorar que diferentes subjetividades estão em luta, e complexa e paradoxalmente podem estar em um mesmo agente, tornando-o simultaneamente aliado e inimigo.

A importância da família na vida de Dirie é possui tamanha proporção que ao ser avisada sobre a necessidade de operação para reverter a mutilação, afirma que precisava conversar com a família, uma vez que na África tudo é conversado (DIRIE e MILLER, 2001). Em outro trecho, afirmam:

Outro benefício de crescer na África é fazer parte da natureza, da vida ao ar livre. Conheço a vida, não me escondi dela. Tive uma vida real. Tenho instinto de sobrevivência e aprendi a felicidade e a dor ao mesmo tempo. Vi que a felicidade não consiste em ter alguma coisa, pois nunca tive nada e sempre fui feliz. Minha maior preciosidade é o tempo em que minha família e eu estávamos juntos: aquelas noites que passávamos ao redor da fogueira depois das refeições. Quando a chuva vinha, comemorávamos o renascimento da vida (DIRIE e MILLER, 2001, p. 233).

Mesmo se sentindo aleijada e destituída de poder em decorrência da mutilação e opondo-se frontalmente aos homens que afirmam a necessidade da mutilação como ato de purificação, ela deixa a seguinte questão: Por que Deus criaria tais partes do corpo se não desejasse a integridade deles? Passagens como essa destacam que ela não rompeu com a religião, mantendo diversos princípios dela, afirmando uma esperança que um dia essa perversa prática cessará. Reza e age para que se torne algo do passado. Outro ponto a se destacar que não é porque Dirie realizar contundentes críticas da mutilação feminina que ela não goste da cultura da África, das africanas e africanos. Ela afirma constantemente o orgulho de haver nascido na Somália e ser africana.

Algo que ela admira no Ocidente é o clima de paz existente, por mais que haja o crime e a violência, mas algo bem distinto de um território em guerra conflagrada a exemplo da Somália, cuja capital estava destruída devido a uma guerra civil há anos devido à disputa tribal. Sobre a causa da guerra, ela corrosivamente escreve:

Essas guerras tribais, como a mutilação, são causadas pelo ego, pelo egoísmo e pela agressividade dos homens. Odeio dizer isso, mas é verdade. A guerra e a mutilação acontecem por causa da ganância que os homens têm por territórios – por posses – e as mulheres são consideradas posses. Se cortássemos o saco dos homens fora, minha terra talvez fosse um paraíso. Os homens seriam mais calmos e se tornariam mais sensíveis. Sem tanta testosterona, não teríamos guerras, mortes e violência. E se cortássemos seus órgãos sexuais e os deixássemos perdidos, entre a vida e a morte, talvez eles entendessem pela primeira vez o que estão fazendo com suas mulheres (DIRIE e MILLER, 2001, p. 236).

Entendemos, em consonância com Eboh (2000), que a mulher está em luta e nela há objetivos a serem alcançados, algo que considero que também sejam plenamente compatíveis ao homem quando se empenha no mesmo esforço, possuindo plena confiança na possibilidade de profícua aliança e equidade entre os gêneros, sustentando a dignidade na diferença. Os objetivos são emancipar a si mesma e se engajar na emancipação do homem, que há uma tendência de recusar a adentrar nessa empreitada, mesmo que haja um custo de dor e sofrimento a lidar, que, obviamente, não são da mesma proporção que a da mulher. Necessário pontuar, assim, que a luta da mulher negra e do homem negro são ainda maiores e desafiadores, pois precisam enfrentar os

efeitos do colonialismo e da divisão de classes em seus diversos aspectos. Afirmado isso, podemos partir para o próximo debate que envolve formas de luta e diferentes entendimentos a respeito.

3.4. Os problemas estão postos: o que vamos fazer hoje? Uma vida em acomodação ou em luta? Um choque nos puristas

Dirie comenta sua relação com a educação, a aprendizagem e a linguagem:

Ao crescer na África, não tive a mesma noção de história que parece ser tão importante em outras partes do mundo. Nossa língua, o somali, não foi escrita até 1973, então não aprendíamos a ler nem escrever. O conhecimento era passado verbalmente – por meio de poesias ou de histórias folclóricas – ou pelos pais que ensinavam os filhos técnicas que precisavam para sobreviver [...] Não falávamos sobre o passado – ninguém tinha tempo para isso. Tudo era hoje: o que vamos fazer hoje? (DIRIE e MILLER, 2001, p. 39).

Essa citação deixa inequívoco que mesmo se tratando de regiões distintas, a forma de educação tradicional encontrada no chifre da África era semelhante ao da região subsaariana, ou seja, encontramos processos formativos semelhantes entre os descritos por Hampaté Bâ e o da Waris Dirie. Não podemos afirmar que são os mesmos, pois nos faltaria competência para tanto.

A relação com a história é bastante controversa, principalmente para os movimentos sociais negros, tendo em vista as políticas de reparação pelo passado escravagista no Brasil. Embora seja uma boa provocação para nos fazer pensar em até que ponto devemos nos apegar ao legado do passado, mesmo que seja para ressignificá-lo e reescrevê-lo. Hoje se sabe que a história do negro fora aviltada e brutalmente distorcida no país, com a população passando por diversas políticas genocidas, além de diversas contribuições dadas à herança nacional serem apagadas ou negligenciadas (NASCIMENTO, 2016).

O passado do Brasil é repleto de infâmia e imoralidade, não devemos ignorar este fato, todavia, temos o presente que é tão perverso quanto o passado, embora possua peculiaridades. Nisso a questão imposta por Dirie e Miller (2001) ressoa como um estrondo: O que vamos fazer hoje?

O nosso presente é o resultado do que se passou, de experiências pretéritas, mas o futuro ele é resultado da nossa atualidade, do hoje e do agora. O futuro não se faz passado, mas do presente, assim, o que vamos fazer hoje para erigir o futuro que

sonhamos? Quais são os aliados e os obstáculos? Quais estratégias e táticas adotar? Uma coisa é certa: o passado é importante, mas o presente é preponderante.

Frantz Fanon realizou algumas reflexões que contribuem nessa questão do que vamos fazer hoje em oposição à centralidade do passado. Em uma passagem, ele escreve que “[...] Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sirva para construir o futuro” (FANON, 2008, p. 29). O trecho nos parece uma conciliação das duas perspectivas, conciliando a importância do passado com a preponderância do presente. Ou seja, parte-se das necessidades e condições do presente, tendo em vista o futuro, sem negligenciar o passado de acordo com as possibilidades, uma visão cronológica holística e voltada para a ação, para o movimento.

Em consonância com o processo formativo de Dirie e com a citação anterior, Fanon (2008, p. 190) assinala que:

Não quero, acima de tudo, ser mal compreendido. Estou convencido de que há grande interesse em entrar em contato com uma literatura ou uma arquitetura negras do século III a.C.. Ficaríamos muito felizes em saber que existe uma correspondência entre tal filósofo preto e Platão. Mas não vemos, absolutamente, em que este fato poderia mudar a situação de meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe.

Consideramos que a retomada e a valorização da história da África e do povo negro, em continente e na diáspora, se faz necessária para a construção de outra imagem para a população africana, sendo um caminho de resistência aos saberes instituídos, constituindo outra percepção de si e distintos modos de vida que escapem da determinação da história de subjugação, domínio e escravização. Não à toa que diversos esforços são realizados nessa direção. Contudo, não podemos negligenciar que há problemas que demandam outras respostas, tratando-se do objetivo imediato que é a luta pela sobrevivência e nesse campo as racionalidades e a temporalidades são distintas, ter o conhecimento das riquezas e potências existentes na África pode ser insuficiente. Assim, torna forçoso voltar a indagação: o que vamos fazer hoje?

Prosseguindo nesse sentido, outra ponderação é a mutabilidade de todas as formas e forças, dentre elas o homem e suas certezas, assim:

O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação [...] O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente (FANON, 2008, p. 26).

Através desta citação, notamos que o homem está em conexão com inúmeras forças, interagindo e comunicando-se com as mesmas. Aqui devido à dissolução das

certezas e verdades ocorridas incessantemente com o tempo, o homem é lançado na imanência, devendo se atentar para as relações do presente. Esses movimentos de luta e transformação encontramos na trajetória de Waris Dirie, conforme percebemos, a vida dela é repleta de reviravoltas e controvérsias. Os analistas ortodoxos podem considerar que a transformação dela nesse processo de hibridização entre duas realidades tão distintas se deu de forma tão intensa que ela acabou sendo cooptada pelos encantos oferecidos pelo capital.

Um fundamento que contribui para sustentar esse posicionamento é o fato de que no mundo da moda, Dirie com o tempo aprendeu a se calar diante das adversidades, diferindo da postura de insatisfação que ela expressou ao longo do percurso. Curioso que para lidar com as frustrações da vida de modelo, por exemplo, a rejeição de um estilista para desenvolver um trabalho, Dirie desenvolveu a ideia de *c'est la vie*, uma vez que, por mais que doa, isso faz parte do rumo que ela escolheu. Isso também nos parece uma filosofia de acomodação mesmo com ela sendo contestada sobre a capacidade intelectual em alguns contextos, algo que ela atribui à profissão (DIRIE e MILLER, 2001), ignorando completamente o viés racista.

Com o amadurecimento na vida e na profissão de modelo, ela desenvolve diversas reflexões, por exemplo, sobre a função do fotógrafo de moda, na qual ela percebe que um bom fotógrafo é aquele que sabe ressaltar a singularidade de cada modelo, em vez de replicar a modelização. Assim, “[...] quem quer Cindy Crawford, deve chamar Cindy Crawford e não tentar produzir uma Cindy negra” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 186). Nessa altura com o sucesso obtido, ela escolhia os fotógrafos com quem trabalhava e saía nas revistas mais conceituadas, tais como *Elle*, *Allure*, *Glamour* e *Vogue*, na versão italiana e francesa.

A cooptação teria chegado a tal ponto que, em uma campanha publicitária para a marca Revlon³⁶, respondeu a pergunta “o que faz uma mulher se tornar revolucionária?” E a resposta foi “deixar de ser uma nômade somali para tornar-se modelo da Revlon” (DIRIE e MILLER, 2001, p. 185). Realmente, toda a trajetória dela diz acerca de uma revolução que estava em curso, mas o destino expresso por ela o que mostrava de revolucionário? O que é ser uma modelo Revlon? Quais mudanças isso traz para as mulheres negras e somalis? Quais mudanças provocavam para a família dela e seu povo? Essa resposta é muito complexa, cheias de nuances e temporária.

³⁶ Empresa estadunidense de cosméticos.

Certamente a vida dela se transforma em um poderoso meio de contestação, o percurso afirma isso, afinal, ela fora capaz de sair do deserto, vítima de distintas violências e construir a própria vida e destino, assumindo para si as respectivas responsabilidades e riscos, dando visibilidade e tornando-se porta-voz de milhões de mulheres no mundo na luta contra um hediondo ato sexista. Mas o destino expresso na propaganda, este, sim, é altamente controverso e repleto de limites. O fim da revolução é se tornar um produto que além de vender-se como um ideal, fazia os outros comprarem produtos que não necessitavam para obter imaginariamente a imagem vendida? Não podemos ignorar que o capitalismo é uma grande máquina que produz desigualdades e opressões para lucrar com elas. As respostas não são fáceis e nem simples.

No próprio livro ela afirma que a resposta fora bizarra e que a marca se aproveitava da exotividade promovida sobre a imagem dela. O que podemos entender como um reaproveitamento e atualização do sujeito racializado e sexualizado, embora, aparentemente buscasse desconstruir o papel de gênero.

Todavia, mesmo naquela época, da escrita do livro, considerando a resposta para a campanha fora bizarra, na produção da campanha, ela não se furtou a realiza-la, até porque havia o fato de se manter, se sustentar, sobreviver em meio a muitos perigos e pressões, dentre eles, a constante ameaça de perda do passaporte e deportação para um país em guerra civil. Qual trabalhadora(or) não faria o mesmo no lugar dela? Qual trabalhadora(or) não se submete à degradação e exploração na luta pela sobrevivência? O sistema de produção, distribuição e organização social é perverso.

Para concluir este capítulo, ela oferece um pensamento que muito contribui para as indagações aqui expressas:

As questões morais que cercam a publicidade e o trabalho de modelo são extremamente complicadas. Acredito que não existe nada no mundo mais importante que a natureza, a felicidade das pessoas, a família e os amigos. No entanto, ganho a vida dizendo: 'Compre isso porque é bonito'. Com um enorme sorriso, ajudo a vender coisas. Eu poderia ser cínica e dizer: 'Por que estou fazendo isso? Estou ajudando a destruir a natureza'. Acho, contudo, que todo mundo, qualquer que seja seu trabalho, pode dizer isso também. O bom do meu trabalho é que encontro pessoas bonitas em lugares bonitos e conheço diferentes culturas. Tudo isso me faz querer ajudar a preservar o mundo. Agora, não sou mais uma pobre menina da Somália, posso fazer alguma coisa (DIRIE e MILLER, 2001, p. 192).

Capítulo 4

Pensando (n)as relações

Podemos viver de um modo mais solidário, aprendendo mais com os que se foram, dando aos que virão a devida importância e, sobretudo, vivendo a vida de um modo compartilhado, recuperando as férteis possibilidades que diversos povos africanos deixaram como legado e continuam reinventando continuamente através dos mais diversos modos de existir, resistir e re-existir

(Renato Noguera)

Na continuidade de nosso percurso para analisarmos os modos de existência e re-existência frente aos desafios da contemporaneidade, dessa vez a parada neste capítulo é voltada para debatermos o conceito e noção de relacionamento em suas diversas potências e possibilidades. Partimos do entendimento que a modernidade incide de forma decisiva em nossa forma de convívio, fazendo parecer que é única, homogênea e universal, invisibilizando e desqualificando outros modos e seus benefícios para a coletividade envolvida. Para darmos conta desta empreitada contaremos com a contribuição da intelectual africana Sobonfu Somé, com o livro “Espírito da Intimidade: Ensinos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar”.

A autora apresenta livro a cosmologia do povo Dagara, um povo que vive na África Ocidental, mais exatamente entre os países subsaarianos Burkina Faso³⁷, Costa do Marfim, Gana e Togo. Divisão essa decorrente do colonialismo. No texto, diversas e generosas lições para a construção de relacionamentos saudáveis e vigorosos se fazem presentes. A obra trata de uma robusta antropologia reversa. Através dela torna-se possível uma profunda e radical crítica da modernidade e do capitalismo em seus desdobramentos para a construção de vínculos sociais em seus diversos âmbitos, especialmente no campo afetivo e sexual.

Para a escrita do livro, a negra intelectual Sobonfu Somé se baseou na tradição e ancestralidade de seu povo, que ela carrega em seu corpo e pensamentos, oferecendo fartos caminhos para pensarmos a intimidade e sexualidade dominante no ocidente. Cabe, assim, ressaltar que os dagaras possuem outro modo de vida, afirmando a vida de modo singular e que colocam questões para o modo de vida capitalístico hegemônico. Weller e Weller (2007) escrevem que no ocidente “estamos em nossa adolescência, em

³⁷ No texto Somé (2007) afirma que o significa “a terra dos ancestrais orgulhosos” (p. 15). Appiah (1997) acrescenta que o nome do país é derivado da junção de palavras de duas línguas locais.

relação à intimidade” (p. 09). Uma afirmação que parte da dominante concepção moderna de adolescência, entendida como um período de profunda experimentação e efemeridade dos eventos e decisões, uma época marcada pelo desconhecimento do que se quer e pela falta consistência dos desejos e decisões tomadas.

Antes de iniciar o debate acerca do texto, fica antecipadamente uma espécie de desculpas pelo possível desrespeito efetuado com a provável sistematização da obra, algo que foge integralmente à pretensão da autora. Assim, a chave para entender o pensamento dagara e o tradicional modo de se relacionar passa por dois vetores: espíritos e comunidade. Através desses vetores profundas diferenças emergem quanto ao modo moderno e capitalístico de relacionamentos. Devido à importância deles, serão os próximos itens a serem debatidos, apontando especificidades e os desdobramentos entre os modos de subjetivação dagara e a capitalística.

4.1. Espiritualidade: a força vital

A base de tudo, para os dagaras são os espíritos, que intervêm para unir pessoas. Eles envolvem e afetam a tudo e todos, conduzem os relacionamentos, guiam para a realização dos propósitos da vida e contribuem na manutenção da saúde mental. Com isso, o sujeito não está no comando, mas age em conformidade com a vontade do espírito. Espírito é considerado a força vital presente em todas as coisas, assim, “Espírito é a energia que nos ajuda a nos unir, que nos ajuda a ver além de nossos parâmetros limitados” (SOMÉ, 2007, p. 25). Nesse sentido, é interessante acrescentar uma contribuição de Wanderson Flor do Nascimento (2016, p. 235), quando este escreve que “Muitas das filosofias africanas percebem a realidade como um complexo articulado de energias em incessante movimento [...] O caráter vital dessa energia dinâmica não apenas confere vida a tudo o que há, como indica que esta energia é viva”. O autor considera que desse modo, esse entendimento energético fundamenta a realidade, sendo “condição e parte da realidade” (p. 235).

O entendimento de espírito espiritualidade é tão diferente entre os dagaras, que pode gerar grande resistência e dificuldade de aceitação em determinados grupos religiosos brasileiros. Uma vez coordenando um grupo adolescente de um bairro periférico da Grande Vitória, entre as atividades desenvolvidas houve a leitura de diferentes capítulos do livro, incluindo um que trata especialmente da espiritualidade.

Para tanto, foi realizada uma divisão randômica em pequenos grupos de 3 ou 4 pessoas, acontecendo de um ser formado exclusivamente por pessoas neopentecostais.

O resultado disso é que enquanto outros 2 grupos mais heterogêneos na religiosidade, que receberam o mesmo capítulo, leu e entendeu o texto, o dos neopentecostais desde o primeiro momento apontou grande dificuldade em acessar o entendimento do modo de vida e pensamento dagara, pois associou imediatamente com o espiritismo europeu. O referido grupo demonstrou bastante resistência em continuar a leitura, demandando toda uma polêmica interna e bate-papo com outros grupos, além do próprio coordenador, decidindo continuar a atividade mesmo com muitas dúvidas e incompreensão. Após a leitura, da qual se seguiu um bate-papo com todos os participantes da atividade, essa questão foi debatida na perspectiva de valorização da diversidade racial, epistemológica e religiosa, as pessoas que demonstraram resistência afirmaram espontaneamente que gostaram da leitura e das ideias contidas no texto, agradecendo pela realização da atividade.

Para os dagaras, o espírito contribui para a saúde de um relacionamento, não necessitando da intervenção do intelecto, que geralmente constitui obstáculos a serem superados. Desse modo, dois espíritos podem estabelecer conexão e esta ser vigorosa, repleta de amor e sinceridade, alcançando o crescimento conjunto. O espírito também favorece os cônjuges a honrarem a relação. E sem a participação dele:

Quando não levamos em conta o espírito, deixamos o ego tomar conta dos problemas de relacionamento ou simplesmente escondemos nossos problemas, para nos sentir bem. Como resultado, podemos achar que estamos controlando tanto a nós mesmos quanto os nossos relacionamentos, mas, na verdade, não estamos – como descobriremos quando as coisas começarem a desabar (SOMÉ, 2007, p. 30).

Para ser possível a manutenção da saúde na relação é preciso atuar no campo emocional, para que todo afeto despontecializador seja sanado, incluindo o desejo de domínio, pois “[...] Quando mais a pessoa tentar controlar a situação, mais dano fará a/o parceira/o. Ela/e começará a se sentir distante e o relacionamento tornar-se-á uma rua de mão única” (SOMÉ, 2007, p. 99).

Importante destacar que, conforme afirma Somé (2007), sem conexão com os espíritos tornam-se quase uns mortos-vivos. Espíritos são tão importantes, tão fundamentais no cotidiano dagara, que sem eles “fica difícil saber se vamos acordar vivos amanhã; fica difícil saber se temos vida” (SOMÉ, 2007, p. 27). Sem espíritos há confusão. Percebemos, desse modo, que o povo dagara, é profundamente pautado pela

espiritualidade. Essa que fornece o fundamento para o modo de vida produzido, sendo crucial em diversos momentos, como os da intimidade, a qual Somé (2007) define:

[...] uma bela canção do espírito, que convida duas pessoas a compartilharem seu espírito. É uma canção que ninguém pode resistir. Acordados ou dormindo, em comunidade ou sozinhos, ouvimos a canção. Não conseguimos ignorá-la (SOMÉ, 2007, p. 25).

Podemos considerar que, nessa perspectiva, espírito é a força que desprende a mulher e o homem da forma-indivíduo ao conectar com outros seres e formas de vida. Destacando toda a força cósmica do coletivo, no qual tudo está em incessante interação e comunicação, compondo-se e se transformando ininterruptamente. Esse processo lança a mulher e o homem na mais pura contingência e seus contínuos devires. Logo, não é possível tratar de uma relação individualizada com os espíritos, não faria sentido, pois se trata de algo radicalmente comunitário. A comunidade é pressuposto da existência. O que não supõe homogeneidade, conforme veremos na parte que trata de conflitos.

Os espíritos também contribuem para o fortalecimento dos relacionamentos, podendo recorrer a eles em momentos de dificuldades. Para isso se faz necessário haver conexão com eles e diversas atividades contribuem para essa finalidade: orações, caminhadas na natureza, retirar-se da correria das grandes cidades (SOMÉ, 2007). A racionalidade moderna capitalística contribui intensamente para o afastamento e rechaço da espiritualidade.

É plenamente possível retomar a conexão espiritual, sendo necessária a remoção de alguns obstáculos como os do intelecto e os da vida moderna. Somé (2007) oferece dicas adicionais para tal propósito: “ouça mais os ancestrais, o espírito, as árvores, os animais. Concentre-se no ritual. Ouça todas essas forças que vêm e falam conosco e que, normalmente, ignoramos” (SOMÉ, 2007, p. 145).

Os dagaras sustentam o pensamento de que quando se alimenta a relação de forma equilibrada e espiritualizada, a energia curadora é potencializada, resultando em mais benefícios para a comunidade e para o casal, que conseguirá realizar seu propósito de vida (SOMÉ, 2007). O cuidado também é derivado do espírito, uma dádiva, não se há a garantia do cuidado, por isso, há de ser sustentado e aquecido.

O espírito realiza conexões com todas as coisas, sejam elas visíveis ou invisíveis, conectando-nos à ancestralidade, que ajudam na condução pelos caminhos da vida. Os espíritos ancestrais por não possuírem um corpo físico podem enxergar holisticamente o

tempo: presente, passado e futuro. Existem diferentes tipos de espíritos e cada um pode ajudar com a sua característica específica (SOMÉ, 2007).

Espíritos ancestrais podem assumir distintas formas e não necessariamente se trata de algum ancestral direto da pessoa e se for pode ser complicado o reconhecimento dele. Para o povo dagara, o luto³⁸ é uma tentativa de realizar conexão com a ancestralidade. Importante destacar que somos a concretização física dos espíritos, assim, “somos os olhos dos ancestrais neste mundo” (SOMÉ, 2007, p. 67), logo, podemos compreender que mantém íntima relação e conexão com aqueles e aquelas que já se foram, não havendo ruptura com eles, que permanecem vivos na memória.

Existe a crença de que as crianças derivam da influência do espírito, assim: “[...] o povo de nossa aldeia diz que as crianças não pertencem completamente aos pais que lhes dão a luz; diz que elas usaram o corpo de seus pais para chegar, mas pertencem à comunidade e ao espírito” (SOMÉ, 2007, p. 68). Essa crença produz profundas diferenças no cuidado dedicado às crianças dagaras. Somé (2007) compartilha o próprio depoimento que evidencia que a relação das crianças com os pais era bem curiosa para os nossos padrões normalizados, pois:

[...] podia escolher um pai diferente todos os dias, dependendo do meu humor. Assim, se eu quisesse que um dos meus tios fosse meu pai naquele dia, concentrava toda a minha atenção naquela pessoa e ignorava as outras. E ninguém tomava isso como uma ofensa pessoal; antes, consideravam isso como oportunidade para eu decidir o que queria (SOMÉ, 2007, p. 24).

Essa prática permitia a aldeia conhecer a criança e seu espírito (SOMÉ, 2007), pois mediante as sucessivas escolhas de pais seria possível o entendimento do modo de se comportar da criança e a forma como gostaria de ser tratada em distintas situações do cotidiano.

4.2. A importância da comunidade para o relacionamento: individualismo, um modo de se viver em comunidade

A correria do cotidiano capitalístico e a selvageria pela sobrevivência produzem como um de seus efeitos o individualismo. Favorecendo a não voltarmos a nossa atenção, preocupação e cuidados com quem está ao nosso redor. No máximo, consideramos estes como fontes de ameaças que devam a todo custo ser controladas

³⁸ O luto será debatido mais à frente no presente capítulo.

enquanto nos isolamos, a ponto de não sabermos o nome, história e potencialidades para o território e seus moradores.

A ideia de comunidade passa despercebida para a subjetividade capitalística. Por outro lado, o povo dagara possui a percepção de comunidade como uma base para a vida. Compreensão acessível pela própria definição do termo, que é:

[...] o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras. O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros (SOMÉ, 2007, p. 35).

A comunidade é o espaço do compartilhamento de experiências, conhecimentos, habilidades, fortalecimento mútuo de ordem material, psíquico e subjetivo. O objetivo da comunidade é acolher a pessoa e proporcionar os meios necessários para que a ela exerça e mostre as respectivas habilidades, contribuindo para a comunidade ao mesmo tempo em que esta beneficia a pessoa em retribuição. É um processo em que há benefícios mútuos e compartilhados.

Algo que precisamos ressaltar nesta parte é que é impossível se viver sem comunidade, que a grupalidade é pressuposto, não sendo algo que emerge da interação de agentes. Ou seja, goste-se ou não, perceba-se ou não, vivemos em comunidade e não há uma ação a partir do qual possamos afirmar que vivamos ou não em comunidade. Uma vez que sem comunidade não há vida. Assim, o que podemos afirmar é em que dimensão e proporção é compartilhado os recursos da ou para a comunidade, não se tratando de algo unidirecional. Entendemos, portanto, que individualismo não é um modo oposto ao da comunidade, mas uma forma de se viver a comunidade em que o centro das ações não é esta, mas o indivíduo, produzindo como efeito o consumismo.

Em outras palavras, a falta de espaço para o compartilhamento de recursos da ou para a comunidade conduz ao consumismo, uma acumulação voltada exclusivamente para si em detrimento da comunidade, pois, conforme nos mostra Somé (2007) não há alguém para conversar, não se há pontos de referência, pertencimento e nem pessoas para valorizar as capacidades e dons exercidos.

Logo, a busca pela valorização social é direcionada para compra e ostentação material, que passam a ser índices das habilidades e do sucesso pessoal, não importando a qual custo para o sujeito e para a sociedade. Tudo se torna legítimo e válido. Muitas

vezes para impressionar desconhecidos, quem não se importa e a quem não se gosta. Algo que pode afastar ainda mais as pessoas ou levá-las a se interessar somente pelos bons momentos de esbanjamento material.

Nesse ponto se torna necessário destacar que existe uma crucial diferença entre consumismo e consumo. Este é necessário para a existência, sem ele a vida seria completamente impossível, uma vez que se trata da utilização de recursos básicos para a manutenção de si, por exemplo, a alimentação e o vestuário. Consumismo, por sua vez, é a acumulação individualizada, um consumo que prescinde da necessidade. Podemos considerar que faz parte da lógica de separação da forma-indivíduo da comunidade. Mais, consumismo leva à concentração de riquezas e seus nefastos efeitos.

O declínio da experiência comunitária é algo bastante notório, para além de poder gerar como efeito o consumismo, esse vácuo produzido “deixa muitas pessoas com maravilhosas contribuições a fazer sem ter onde desaguar seus dons, sem saber onde pô-los” (SOMÉ, 2007, p. 35). Portanto, trata-se de uma perda que afeta a todos, a comunidade que deixa de ser beneficiada e a pessoa que perde um espaço para exercer e mostrar as respectivas capacidades e ser valorizada por isso. Uma situação que traz perdas materiais, físicas e psicológicas para todos os envolvidos.

Uma radical inversão dos lugares no conceito de relacionamento, que não diz de um vínculo restrito a duas pessoas, mas de um coletivo que diz respeito a todos e com potencial de trazer benefícios ou malefícios também a todos. Portanto, desta perspectiva, afirma-se o relacionamento como pertencente à comunidade e, como tal, esta é um agente integrante, atuando para conceder força e proporcionar saúde emocional para o casal através de experiência, compartilhamento de tarefas e acompanhamento do casal (SOMÉ, 2007). A comunidade contribui decisivamente para sustentar e fortalecer o casal.

Quando o relacionamento fica restrito ao casal, pode-se considerar que ocorre uma privatização do relacionamento. Esta prática oferece desafios a mais para o casal, que se torna responsável pelo sucesso ou fracasso do vínculo, com menos alternativas a que recorrer em casos de problemas e tensionamentos na relação. As responsabilidades que poderiam ser compartilhadas ficam restritas a duas pessoas, havendo o anseio para que a outra pessoa seja a resposta para os problemas emergidos da relação atual ou mesmo das anteriores, não sendo possível suprir completamente tal situação. Em outras palavras, “[...] O relacionamento acaba se tornando a comunidade da pessoa [...] Aquilo

que pensaram ser seu grupo de apoio, sua parceira, não consegue satisfazer sua necessidade” (SOMÉ, 2007, p. 35).

A coletividade e o senso de comunidade é algo muito presente entre os dagaras, noções essas que afetam até as práticas e os cuidados da saúde, assim:

Na África diz-se que quando uma pessoa adoce, todo mundo está doente. A aldeia ou a tribo é vista com uma enorme árvore, com milhares de galhos. Quando uma parte dessa entidade viva adoce, é preciso reexaminar a árvore inteira. É por isso que, quando alguém está doente, todo mundo se preocupa; faz lembrar que existe um risco que afeta a todos. Quando as pessoas ficam sabendo que algo de ruim aconteceu a alguém, elas não dizem: ‘ainda bem que não foi comigo’. Em vez disso, dão apoio à pessoa, para que possa voltar à paz (SOMÉ, 2007, p. 116).

Percebemos, desse modo, a experiência comunitária é um vetor que pode contribuir de maneira decisiva para a aquisição e manutenção da saúde na vida do relacionamento de um casal. Encontramos esse efeito devido à tendência que há na vida de um casal (independentemente da qualidade sensível e intelectual) de elementos que contribuem para a alegria ou sofrimento passarem despercebidas na ausência de acesso abrangente aos recursos da comunidade, por exemplo, as qualidades da/o parceira/o. É preciso ter em mente que quanto mais olhares para uma questão, mais esta se enriquece, tendendo a tornar-se cada vez mais acessível a solução. Compartilhamento de recursos comunitários é fundamental para o bem-estar do casal.

Infelizmente nas grandes cidades comumente não temos acesso ao compartilhamento dos diversos recursos comunitários, embora haja experiências minoritárias. Todavia, é possível reverter esse processo, pelo menos em partes, sendo necessários pequenos passos:

[...] permitindo que os amigos participem de nossa vida. Quinze minutos de comunicação com os outros podem ajudar de forma profunda [...] Amigos e família proveem um recipiente, um lugar seguro no qual a pessoa possa buscar apoio (SOMÉ, 2007, p. 38).

Para os dagaras, a base de uma comunidade é: espírito, generosidade, ancestrais, confiança, responsabilidade, anciãos e ritual. Não se demanda muitas pessoas (SOMÉ, 2007). Tomando pequenas medidas se faz possível criar um grupo de apoio mútuo que consiga se desenvolver com autonomia e saúde. Ações que se tomam no dia-a-dia, como conversar com os vizinhos, não recusando ajuda que estão ao alcance, assim:

[...] se você tem um bebê, não vai se desfazer dele porque é pequeno. Continua cuidando dele, sabendo que, um dia, vai crescer. Esse é o tipo de coisa que podemos fazer – nutrir muitos pequenos relacionamentos para que, um dia, a comunidade possa se beneficiar (SOMÉ, 2007, p. 45).

A ideia de comunidade aqui em questão não envolve a aceitação automática e acrítica de um modo de vida. Envolve, sim, a inserção de outras pessoas em nossas práticas de cuidado e a perspectiva delas em nossas ações, afinal:

Trazer o espírito de outras pessoas para sua vida é bom; dá-lhe muitos outros olhos para ver e ajuda a superar limitações. Algumas vezes, você pode estar espiritualmente cego em relação a alguma coisa, e um amigo pode estar consciente dessa coisa. Se você não se estender aos amigos e familiares, sua realidade poderá ficar bastante limitada. Com a colaboração das pessoas, ela se expande (SOMÉ, 2007, p. 39).

Para contornar os possíveis problemas, essa participação coletiva não se estende a todos em todos os momentos, uma vez que, para os dagaras, é importante a pessoa não estar com alguma questão não resolvida, não prejudicando assim outras vidas (SOMÉ, 2007).

O compartilhamento de recursos comunitários amplia nossas potencialidades e ampliam nossas forças. Isso se reverbera até para o cuidado das crianças, que no caso dos dagaras, também é uma responsabilidade coletiva. Assim, “ao educar crianças, precisamos, definitivamente, do apoio de outras pessoas. É como dizemos: ‘é preciso toda uma aldeia para manter os pais sãos’” (SOMÉ, 2007, p. 44).

Um dos fatores que nos impedem de resolver os problemas no relacionamento ou que dificulta a solução é o fato de adiarmos uma ação e nos fecharmos para outras pessoas. Para isso é preciso haver um espaço seguro para compartilhamento da fala e da escuta. Precisamos nos dar conta de que “[...] Sempre haverá problemas nos relacionamentos” (SOMÉ, 2007, p. 41) e devemos enfrentá-los com determinação e confiança em si e nos outros.

Para aquelas e aqueles que pensam que a modalidade de comunidade existente entre os dagaras é em nossa atualidade a mesma que ocorre nas igrejas cristãs, Somé (2007) tece uma crítica muito interessante e engraçada demarcando a distinção da comunidade baseada no espírito a comunidade de igrejas cristãs. A Bíblia tem uma passagem a esse respeito, quando trata de ação da igreja primitiva. A diferença entre as concepções é a seguinte: “[...] as pessoas não vão à igreja para reafirmar que o espírito está dentro delas e que todos são diretamente conectados ao espírito. Você não encontra uma igreja em que todos dão a eucaristia uns aos outros” (SOMÉ, 2007, p. 42).

A radicalidade do pensamento e modo de vida dagara é tamanha que há dificuldades na compreensão da forma ocidental de residência, pois, também, a residência deles é coletiva (SOMÉ, 2007).

A importância do relacionamento da comunidade para os dagaras não se dá por “bondade” ou meiguice, pois:

[...] quando um casal está em apuros, toda a aldeia está em apuros [...] As pessoas não vêm necessariamente ajudar o casal. Estão vindo ajudar a si mesmas. Se um casal está com problemas, é provável que as pessoas à sua volta sejam afetadas e, conseqüentemente, não recebam aquilo que precisam (SOMÉ, 2007, p. 47).

4.3. Pensando ações por meio de rituais

Entre o povo dagara algo muito interessante para se manter a harmonia em tudo o que se faça é o que eles denominam de ritual, que nas palavras de Somé (2007) é definido como:

[...] uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta (SOMÉ, 2007, p. 53).

O ritual é importante, pois não se trata de um fazer por fazer, não se tratando de uma ação qualquer que possa ser realizada de qualquer maneira, demandando toda elaboração e cuidado na execução. Assim, “Todo ritual deve ter um propósito específico, uma intenção claramente definida. Deve haver algo para ser resolvido” (SOMÉ, 2007, p. 54).

Dentre os procedimentos demandados para iniciar um ritual é preciso ter em mente um propósito ou mais, necessidades e local apropriado. Cada detalhe é importante, assim, “Em qualquer ritual, começa-se preparando o espaço sagrado e montando um altar” (SOMÉ, 2007, p. 57). O altar é o local para onde possivelmente a atenção será voltada uma parte significativa do tempo.

No ritual há todo espaço para as singularidades e mesmo que se trate da mesma questão não deve ser tratado da mesma forma. Algo que se torna um verdadeiro problema para as modernas subjetividades dominantes, pois:

No Ocidente, as pessoas tendem a padronizar tudo. Assim, se você descreve um ritual, as pessoas acham que ele se aplica a todas as situações. A despeito de cada caso ser diferente, todos seguirão a mesma fórmula. No ritual, essa padronização não funciona. O ritual tem de ser específico para as pessoas envolvidas. Se você tenta padronizar as coisas, na verdade acaba afastando o espírito das pessoas e trazendo insinceridade (SOMÉ, 2007, p. 56).

O sistema capitalístico avesso a prejuízos e buscando incansavelmente o lucro, rejeita o fracasso e almeja o sucesso, o que nos conduz para a repetição de fórmulas e modelos de sucesso. Todavia, para a compreensão dagara:

Gostaríamos de ganhar um livro secreto de receitas de rituais. Desse modo, se tivéssemos uma dor de dente, poderíamos ler a página 129, parágrafo 2, e tudo ficaria resolvido. Mas, na verdade, nós somos a página 129, parágrafo 2! O que estou dizendo é que você deve acreditar em si mesmo, acreditar em sua habilidade de ouvir (SOMÉ, 2007, p. 57)

Nos rituais do povo dagara há a preocupação em incluir as crianças e incentivá-las a usar a criatividade com o objetivo de proporcionar o desenvolvimento delas, porque “[...] Quando estão presentes, o que quer que se faça de errado torna-se certo” (SOMÉ, 2007, p. 61). O ritual demanda estudo, planejamento, preparação e participação de todas as pessoas interessadas. Assim:

As pessoas envolvidas em um ritual são as únicas que podem determinar exatamente quais elementos exatamente são necessários. O melhor é estudar a situação cuidadosamente, depois determinar quais os elementos necessários. A diversão começa quando cada um colabora com um ingrediente (SOMÉ, 2007, p. 58).

O ritual é processual, “de fato, o ritual começou antes, no momento em que as pessoas se reuniram para resolver as coisas e começaram, com a orientação do espírito, a preparar o espaço do ritual” (SOMÉ, 2007, p. 61).

Mesmo com o declínio da experiência de comunidade na vida moderna, ainda é possível percebê-la, por exemplo, em terreiros, em escolas de samba, em periferias etc. Somé (2007) propõe o fomento de círculos de amizades íntimas e de confiança para a realização de rituais.

O intelecto passou a se constituir uma barreira para as emoções, pois “[...] a mente não sabe como sentir; sua lógica não pode satisfazer o desejo do coração” (SOMÉ, 2007, p. 66). É preciso a realização de rituais para debelar crises no relacionamento. No ritual dagara, há a preocupação de constituir um espaço de acolhimento para as emoções de seus participantes, uma vez que:

As pessoas tendem a se distanciar de suas emoções. Assim, desconectam-se do que está acontecendo e tornam-se superficiais. No ritual, se a pessoa sentir vontade de chorar, não há problemas. Se a pessoa sentir raiva, é importante que possa extravasá-la. Com efeito, a raiva carrega uma energia de cura. Ela só se torna destrutiva quando deixamos que domine nosso ser e o mantenha prisioneiro (SOMÉ, 2007, p. 61).

Por mais que se planeje o ritual, ele pode sair de forma inesperada. É preciso reconhecer a própria ignorância e “não há nada errado em não saber” (SOMÉ, 2007, p.

66). Para adentrar o ritual ao modo dagara é mais fácil do que podemos supor de primeira vista, assim, “[...] Toda vez que, do seu coração, você invoca ou fala com um ser do outro mundo, você está em ritual; está fazendo algo que inclui outros que não são de carne e osso como você” (SOMÉ, 2007, p. 67).

O ritual é utilizado para a aquisição e manutenção de saúde da relação. Nesse sentido, para os dagaras, o início de um relacionamento é crucial, podendo incidir decisivamente em sua continuidade ou não. O cotidiano de um casal é uma relação de forças e constantemente alguém está pressionando ou cedendo para a outra pessoa, um interminável jogo que pode envolver distintas estratégias que oscilam entre um campo e outro. No meio disso está o agrado ou desagrado com o companheiro ou companheira. Com o tempo essas situações geram desgastes que podem se intensificar a ponto de tornar adoecedora ou inviável a relação.

É preciso repensar a relação de tempos em tempos. A franqueza e a abertura necessitam ser buscadas e incentivadas para o casal continuar em seu caminho de conhecimento e produção de uma relação saudável. Conforme Somé (2007) assevera “[...] Ser muito ‘legal’ nem sempre é a melhor coisa” (p. 111).

Essa afirmação é fundamental, pois devido à delicadeza e distinção, alguém do casal pode evitar o confronto e ocasionar que as situações de insatisfação na relação se acumulem, gerando ainda mais desgastes. Esta situação pode levar à passividade. Os dagaras para lidarem com essa situação utilizam o ritual, na qual a gentileza é deixada de lado e se permite a total franqueza com a outra pessoa. Esse ritual é considerado com uma renovação do relacionamento e pode ser praticado com a frequência de 5 dias, embora haja diferentes rituais com distintas periodicidade, por exemplo, o de sintonia, que é realizado anualmente (SOMÉ, 2007).

A concepção de conflito também muda nesse contexto dagara. Conflito é entendido como uma mensagem do espírito que uniu o casal, nesse caso, o espírito “[...] está apontando para uma profunda instabilidade ou um desvio do caminho desenhado por ele para o relacionamento” (SOMÉ, 2007, p. 65). O conflito estando ligado ao espírito ganha uma dimensão coletiva, sendo maior que o casal.

O ritual não deve ser visto como uma oportunidade para o casal brigar, não, mas uma chance de expressar verbal e corporalmente as insatisfações advindas do relacionamento. Os dagaras se expressam bastante corporalmente. No ritual dagara, o

casal vira-se de costas um para o outro e vão falando o que tem incomodado, vão falando sem prestarem atenção no que a outra pessoa fala (SOMÉ, 2007).

Para ficar mais acessível a finalidade desse evento, os dagaras realizam essa ação por acreditarem no poder curativo das palavras, logo, em situação de problema ele precisa ser enunciado. Nas palavras de Somé (2007): “[...] O simples fato de expressar as coisas tem esse poder; ajuda as pessoas a se desapegarem delas” (p. 115). O objetivo do ritual, portanto, é criar um espaço de abertura e franqueza no qual as mágoas e feridas possam comparecer e serem curadas.

Podemos entender o ritual como um momento de limpeza ou de “zerar as coisas” entre o casal, uma vez que em caso contrário haveria a possibilidade de um transferir para o outro as frustrações sentidas degradando ainda mais a relação. O ritual impede que os problemas cresçam e se acumulem, sufocando o relacionamento. Esse ritual é extremamente importante, pois:

[...] Quando não damos ouvidos às pequenas coisas que acontecem à nossa volta, acabamos tendo terremotos enormes. Então, esse tipo de renovação e limpeza de um relacionamento é muito importante para a vida íntima, especialmente para casais recém-casados (SOMÉ, 2007, p. 115).

4.4. Condições de vida dagara

A vida dagara ocorre publicamente, desenvolvendo-se ao ar livre, abrangendo o banhar-se, a troca de roupas e a utilização dos banheiros. Os dagaras vivem em aldeias, sendo que a maior é a de Dano, onde as ruas não têm nome, localizando-se em região de savana. A estrada que conduz à Ouagadougou, capital de Burkina Faso, não possui pavimento, sendo esburacadas e repletas de pessoas e animais atravessando o caminho (SOMÉ, 2007).

O percurso até a capital burquinabê que poderia ser feita em 3h30 pode durar até 24h, se não acontecerem problemas mecânicos, tudo porque o ônibus por costume para de 15 em 15km's para os passageiros descerem ou simplesmente o condutor conversar. Os passageiros não possuem pressa para terminar o trajeto. Afinal, na aldeia o ritmo não é o alucinante das grandes cidades, pelo contrário, “na vida tribal, a pessoa é forçada a diminuir de ritmo, a vivenciar o momento e comungar com a terra e a natureza. Paciência é essencial. Ninguém na aldeia parece compreender o sentido da pressa” (SOMÉ, 2007, p. 21).

As grandes famílias habitam no mesmo lugar, havendo somente a separação entre homens e mulheres no momento de dormir, dormindo em diferentes cantos da casa. As crianças possuem liberdade até a puberdade para optar onde dormir (SOMÉ, 2007). Uma das diferenças que Somé (2007) aponta do modo de vida dagara em relação ao ocidente, apesar de não ser incomum principalmente em países subdesenvolvidos como o Brasil, é a ausência de água corrente e eletricidade nas casas, considerando isso meras amenidades, afirmando-se mais próxima da terra e da natureza vendo isso como um presente do território, desse modo, “Na aldeia, a vida é diretamente inspirada pela terra, pelas árvores, montanhas e rios. Assim, o relacionamento entre homem e a natureza é traduzido na construção da comunidade e das relações entre as pessoas” (SOMÉ, 2007, p. 16).

O governo busca estimular a prática da exportação no povo, todavia, a população é habituada a uma economia de subsistência e o conceito de exportação soa estranho aos ouvidos e entendimento. O principal meio de negociação é a troca, embora também exista dinheiro e a circulação deste (SOMÉ, 2007). A intelectual afirma que mudanças vêm ocorrendo em seu país, devido ao Estado tentar tomar a terra do povo, um elemento antigamente visto como coletivo, embora o povo não se considerasse dono por vê-la como um espírito, um ser vivo, sendo uma espécie de concessão do espírito para o povo, devendo ser gerida com responsabilidade. O governo estava regulamentando a terra e cobrando impostos sobre ela, o que entendemos como uma forma que possuía a finalidade de forçar a individualização do espaço, responsabilizando cada um por uma parte e tendo que torná-la lucrativa. Implantando o capitalismo aos povos africanos, no caso, o povo dagara.

A leitura de Carlos Serrano e Kabengele Munanga (1995) contribui com esse posicionamento. Essa prática teve início no período colonial, mediante a tática de substituição da posse comunitária da terra para uma posse individualizada. Penna Filho (2009) destaca que a cobrança de impostos foi uma forma de introduzir as práticas capitalistas ante os modos de vidas tradicionais dos africanos.

Importa destacar que os dagaras veem até o dinheiro de forma espiritualizada, pois entre eles inicialmente “o dinheiro se destinava para uso espiritual. Era levado a altares e posto lá, como oferenda. Não era usado como fonte de poder. Quando começamos a desconectar o dinheiro de seu significado original nós o desconectamos do espírito” (SOMÉ, 2007, p. 132).

Assim, o dinheiro em si não é nenhum problema, o problema é a forma como é utilizado, o que podemos entender como a privatização do dinheiro, algo que para os dagaras possui base na falta do espírito. Deste modo:

Na ausência de espírito, o dinheiro fica associado a ‘meu’ e ao ‘seu’. Se é meu, não é seu; não pertence à comunidade e não tem nada a ver com o espírito.

As pessoas fazem do dinheiro uma coisa pessoal. Tudo se torna poder negativo, e nada de espírito. Isso dá ao dinheiro muito mais energia do que tem na realidade; torna-se apenas um obstáculo que divide as pessoas (SOMÉ, 2007, p. 129).

A colonização também afetou de outros modos a vida dos dagaras, incidindo na produção de outras subjetividades, assim: “os jovens que saem para cursar escolas nas cidades ficam completamente transformados; eles veem as coisas de forma totalmente diferente” (SOMÉ, 2007, p. 20). Mais, experimentam o êxodo rural dos jovens, a exposição deles à comunicação de massa e a importação de ideias estranhas ao modo tradicional concernente às relações afetivas e a privacidade. A colonização agiu como um poderoso elemento para afastar os africanos da relação com os espíritos. A estadia na escola teve como efeito esse afastamento, uma vez que desse período engendrou a vergonha da família e do modo de vida tradicional, produzindo um afastamento das aldeias, só retornando em situações de problemas pessoais (SOMÉ, 2007).

A relação com o meio ambiente não é uma relação isolada e apartada das demais, sendo uma das principais preocupações, a partir da qual a relação entre as pessoas se dá. Importa destacar a afirmação de Somé (2007) de as pessoas não serem contadas na África. Consideramos que isso se dá devido o centro das atenções ser a comunidade como um todo e não os indivíduos.

Os dagaras vivem em um território bastante seco, sendo que a estação de estiagem dura aproximadamente 8 meses. Para obter água durante o período de chuvas recorrem a córregos e lagos. Durante o período de estiagem precisam cavar poços. Estes se tornam verdadeiros pontos de encontro nas épocas de secas, havendo um sistema de prioridade no recolhimento da água: primeiro as famílias com crianças, depois as grávidas, em seguida e depois dessa sequência libera para as demais (SOMÉ, 2007). Praticam a caça, que são precedidas de rituais e inseridas em iniciações (SOMÉ, 2007). Parece-me com o caso descrito por Hampaté Bâ (1982).

Para ser possível se manter a relação saudável na perspectiva dagara, é necessário ver o corpo como espíritos em forma de carne, o corpo passa a ser entendido como a

casa do espírito e, conseqüentemente, o corpo é visto como algo sagrado. A partir desse ponto, o sexo não é somente a forma do corpo de obter prazer, mas um ato sagrado.

Dessa posição, a natureza passa a ser muito mais que um recurso, pois o divino se faz presente nela, na verdade, encontra-se em tudo e esta visão afeta a saúde da relação, uma vez que:

Quando entendemos que a terra na qual caminhamos não é apenas sujeita, que as árvores e os animais não são apenas fontes para nosso consumo, então podemos começar a nos aceitar como espíritos, vibrando em uníssono com todos os outros espíritos à nossa volta. Nossa conexão com todos esses espíritos viventes ajuda a determinar o tipo de vida íntima que teremos (SOMÉ, 2007, p. 95).

Desse modo, é possível compreender que mudando a nossa visão sobre o ambiente ao redor, deixando a visão que nos aparta da natureza, que esta possa ser explorada desmesurada e ilimitadamente, mas voltando a nos ver conectados com ela, pode nos trazer diversos benefícios, dentre eles saúde nas relações, segurança e conforto social.

A organização administrativa dos dagaras ocorre através do conselho dos mais velhos, que supervisionam a aldeia e tomam as decisões necessárias. Os integrantes não possuem a pretensão de riqueza e comando em proveito próprio, uma vez que o comando “é visto como algo muito perigoso, se não for usado devidamente. Portanto, todo mundo toma muito cuidado com o uso de qualquer tipo de poder sobre os outros” (SOMÉ, 2007, p. 20). O conselho não atrai a cobiça dos aldeões por envolver muito trabalho e este ser voltado para a comunidade, pois “qualquer um pode chegar, a qualquer hora, e pedir sua ajuda. O ancião pode estar dormindo e alguém bater à sua porta e, então, terá de trabalhar. Não tem escolha” (SOMÉ, 2007, p. 22).

O conselho é composto por 10 idosos que passaram por iniciação própria para exercerem a função, sendo igualmente dividido entre homens e mulheres, seguindo por pares de acordo com a força de elementos que compõem o pluriverso, a saber: água, fogo, mineral, natureza e terra (SOMÉ, 2007). A luta feminista para instituir a paridade de gênero nos espaços de deliberação política é uma realidade para os dagaras.

O elemento água possui o sentido de “paz, concentração, sabedoria e conciliação” (SOMÉ, 2007, p. 23). O fogo associa-se com a sustentação da conexão com a ancestralidade e o ser, com a visão e os sonhos. Mineral convoca-nos à memória dos objetivos colocados e compartilhados, além de facilitar a comunicação, fornecendo meios que propiciem bons resultados. Natureza relaciona-se com sorrisos e magia, “nos

ajuda a ser o nosso ser, a passar por importantes mudanças e situações que ameaçam a vida” (SOMÉ, 2007, p. 23). Enquanto a terra possui o sentido de identidade, estabilidade e a capacidade de fortalecimento mútuo.

Essa segmentação é importante, pois em caso de falecimento de algum ancião, é necessário todo um trabalho de convencimento para encontrar outra pessoa para substituir, devendo ser da mesma categoria que a falecida. Desse modo, se a pessoa morta era um homem do elemento terra, outra da mesma categoria precisará ser encontrada (SOMÉ, 2007). Portanto, a paridade de gênero é praticada de modo radical, contribuindo na pluralidade de perspectivas na administração.

Instituição como a polícia não se faz necessária e em questões referentes à justiça são atribuições dos espíritos e dos idosos. Os idosos são responsáveis pelas realizações dos rituais (SOMÉ, 2007). Podemos constatar que os idosos são valorizados, sendo necessários para o funcionamento da organização dos dagaras.

4.5. A atração sexual e a saúde no relacionamento afetivo

O povo dagara cresce com olhar de amizade e fraternidade para o sexo oposto, olhar fundamentado no espírito. São ensinados que se o olhar for conduzido pela atração sexual deixarão de ver as pessoas pela lente da amizade, não as enxergando por outras perspectivas (SOMÉ, 2007). Algo diferente na modernidade na qual desenvolvemos o interesse pelas pessoas baseados no apetite sexual. Eles consideram que o relacionamento esteja em perigo sem a comunidade e o ritual. Somé (2007, p. 64) afirma que há distinções entre o modo de relações afetivas ocidentais e a do povo dagara. Para realizar as respectivas demarcações utiliza-se da imagem de uma colina:

[...] na cultura dos Estados Unidos, a maior parte dos relacionamentos começa do alto da colina. O alto da colina tem essa sensação gostosa de estar apaixonado. É claro, existe toda aquela dificuldade da paquera: é tão frustrante, você tem de encontrar a pessoa, depois fica com medo de não funcionar, de que algo vai dar errado. Eventualmente, porém, tudo funciona e parece o paraíso. Esse é o relacionamento do alto da colina.

No entanto, um relacionamento precisa crescer e estar sempre em movimento. Se já estiver no topo, para onde irá? É muito difícil descobrir uma forma de continuar dando voltas no alto da colina. Assim, frequentemente a coisa vai para baixo.

No contexto da aldeia, no qual a comunidade dá apoio ao relacionamento entre duas pessoas, esse relacionamento começa em baixo da colina. Gradualmente, é empurrado, pela comunidade e pelo espírito, com o apoio do ritual, para cima. Assim, quando duas pessoas chegam ao topo levam toda a comunidade junto.

Portanto, as formas de começar um relacionamento são: no alto ou embaixo da colina. Começar no alto da colina diz do modo privativo de relacionamento, do qual se projetam expectativas, sonhos e frustrações em cima de outra pessoa, esperando que esta – até então uma mera desconhecida – seja a resposta e soluções para todos os insucessos de relações e experiências anteriores, algo muito comum no ocidente. Esse modo para atingir o clímax é rápido, todavia, sem maiores fundamentos e a qualquer vento o relacionamento frequentemente sucumbe. Começar em baixo da colina, nesse caso, diz acerca de um relacionamento coletivo, com compartilhamento de recursos comunitários, no qual o grupo se beneficia e em proveito próprio contribui para o sucesso.

Somé (2007) aponta que o amor romântico é oposto à relação baseada no espírito e na comunidade, uma vez que se trata do exercício do individualismo e inicia-se no ápice da relação.

Começar a relação afetiva-sexual de baixo da colina permite o casal ir se conhecendo, compreendendo as potências e limites de cada um e desse conhecimento ir emergindo o prazer de um estar com o outro e produzir benefícios para toda a comunidade. O perigo de se começar de forma romântica está em encobrir as dificuldades existentes na relação, podendo levar um parceiro a não conhecer o outro mesmo após anos de relação, ou como Somé (2007) afirma: “[...] Conheço pessoas que passam a vida inteira com um estranho” (p. 107).

A conexão que as pessoas esperam e buscam no romance, os dagaras o fazem mediante a espiritualidade. Somé (2007) afirma que “[...] O poder do amor romântico no Ocidente realmente é um sintoma de uma separação do mundo espiritual” (p. 108).

O perigo do romance está na possibilidade do parceiro buscar inicialmente agradar a outra pessoa nos momentos iniciais e ir cumulativamente mudando a feição da situação, a ponto de desfigurar totalmente o início arrebatador. A ponto de uma pessoa se tornar desconhecida para a outra. Somé (2007) adverte:

As pessoas no Ocidente sempre devem se lembrar que a energia que vibram envia uma mensagem que somente certas pessoas vão responder. Devem deixar clara a sua intenção quando buscam alguém, e devem manter sua clareza quando um relacionamento íntimo é estabelecido. Devem sempre fazer uma autoanálise para ter certeza de que estão alinhadas com seus verdadeiros seres (p. 110-111).

A base da relação afetiva moderna é a atração sexual, ela em muito define o nosso desejo, o apreço por uma pessoa e a validade de uma investida. Associamos o interesse

sexual no parceiro ou parceira como um sinal de vitalidade do relacionamento. Todavia, a atração e mesmo a prática sexual por si só não são suficientes para segurar e manter uma relação saudável, e quando o casal assim o faz:

[...] carregam dentro de si um gigantesco buraco energético [...] Sua esperança é que a pessoa com quem estão envolvidas possa lhes dar a conexão que anseiam. Frequentemente, elas também não estão conectadas com o ser. Assim, temos duas pessoas desconectadas tanto no nível espiritual quanto no nível pessoal. O relacionamento não tem qualquer tipo de força que lhe dê fundamento ou solidez (SOMÉ, 2007, p. 30).

Nessas situações a expectativa de solução dos problemas muito comumente fica sob exclusiva responsabilidade da pessoa parceira. O que, obviamente, é muito para qualquer um. Isso é exigir demais de qualquer pessoa. Geralmente está para além da capacidade da parceira ou parceiro. Deslocando a ideia da privatização do relacionamento e da intimidade, torna-se mais possível uma relação funcionar. Como Somé (2007) afirma: “[...] Manter tudo privado geralmente mata um relacionamento” (p. 40).

As relações modernas possuem o egoísmo e o controle da parceira ou do parceiro como uma de suas características mais presentes e marcantes. É necessário reabrir o caminho para o espírito para deslocar o ego, uma vez que:

“É muito fácil as pessoas caírem, de novo, na armadilha do controle, quando estão sendo alimentadas com ‘faça isso, faça aquilo’. É muito fácil voltarem para aquele estado controlador, em vez de reconhecerem que os relacionamentos são baseados no espírito” (SOMÉ, 2007, p. 33).

A separação do espírito que o capitalismo e a modernidade promovem produz que as pessoas busquem nas relações sexuais o que elas encontrariam na conexão com os espíritos, por isso, conferem extrema importância para essas relações (SOMÉ, 2007), ainda mais quando acompanhado de número das relações, podendo abranger a espetacularização da relação e a exposição da mesma. As relações viram troféus.

Quando dois espíritos conseguem se conectar, nasce um novo outro espírito, que Somé (2007) chama de “espírito da intimidade”, que é uma espécie de barômetro da relação. Esse novo espírito deve ser alimentado e fortalecido, caso contrário, se enfraquece e morre e quando isso se sucede o mesmo ocorre com a relação. Esperamos que para a/o atenta/o leitor/a tenha ficado evidente que se trata de outra concepção de intimidade, noção baseada em outro modo de produção de subjetividade, do qual a comunidade é parte decisivamente integrante e que não exclui a espiritualidade.

Os dagaras não possuem uma palavra para o ato sexual, eles conceituam como uma viagem com alguém, cujo rumo é desconhecido. Desse modo, não se quer transar com alguém, mas ir a algum lugar. Somente a ancestralidade conhece o destino e conduzem o casal. Assim, mesmo que envolva fisicamente exclusivamente 2 pessoas, a viagem necessariamente é coletiva, havendo a noção de que a comunidade é imprescindível, o pressuposto da existência, assim, “[...] De alguma forma, o relacionamento íntimo torna-se um símbolo da relação entre a comunidade tribal e seus ancestrais e entre você e as comunidades tribais às quais pertence” (SOMÉ, 2007, p. 98).

O desejo e a lascívia são vistos como mensagens do espírito e que, portanto, devem ser cuidados, uma vez que se a pessoa se descontrola destrói as mesmas:

A pessoa que sente esse tipo de urgência precisa descobrir, antes, de onde vem. Não vai descobri-lo olhando para o outro com pensamentos eróticos, mas observando as fraquezas reveladas pelo espírito. Não são seus hormônios que a estão forçando fazer algo. Outra coisa está se passando. É isso que ela precisa ouvir.

É por isso que a intimidade tem de ser vista ritualisticamente. Esse desejo é o desejo de estar em uma viagem com o espírito. É como se um cavalo tivesse chegado e quisesse levá-lo a algum lugar. Você tem de descobrir: ‘para vai esse cavalo? Que devo fazer para montá-lo sem quebrar o meu pescoço’ (SOMÉ, 2007, p. 109).

A prática sexual se torna um perigo quando feita somente por prazer ou pela aparência da parceira ou parceiro. Na ausência de base espiritual, a aparência pode se tornar o principal atrativo. Somé (2007) dá uma imagem para exemplificar: “Quando você se envolve com isso, é como comer sorvete com veneno. Quando você come a primeira colherada, é gostoso. A segunda, mais ou menos. Depois você se esquece, e a próxima colherada é fatal” (p. 99).

No moderno mundo capitalista a prática do sexo não é espiritualizada e sacralizada, conduzindo-se a rejeição da sexualidade, produzindo vergonha, desinformação, insegurança, hedonismo e desejo de controle sobre o outro, “A vergonha é tão grande na cultura ocidental que oprime a todos” (SOMÉ, 2007, p. 102). O conhecimento e a franqueza podem evitar tais constrangimentos. Valéria Melki Busin (2012, p. 36) escrevendo sobre a influente participação da igreja na condenação do aborto afirma que: “[...] O medo é uma mordaca. Pecado, culpa, excomunhão, assassinato, punição divina e eterna são ameaçadores, poderosas demais para que as pessoas tenham calma para refletir e tomar uma posição coerente com seus pensamentos e desejos”, sendo a culpa utilizada como ferramenta de controle.

Para Somé (2007), existe uma ausência de franqueza no mundo moderno para lidarmos com a sexualidade, um assunto considerado bastante delicado e suscita uma série de pudores. Para ela, isso acaba incidindo no incentivo à infidelidade, uma vez que não existe muita informação a respeito, gerando a imaginação e o desejo. Considero essa visão simplista, uma vez que existe toda uma cultura do hedonismo, individualismo e despreocupação com o outro, além de pessoas serem vistas como recursos a serem infinitamente explorados. Hoje só fica sem informação quem deseja a ausência da mesma, embora relacionamentos saudáveis não estejam entre as nossas maiores preocupações.

A visão negativa e o constrangimento em relação ao sexo se desdobram em tudo o que faz imaginá-lo, abrangendo determinados movimentos, tais como a dança. Somé (2007) relata um curioso caso em que ela foi solicitada a ensinar uma dança e quando o fez percebeu rejeição das pessoas instruídas por ela, uma vez que associavam à prática sexual. Para a intelectual a dança possui relação com o sexo, uma vez que “É uma forma de mover energia sexual, de incorporar a própria sexualidade e também desbloquear energias sexuais reprimidas” (SOMÉ, 2007, p. 103).

Em compensação, tornar público um ato de intimidade não é bem visto entre os dagaras, uma vez que é considerado como “vazamento de poder” (SOMÉ, 2007, p. 103), colocando o casal em situação de vulnerabilidade. Para os dagaras a associação entre o sexo e o sagrado é tão profunda que chega a ponto de considerarem que quando alguém está muito interessado na prática sexual, na verdade, está a escamotear um profundo desejo de realizar ações espirituais e acessar a dimensão do espírito. Essa noção incide na intimidade, pois:

A intimidade é sagrada. É por isso que [...] a cultura moderna, com sua propaganda do sexo, está anunciando seu desejo pelo sagrado, de forma equivocada. Se você acredita que todo mundo deseja algo sagrado, verá, por trás de um enorme cartaz com todo tipo de imagens sexuais atraentes, uma psique procurando reconectar com algo que sabe que tem o poder de cura (SOMÉ, 2007, p. 103).

4.5.1. Relações de gênero

Para os dagaras, existe a energia masculina e feminina em cada um e essas energias precisam ser devidamente cuidadas (SOMÉ, 2007, p. 52). Bâ (1981) mostra que a tradição Fula e Bambara afirma que a força feminina e masculina são inseparáveis

e estão presentes tanto na mulher quanto no homem. Somé (2007) acrescenta que do ponto de vista energético identificar-se como homem ou mulher não significa necessariamente a ausência do outro gênero. Há rituais voltados para o cuidado dessas energias e a manutenção das mesmas. Nesses rituais há a separação entre homens e mulheres, que cuidam mutuamente de si. Para haver harmonia da aldeia, as energias sexuais precisam estar devidamente em equilíbrio. Dessa visão dagara importa destacar que:

Mulheres e homens têm seus próprios mistérios, e nenhum dos dois jamais entenderá o outro completamente. O modelo da aldeia existe não para estimular o sexismo, nem para tornar homens e mulheres iguais, mas para criar um ambiente no qual os sexos apreciam e respeitam o outro (SOMÉ, 2007, p. 52).

Na percepção dagara existem diferenças no modo de conceber o processo menstrual, não sendo visto com desconfiança e desconforto, valorizando esse momento feminino. Somé (2007) escreve:

O fluxo de sangue menstrual, porém, carrega poder. É uma época poderosa para a mulher. Ela carrega energia curadora e tem uma tremenda habilidade de curar e ver as coisas. Na minha aldeia, as pessoas procuram a ajuda das mulheres nessa época e as tratam com grande respeito (SOMÉ, 2007, p. 75).

Existe toda uma preocupação e cuidado nesta etapa, havendo rituais para lidar com este processo no qual a mulher exerce poder e mando sobre os demais aldeões, logo, “a mulher que estiver menstruando pode pedir aos outros que façam o que ela quiser” (SOMÉ, 2007, p. 76). Devido à menstruação alterar bastante o estado da mulher, os dagara consideram que se o homem não aumentar a própria energia para equivaler a da mulher poderá sair abalado de tal encontro (SOMÉ, 2007). Essa concepção nos parece interessante, pois a responsabilidade de lidar com esse processo de controlar a própria energia não é da mulher, mas do homem, sendo demandada a mudança neste e em caso de insucesso a falha é do homem. Compreendemos essas formas como um modo de expressão de valorização do papel da mulher na sociedade.

Essa mesma valorização também se faz presente entre as etnias fula e bambara, assim, Bâ (1981) destaca que o papel da mãe é muito mais relevante que o do pai. Todavia, essa valorização nos parece uma forma de assegurar uma relação que passe pelo sexismo na distribuição do trabalho, afinal, a mãe depois de carregar a criança em seu útero pelos meses da gestação ainda deve continuar com os cuidados dela por um período aproximado de 24 meses. Há um ditado que afirma que cada pessoa deve uma vez ao pai e duas à mãe.

Esse modo parece ficar mais evidente no entendimento e práticas decorrentes do nascimento. Há 3 tipos de nascimento: o aborto, o parto e o parto tardio. Apesar de cada um possuir um significado distinto para a comunidade, vale ser destacado o papel do aborto. Ele é considerado como algo maléfico, pois evidencia que no momento da transa, maus espíritos penetraram a vagina e deformaram o útero, sendo necessário que a mulher passe pelo ritual de exorcismo para alcançar a cura, produzindo restauração do corpo da mulher. Nesse processo a mulher é vista como doente e ela pode ser totalmente isolada (HAMPATÉ BÂ, 1981).

Em outras palavras, a mulher é responsabilizada e culpabilizada pelo insucesso de uma gravidez, algo que se assemelha bastante com os modernos modos hegemônicos de desresponsabilizar os homens ao mesmo tempo em que o peso sobrecarrega a mulher. Busin (2012) afirma que um processo semelhante ocorre no Brasil, no que tange ao repartimento da responsabilidade da procriação, ocasionando que o homem não seja responsabilizado em caso de aborto, restando todo o peso exclusivamente para a mulher.

Para os dagaras devido a intimidade ser sagrada, sendo levada a sério a tal ponto de requerer acompanhamento comunitário, com a designação de tutores, para evitar a ação apaixonada, fundado em saber ilusório e que em nossa sociedade moderna geralmente conduz a ferimentos emocionais ou mesmo violência. Esse processo de tutoria requer abertura e sinceridade, para facilitar que os idosos consigam a confiança e o respeito dos jovens. Nesta etapa há compartilhamentos de experiências e saberes, anunciando possíveis dificuldades e obstáculos a superar, oferecendo conselhos.

Quando a/os adolescentes entram na fase de puberdade, a iniciação é realizada tendo em vista ensiná-la/os a lidarem com os impulsos sexuais, canalizando para um propósito mais elevado, para o espírito e para os benefícios comunitários (SOMÉ, 2007). Portanto, a educação sexual não é um tabu ou um tema a ser evitado. Existe toda uma preparação para lidar com uma etapa que no ocidente volta e meia provoca melindres.

Entre os dagaras é comum as mulheres andarem sem blusas, algo que no ocidente seria um motivo para serem tachadas de loucas e como um convite para o sexo. Existe iniciação quando a mulher inicia o ciclo menstrual e o homem a puberdade. Após a iniciação os anciãos começam a procurar a pessoa adequada para o casamento (SOMÉ, 2007).

Para a racionalidade e subjetividade moderna essa parte é altamente complicada devido a influência do romantismo e do liberalismo para a consumação de um

relacionamento afetivo-sexual, podendo chocar várias pessoas e além da prática ser altamente desvalorizada por aqui. Todavia, há que reconhecer que nossa tradicional forma de encontrar alguma parceria é altamente permeada de problemas.

Entre os dagaras o conceito para a homoafetividade é guardião. Na cosmologia deles, guardião é pessoa que vive no limiar entre o mundo da aldeia e o espiritual. Estão no limite entre os homens e mulheres, sendo usados como mediadores e garantidores da harmonia e da paz entre os gêneros. Não se casam no mundo físico e afirmam ter parceiros em outros planos. São discretos, sendo respeitados, pois sem eles não haveria forma de acessar outros mundos espirituais (SOMÉ, 2007). Os guardiões são usados como conselheiros do gênero oposto à identidade dele. Assim, um guardião contribui com as mulheres, enquanto as guardiãs contribuem com os homens a entenderem seu dia-a-dia. Reforçando que “[...] toda sexualidade tem base no espírito. Tirada de seu contexto espiritual, torna-se uma fonte de controvérsia, passível de exploração” (SOMÉ, 2007, p. 142). Os dagaras não comentam ou demonstram a própria sexualidade nem a dos outros (SOMÉ, 2007).

Partindo da perspectiva de cada homem e mulher é a concretização do espírito, há a responsabilidade de dar passagem para outras almas, para que estas cumpram os seus propósitos na Terra. Propósito é um elemento muito importante para os dagara. Acredita-se que antes mesmo do nascimento o bebê escolhe e expressa os respectivos propósitos.

Para a criança expressar o propósito de vida, durante a gestação é realizado um ritual chamado de Audiência. Nele os anciãos indagam: “quem é você? Por que está vindo? Este mundo está muito complicado, por que resolveu vir? O que podemos fazer para facilitar sua jornada?” (SOMÉ, 2007, p. 68-69). O bebê, pela crença dagara, toma emprestada a voz da mãe para responder.

Após o nascimento os anciãos agem no sentido de contribuir no desenvolvimento da realização do propósito expresso na audiência. A criança durante a iniciação precisa lembrar-se do que fora dito na audiência. Esse movimento é ocasionado:

[...] porque crescer é um processo de esquecimento. Este corpo, como dizem os anciãos, tira certas coisas de nós quando crescemos. Até os cinco ou seis anos, as crianças lembram-se de tudo perfeitamente, mas, depois disso, algo começa a acontecer no corpo, que as faz esquecer (SOMÉ, 2007, p. 69).

Durante a audiência o neném pode eleger uma pedra que a represente. Através dela será possível monitorar o estado da pessoa, mesmo que à distância, durante a vida (SOMÉ, 2007).

O propósito declarado na audiência pode se tornar um problema, uma vez que pode haver a falta de disposição e coragem para realizar após o nascimento, gerando conflitos na pessoa, conforme Somé relata ter vivenciado. Ninguém a desobrigou a descumprir (SOMÉ, 2007). Até que ponto não se trata de uma violência os filhos terem que seguir um propósito que fisicamente fora expresso pela mãe? Como vimos, a vida de cada dagara é conduzida coletivamente a partir da declaração do propósito.

A parceira ou parceiro do relacionamento é uma base, um apoio, para a realização do propósito de vida. Deste modo, é preponderante que o propósito de ambos possua harmonia entre si, não havendo, será fonte de conflitos que tanto o casal quanto a comunidade será afetada (SOMÉ, 2007).

Os dagaras consideram que cada ano é representado pelos elementos da simbologia dagara. Esses se compactuam com os propósitos de vida de cada um, havendo possibilidade de incidir na escolha do parceiro. Acredita-se que as pessoas escolham o ano em que nascerão. O critério é o cumprimento dos propósitos da vida. Importa destacar que apesar da preponderância de um dado elemento, a pessoa necessita de todos e “[...] fica evidente quando a pessoa está desfalcada de algum elemento” (SOMÉ, 2007, p. 70). Os números possuem uma lógica, pois “[...] cada número leva uma energia, que nos afeta, independentemente de nossa criação” (SOMÉ, 2007, p. 70).

Um momento marcante para os dagaras é o nascimento. Consideram que o bebê chegou de outro lugar e deve ser acolhido pela comunidade. Isso representa o aceite que o grupo receberá os dons e dádivas do bebê. Se isso não ocorre, pode desdobrar em um abalo na psique, que se expressará como a sensação de um grande vazio e haverá dificuldades em constituir vínculos devido a uma sensação de rejeição. Essa situação permanecerá na busca de parceria afetivo-sexual, uma vez que este será visto como a pessoa a tamponar o vazio, algo que é impossível de se fazer sozinho. Assim, “[...] embora a pessoa entre em um relacionamento para satisfazer sua necessidade de comunidade, não consegue fazer desse modo. É preciso toda a comunidade para fazer isso” (SOMÉ, 2007, p. 72). Portanto, o nascimento é um momento sério.

Os dagaras afirmam que a chegada de uma criança muda qualitativamente a relação do casal, por isso, ambos devem se envolver com ela, sob o risco dela se sentir

rejeitada se assim não for feito. Para tanto, também é preciso que os pais possuam um relacionamento sadio entre si (SOMÉ, 2007).

4.6. A força do conflito

Os dagaras são educados a não fugirem do conflito, lidando com eles e em caso de insucesso para a resolução deste, busca-se a coletivização dos problemas, podendo abranger toda a comunidade na resolução, mesmo que o problema seja de um casal (SOMÉ, 2007).

Ao contrário do modo dominante no mundo moderno que vê o conflito como algo problemático e que deva ser evitado, Somé (2007, p. 119) assinala que “Conflitos nascem de desafios apresentados pelo espírito. São dádivas para nos ajudar a avançar. É por meio do conflito que ganhamos conhecimento de nós mesmos e descobrimos novas situações para pôr em prática nossos dons”. Portanto, há algo de produtivo no conflito. É um momento de embate de ideias, posicionamentos e que nos impulsionam a mudanças. Os conflitos não devem ser evitados, mas vivenciados e aproveitar as mensagens que o espírito ou a vida pretendem deixar. Conflitos levam ao aperfeiçoamento, mostram que algo não está funcionando da melhor forma possível, podendo ser de outro modo. Por isso, para Somé (2007) os conflitos devem ser ouvidos, sendo um chamado para acordar para as pretensões do espírito.

É preciso haver ponderação nos conflitos, pois como adverte Somé (2007), eles devem ser ouvidos e não nutridos. Em qualquer espaço e tempo em que sujeitos convivam haverá a tendência para conflitos, logo, é necessário ressaltar que “Todos os relacionamentos, a não ser que sejam falsos, vazios ou superficiais, têm problemas” (SOMÉ, 2007, p. 144). Todavia, há a necessidade de equilíbrio, pois “[...] Sem o conflito tudo fica monótono. Por outro lado, viver no conflito torna tudo amargo. Então, existe uma necessidade de equilíbrio constante” (SOMÉ, 2007, p. 119). Para os dagaras o que traz esse equilíbrio é o ritual. Para eles, o encontro de duas pessoas gera uma potência maior que a simples soma das 2 forças. Um evento que em casos de conflitos traz complicações que exclusivamente o raciocínio e a habilidade não conseguem dar conta, demandando-se o ritual para a superação das crises (SOMÉ, 2007).

Como estamos habituados no modo dominante no ocidente, em situações de conflitos assumimos uma postura de polarização e antagonismos. Comumente isso nos

afasta da resolução, uma vez que um lado resolutamente se negará e evitará a reconhecer o erro independente da intensidade e gravidade. Gerando maiores animosidades e divisões. Somé (2007) traz que em tais condições é melhor buscar a união e pedir a orientação do espírito. A esse respeito Dowbor (2017) escreve:

A política sendo o que é, a tendência geral é buscarmos os culpados, sejam eles à direita ou à esquerda. A mídia, que hoje penetra em quase todos os domicílios do planeta, saberá navegar nos ódios que geram. Confirmar preconceitos rende mais, em pontos de audiência, do que explicitar os problemas. Isso nos leva a personalizar os problemas em vez de compreender as dinâmicas. Um pouco de bom senso sugere a busca de melhor compreensão do que está dando errado e de regras do jogo que nos permitam fazer o planeta funcionar (DOWBOR, 2017, p. 10).

Definitivamente não estamos escutando o conflito e nem solicitando a orientações ao espírito. Costumeiramente quando algo não dá certo em uma relação, não se encontrando harmonia e plena satisfação das partes envolvidas parte-se para a culpabilização, o que pode conduzir à busca da origem dos conflitos, produzindo animosidades e divisões entre as partes. Todavia, para Somé (2007), o que ocasiona o conflito é quando as coisas começam a estagnar e o ego de uma parte busca o domínio da relação, algo que ela credita à estagnação espiritual, sendo necessário movimento para a saída desse quadro.

Precisamos convir que o caminho da culpabilização é o mais fácil, todavia, não se resolve nada apontando uma pessoa ou outra como culpada e ignorando os mecanismos que produzem uma dada situação.

Os dagaras apostam na coletivização dos problemas como uma via para encontrar a solução, todavia, Somé (2007) alerta que existe diferenças entre coletivizar um problema para buscar a solução e torná-lo público sem pretender solucioná-lo. Neste caso, busca-se a atenção para a situação, entretanto, nutre-se o problema, ampliando o espaço dele, habitua-se e não se permite a retirada, tornando-se um problema para todos ao mesmo tempo em que estão de mãos atadas para solucionar, uma vez que não é o objetivo.

Somé (2007) considera a publicização do problema sem a finalidade de resolução como advinda da modernidade e o melhor jeito de lidar com isso é não dá energia para o contexto, não o nutrindo. Os dagaras consideram a água fundamental para a solução dos conflitos. Assim, em situações de problemas mais intensos “[...] envolve submersão completa em água muito fria, depois de uma descarga emocional intensa” (SOMÉ, 2007, p. 123).

Na resolução de problemas a capacidade de comunicação é fundamental, pois:

Dizem que os problemas ficam com medo quando são expressos. Quando você fala sobre os problemas, eles começam a odiá-lo. Em geral, estamos seguros quando um problema nos odeia. Essa é uma das razões pelas quais, no contexto tribal, as pessoas não temem verbalizar o que as incomoda. Elas sabem que, mesmo que não possam resolver a questão de imediato, o simples fato de a terem envolvido por palavras pode fazê-la fugir (SOMÉ, 2007, p. 126).

Um dos problemas para a solução de conflitos pode ser a racionalidade moderna, uma vez que ela prescinde da emoção e se afirma como superior à natureza, devendo controlá-la. Desse modo:

Talvez seja a tendência manipuladora da mente que nos faça acreditar que, quando há um problema, se não conseguirmos encontrar uma solução, é porque não somos imaginativos o suficiente, não pensamos o suficiente, ou, pior, que somos inúteis. No entanto, talvez seja porque não sentimos o suficiente! (SOMÉ, 2007, p. 127).

Somé (2007) aconselha que em situação conflituosa, quando o casal tende a esquecer dos bons momentos vividos, o casal tenha os bons momentos como referência de seu relacionamento e assim ganhará em vitalidade e saúde. Em outras palavras:

As pessoas se unem em um momento forte. Esse momento deve ser mantido, para que, no meio da crise, ele possa ser seu principal aliado. O problema é que, quando as pessoas estão em crise, esquecem-se de que já foram fortes, porque estão assoberbadas. Frequentemente, porém, a crise é como um ratinho, que fica correndo de um toda parte e parece um gigante. Se a pessoa tiver uma boa lanterna e olhar direto para ele, verá que é apenas um bichinho de nada (SOMÉ, 2007, p. 128).

4.7. É hora de casar

Em meio ao povo dagara, quando alguém se casa, toda a tribo também se casa “Todas as pessoas daquela tribo, daquela aldeia e da família vão se casar naquele dia. Você é a pessoa que lhes dá a oportunidade para isso. Assim, na aldeia, as pessoas dizem que vão se casar tal dia, embora seja o casamento de outra pessoa”. Essa prática se compactua com o que Waris Dirie e Cathleen Miller (2001) compartilharam no livro “Flor do deserto”.

O casamento é um momento muito importante para os dagaras. Nas palavras de Somé (2007):

O casamento é uma forma de aprofundar o chamado do espírito. Reúne duas almas, dois propósitos, dois mundos e permite que expressem suas dídivas em benefício da comunidade.

Casamento é a forma de o espírito dar o seu apoio a duas pessoas, para que alcancem uma energia maior. Ele une duas ou mais linhas ancestrais, duas culturas e muitas formas diferentes de ver o mundo (SOMÉ, 2007, p. 79).

O casamento, então, é a forma que o espírito encontra para continuar fortalecendo duas almas, que assumem entre si publicamente um compromisso e dali buscam o aperfeiçoamento mútuo, beneficiando a si mesmos e a comunidade. Para Somé (2007), o casamento não serve unicamente para os noivos, mas também para quem já é casado e possui a chance de renovar os votos, assim: “É uma forma de a família se reunir, uma forma de as tribos se aliarem e uma oportunidade para celebrar o chamado que duas almas ou dois espíritos ouviram e responderam” (SOMÉ, 2007, p. 80).

A aproximação do propósito de vida de duas pessoas é o que determinará o casamento entre elas. Esta tarefa cabe aos anciãos que conhecem cada pessoa da aldeia, assim como seus propósitos. Se algo sai errado, a responsabilidade é deles e precisam encontrar uma forma de contornar e resolver os problemas mediante os rituais. Os casamentos arranjados nesse sistema não são da ordem da arbitrariedade (SOMÉ, 2007).

Somé fora convidada a casar com um dagara que vivia fora da aldeia, no ocidente. Isso gerou confusão nela. O momento de indecisão foi respeitado, havendo tempo para ela pensar se aceitava ou não. Em uma conversa com os anciãos eles afirmam:

[...] Não estamos tentando forçá-la a se casar com ninguém, porque sabemos que ficar longe de casa é muito difícil. Se ele morasse aqui perto, nem a teríamos chamado [...] nem lhe oferecido a possibilidade de escolha. Você simplesmente teria sido notificada (SOMÉ, 2007, p. 82).

Após 3 meses pensando ela aceitou casar-se. Ela conhecia toda a família dele, com a exceção do futuro marido. O nome dele é Malidoma. O casamento foi realizado na ausência do noivo, uma vez que isso é permitido nos costume dagara, pode-se casar na ausência física de um dos noivos, pois se trata de um evento espiritual e a outra pessoa pode ser representada por algum objeto significativo dela, fazendo-se presente espiritualmente. Na aldeia havia a separação do canto das mulheres e dos homens dormirem, ela, inclusive, dormia com a mãe dele na mesma cama. O que mais causou estranheza à Somé, foi estar com Malidoma no espaço sagrado, uma vez que não se conheciam:

Em um contexto tribal, como não é o romance que orienta o casamento, os parceiros conhecem a verdadeira identidade um do outro. Você conhece as forças e as fraquezas da pessoa com quem se casará. Dessa forma, não se pergunta, dez anos depois, se se casou com a pessoa certa ou com seu fantasma (SOMÉ, 2007, p. 85).

Ela se apaixonou após o casamento (SOMÉ, 2007). O casamento dagara não é realizado visando o “para todo o sempre”, mas precisa ser constantemente renovado. Etapa essa feita anualmente ou durante a realização do casamento de outra pessoa. O casamento, portanto, não é um evento privado. Somé (2007) escreve: “Compartilhar o casamento é uma forma de cooptar o apoio das pessoas, quando começam a aparecer os problemas” (p. 86). Nesse modo de vida, as pessoas não desaparecem quando os problemas começam a aparecer no casamento, pelo contrário, sempre estarão dispostas e solícitas em oferecer suporte.

O casamento é coletivo, todos assumem o compromisso ou renovam seus votos com a/o respectiva/o companheira/o. Não há lua-de-mel, uma vez que há toda preocupação e cuidado em fazer a transição da esposa para o novo espaço familiar. Primeiro ela convive com a família do noivo. Esta etapa é chamada de Boas-vindas (SOMÉ, 2007).

A perspectiva comunitária do relacionamento pode assustar muitas pessoas, todavia, há que se entender que os desafios que se apresentam no cotidiano de um casal são variados e gigantescos: contas a pagar, cuidados com os filhos, estabilidade e ascensão profissional e acadêmica, vida social a se manter e compromissos mil. Dificilmente um casal sozinho consegue manter todas essas responsabilidades. A esse respeito Somé (2007) afirma:

[...] é difícil uma única pessoa ter uma visão ampla. Com duas, pode-se ver um pouco mais longe. Mas se você tem todo um grupo de pessoas em sua volta, que de fato se preocupa com você e diz: ‘você está fazendo a coisa certa! Queremos sua companhia! Mostre-nos seus dons!’, isso ajuda a preencher seu propósito. Mesmo as pessoas mais teimosas superarão sua teimosia, para trabalhar no propósito de sua vida (SOMÉ, 2007, p. 37).

No casamento dagara, antes da realização do ritual há a troca de presentes, para Somé (2007), normalmente essa prática é malvista no ocidente, uma vez que é considerada como a compra e venda da noiva, algo que ela não rechaça decisivamente, mas considera que se trataria de uma deturpação derivada da colonização e da modernidade. Argumenta que essa prática é oriunda de:

[...] lugares onde as pessoas estão desesperadas por bens materiais e perderam sua conexão com o espírito e o ritual [...] Algumas pessoas tentam tirar vantagem disso, da forma que puderem. Mas, na prática dagara, não se pode tirar vantagem assim. Usar o dote de um membro da família em benefício próprio traz morte à família. [...] Minha última visita à aldeia foi afetada pela morte de um rapaz que tentara vender a vaca que foi dada no ritual de transferência-de-alma de sua irmã. Quando ele descobriu que foi pego pelos ancestrais, chamou todo mundo para confessar o que tinha feito, em uma tentativa de se redimir. No entanto, era tarde demais.

Ele disse que toda vez que olhava em volta, via seu fantasma acenando (SOMÉ, 2007, p. 89-90).

Com o casamento, a mulher mantém o nome da linhagem materna, mas se muda para a casa da família do marido. Para a mudança de casa, é realizado um ritual de transferência-de-alma, que demanda o sacrifício de uma vaca (SOMÉ, 2007). O casamento dagara não se resume a geração de filhos, pois isso acarretaria negligenciar os respectivos propósitos de vida, algo que desdobraria para os filhos, uma vez que após o nascimento deles, os pais tenderiam a se dar conta da insatisfação do propósito e este seria transferido para os filhos (SOMÉ, 2007).

Na aldeia dagara a poligamia é permitida, sendo necessária aprovação da esposa. Todavia, só é aceito o acréscimo de mulheres à relação e a autora não adentrou em explicar o porquê. Em caso de aceitação de outra(s) esposa(s) são realizadas todas as cerimônias típicas de um casamento dagara. Para Somé (2007), o motivo para se aceitar mais esposas é a inserção de mais energia feminina no lar e intensificar, assim, a alegria nela. Nas palavras dela: “É uma atitude que a mulher toma quando se sente alegre em seu relacionamento e quer trazer outras mulheres para dividir essa alegria com ela” (SOMÉ, 2007, p. 93). Ao homem é demandado que consiga sustentar a intimidade com todas as esposas.

A traição não é um ato bem visto, sendo considerado intensamente perigoso, pois conduz energia estranha e prejuízos para a parceira ou parceiro, abrindo uma ferida cujo tamanho corresponde ao da intimidade. O evento da modernidade incidiu nesse processo entre os dagaras, uma vez que levou homens a saírem de casa, entrarem em outros relacionamentos, causando sofrimentos e mortes em suas famílias.

O fundamento para o crescimento de um relacionamento é a cura, entrega e concessões entre um casal (SOMÉ, 2007). As dificuldades do percurso necessitam ser retiradas e o caminho para o crescimento fortalecido.

Entre os dagaras nem existe termo ou conceito para o divórcio. Casamento para os dagaras é uma sala sem saída (SOMÉ, 2007), opondo-se crucialmente aos modos modernos dominantes no ocidente, tão habituados ao descarte ao que não está funcionando conforme as expectativas. Esse modo pode impedir o crescimento das pessoas, uma vez que não se investe em mudanças nas pessoas, mas no descarte: “[...] Existem tantas opções. Se alguma coisa não funciona, basta mudá-la; se a situação estiver ruim, basta ir para outro canto. A multiplicidade de opções impede que as pessoas lidem com questões que poderiam tê-las feito crescer” (SOMÉ, 2007, p. 129).

Importa destacar que sucumbir aos problemas cotidianos de um relacionamento e terminá-lo não resolverá os problemas, que possuem a tendência de permanecer do mesmo modo à espera de atualização que poderá ser atualizado na próxima oportunidade. Assim:

[...] Problemas que não foram resolvidos em um relacionamento, não desaparecem simplesmente porque vamos embora. Eles aparecem sob uma nova forma, em nosso próximo relacionamento. Toda vez que partimos, levamos os males dos relacionamentos passados para os próximos (SOMÉ, 2007, p. 130).

Para quem critica a falta de liberdade em tais condições, Somé (2007) argumenta que “[...] Muitas decisões terríveis foram feitas em nome da liberdade de escolha” (p. 130). Cada um de nós tem uma excelente história para contar de escolhas erradas feitas com liberdade. Somé (2007) aponta fatores que contribuem para os divórcios no ocidente: “dinheiro, conflitos de trabalho, infidelidade, anonimato, isolamento” (p. 132).

Quando uma pessoa casada morre, se faz necessário, entre os dagaras, a realização de ritual para a separação dos espíritos, para que a outra pessoa esteja livre para seguir a vida. No velório, há a liberação para a expressão de todo o sofrimento, o que não pode ser entendido como fraqueza, mas uma forma de expressar valor, amor e potência do morto. O velório dagara dura 3 dias completos. Após esse período, a casa passa por uma profunda transformação, com a retirada de todos os bens do falecido, que são doados para a comunidade, por exemplo, roupas.

Como parte do ritual de separação, a contação de histórias é utilizada. Momentos em que as experiências do casal são compartilhadas. Assim como a comunidade conta lembranças do falecido. Após todos os rituais de separação pela morte, quem continua vivendo pode casar-se novamente.

Esse período costuma ser de um (01) ano, havendo todo acompanhamento comunitário para que a pessoa em luto não se afete pela depressão ou pela morte. Após esse período, a pessoa tem os cabelos raspados e são doadas as roupas usadas nesse período. A raspagem do cabelo é importante, pois:

O povo dagara acredita que o cabelo seja uma antena. Recebemos mensagens pelo cabelo. A pessoa pode raspar o cabelo para liberar alguma coisa antiga, que não lhe serve mais, ou para ajudá-la a começar uma vida nova, sem a interferência dos velhos hábitos (SOMÉ, 2007, p. 137).

Outra poderosa lição que os dagaras nos deixam é que os relacionamentos precisam ser concluídos, assim como este capítulo (SOMÉ, 2007).

Capítulo 5

Debatendo o cuidado

A desgraça do homem de cor é ter sido escravizado.
A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem em algum lugar. Consiste, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização.

(Frantz Fanon)

Estamos nos aproximando do final de nosso passeio teórico para acessarmos o entendermos a atual partilha do mundo e a possibilidade de alternativas. Dessa forma, chegou o momento de debatermos o cuidado a partir da análise do conceito *ubuntu*, percorrendo sobre as implicações éticas, políticas, ontológicas e epistemológicas para pensarmos a nossa atualidade. Como aliado para essa empreitada, contaremos com o apoio de Mogobe Ramose, com o texto “A filosofia do *ubuntu* e *ubuntu* como uma filosofia”³⁹, além dos comentários de Luís Thiago Freire Dantas, Renato Nogueira e Wanderson Flor do Nascimento.

Assumimos como uma aposta e compromisso ético-político que um mundo e uma sociedade sem opressão são possíveis. Sem racismo, sem machismo, sem homofobia, sem elitismo, sem capacitismo, preconceito geracional e regional etc. O caminho não está dado, é incerto, árduo, com muitas nuances, com muitos enfrentamentos e diferentes interesses em perspectiva.

No percurso para a construção de uma sociedade desracializada e consequentemente sem racismo consideramos que existam duas possibilidades: a ruptura mediante a violência revolucionária ou a afirmação de responsabilidades para a partilha do mundo, uma via não menos revolucionária. Consequentemente, em caso da possibilidade de resolução de conflitos derivados da opressão que prescindam da violência revolucionária, o grupo dominante necessariamente possui responsabilidades com a saúde e bem estar dos grupos e populações minoritárias e deve assumi-los de um modo ou outro. Conduzindo-nos para o pensamento e a prática de uma existência em comum, a partilha do mundo.

Entendemos que é necessário pensar a prática do cuidado como a saída possível para o racismo, uma vez que este envolve a perspectiva material e imaterial, a psicológica e a econômica, a sensibilidade e a ação. Não se trata de uma espécie de

³⁹ Importa destacar que a tradução para o português, com finalidade didática, deste texto e de todos os utilizados neste capítulo encontra-se na internet no endereço: www.filosofia-africana.weebly.com. O referido site possui o filósofo, Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento como organizador.

“sentimentalismo”, nem de piedade ou favor, mas da construção do próprio bem-estar e felicidade, com segurança social. Cuidar do outro é cuidar de si mesmo. Na história ocidental, incluindo a do Brasil, a ausência de cuidado do branco com o negro foi um marco, sendo uma marca indelével do sistema da opressão racial, da branquitude, da plantation, da escravidão, da colonização e do imperialismo.

No Brasil, nas últimas décadas houve a emergência de corpos e vozes negras em novos lugares, posições e status têm causado fraturas nos modos de vidas hegemônicos, abrangendo pensamento, discursos e sensibilidades. É premente continuar sustentando e fortalecendo esse movimento. Dessa forma, consideramos que os modos de vida e pensamentos fundados na filosofia *Ubuntu* oferecem generosas possibilidades para a manutenção e ampliação da potência das forças minoritárias e comunitárias, o que nos conduz à necessidade de dialogar sobre o conceito.

Renato Noguera (2011, 2012) afirma que o conceito *ubuntu* ficou popularizado a partir de um homônimo sistema operacional voltado para computadores e disponibilizado em código aberto, um *software* livre. Fazendo pesquisas em 2 mecanismos de buscas, encontramos o mesmo resultado: ao digitar *ubuntu* como descritor da busca, tanto no DuckDuckGo quanto no Google a maioria dos resultados disponibilizados diziam respeito ao sistema operacional, sendo os primeiros a serem apresentados, embora também pudesse ser encontrado, em ambos mecanismos de buscas, *ubuntu* como filosofia. No que tange à filosofia, para Flor do Nascimento (2016) a perspectiva ética e política de *ubuntu* têm sido bastante exploradas, em detrimento da ontologia.

Os resultados encontrados nos mecanismos de busca poderiam sustentar que, devido à vasta utilização, o pensamento e posicionamento de que o conceito *ubuntu* esteja exaurido. Todavia, não compactuamos com esta ideia, uma vez que não há consenso teórico, havendo inclusive disputa de sentidos. Afinal, conforme Ramose (2011) assevera, devido aos muitos usos, o conceito é considerado como sinônimo de filosofia da paz, do perdão e da submissão, descartando, por exemplo, a possibilidade de à violência pelos seus adeptos com a finalidade da sobrevivência, sentido esse que não possui fundamento histórico e cultural. Portanto, *ubuntu* não prescinde da força e da agressividade.

Por se tratar de modos de vida, que possui generosas contribuições para repensarmos as contemporâneas subjetividades, consideramos que não podemos abandonar a filosofia de *ubuntu* e que nela há afirmações de vida e potência. Ou seja,

em consonâncias com as palavras de Noguera (2011, 2012), compreendemos que *ubuntu* é “uma maneira de viver, uma possibilidade de existir junto com outras pessoas de forma não egoísta, uma existência comunitária antirracista e policêntrica” (p. 147).

Ubuntu é um conceito derivado dos povos e grupos linguísticos bantus, povos residentes na região ao sul da África, nos territórios compreendidos entre os países de Camarões e África do Sul (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). Noguera (2011, 2012) escreve que “*Ubuntu* pode ser traduzido como ‘o que é comum a todas as pessoas’” (p. 148). Também pode ser expresso nas seguintes palavras: “*Ubuntu* significa que só posso ser feliz se as pessoas ao meu redor também estão felizes” (NOGUERA, 2011, 2012, p. 150), sendo, conseqüentemente, uma radical aposta na coletividade da vida, afirmando a coletividade como pressuposto e apostando na consolidação da experiência comunitária para a segurança e bem estar de um povo. Dessa forma, para ser possível, por exemplo, viver em uma rede de confiança (para evitar o termo “segurança social”), esta deve ser voltada para todos ou simplesmente não será.

Há diferenças no modo de compreensão e prática do conceito entre os diversos povos africanos, mas que a despeito disso há algo de comum nessas distintas produções filosóficas: a “*atmosfera familiar*” de acordo com Ramose (1999). Dantas (2018, p. 114) acrescenta que a ideia de *ubuntu* é uma das evidências, assim como “*maat*”, de que a “[...] a metafísica possibilita um compartilhamento de noções de realidade entre os diversos povos africanos”. Portanto, *ubuntu* é uma maneira de interpretação da realidade e de construção da mesma, incidindo nos processos de produção de subjetividades. Assim, a ideia de *ubuntu* se desdobra em diversos efeitos e implicações na filosofia, especificamente na epistemologia e ontologia, e nos modos de vida dos povos africanos, abrangendo política, religião, direito, ética e estética.

No texto “A filosofia do *ubuntu* e *ubuntu* como uma filosofia”, do filósofo Mogobe Ramose, seguindo o entendimento de Flor do Nascimento (2016), há uma sistematização do pensamento *ubuntu*, destacando os efeitos em diversos campos, tais como, política, medicina, meio ambiente e religião.

Ramose (1999) destaca que *ubuntu* é uma filosofia e modo de vida decorrente do pensamento dos povos de língua banta e deriva de duas (2) categorias epistemológicas e ontológicas: *ubu* e *ntu*. Essas categorias evidenciam a complementaridade e unidade existente entre epistemologia e ontologia. Nesse sentido, destaca-se a afirmação de Flor do Nascimento (2016) quando destaca que a filosofia *ubuntu* “[...] Por ser uma abordagem ‘não moderna’ da realidade, não está sujeita à compartimentalização que o

pensamento moderno ocidental estruturou em torno das divisões das disciplinas filosóficas” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, 2016, p. 236). Ele acrescenta que se trata de uma “ontologia relacional e de processos” (p. 236). Assim *Ubu* é a existência em si, processo de ampla abrangência, independente e mesmo anterior a qualquer forma específica e singular de manifestação. A vida enquanto vida, destituída de forma essencial e repleta de potência, sendo o que há de comum entre diferentes possibilidades de existência, portanto:

A existência, então, quando relacionada a *ubuntu*, está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante, manifestação esta sempre à espreita de ser observada pelo existente concreto que expressa *ubuntu*, o coletivo da humanidade. Assim, *ubuntu* expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela. Poderíamos, ainda, dizer que não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas em relação é que algo existe (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 236).

Em outras palavras, *ubu* é o que há de unidade entre todas as formas de vidas, desdobrando-se em múltiplas e distintas formas e organismos. Trata-se da existência generalizada, o que há de comum na heterogeneidade, algo que sucede de modo ininterrupto, pois a existência é aberta, dinâmica e relacional. *Ubu* conseqüentemente é movimento, é o vir a ser, possuindo a incerteza como marca.

Ntu é entendido como existência temporal, sendo considerado um nome, a forma específica que *ubu* assume em um determinado momento, sendo, portanto, contingencial, estando sujeita às modificações e demarcando os contornos, volumes, planos, limites e movimentos de um corpo, distinguindo-o de outro. *Ntu* é a manifestação histórica e material de *ubu*, possuindo a transitoriedade como marca. Uma noção é inseparável da outra, havendo um diálogo ininterrupto. Um não seria possível sem o outro. Assim, para Noguera (2011, 2012): “Em linhas gerais, ‘*ubu*’ indica tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. ‘*Ntu*’ significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando” (p. 148).

A ideia de humanidade está presente na filosofia *ubuntu*. Noguera (2011, 2012) mostra que frequentemente *ubuntu* é traduzido e entendido como um “humanismo”, o que expressa um equívoco de compreensão, pois se trata de outra concepção, não se restringindo ao que é instituído hegemonicamente. O conceito de “humanismo” não abarca toda a dimensão e perspectiva presentes na ideia de *ubu-ntu*, algo que fica destacado na etimologia do termo, que conforme vimos diz respeito à constituição de tudo o que existe nos cosmos, enquanto o “humanismo” diz respeito ao que se entende

dominantemente como ser humano e suas relações, em sua demarcação para outras espécies e formas, a separação e hierarquização entre natureza e cultura.

Desse modo, na concepção fundada no *ubuntu*, “humano é tudo aquilo que, como nós, fala, age e interage” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 241) ou nas palavras de Ramose (1999, p. 03): “ser um humano é afirmar sua humanidade por reconhecimento da humanidade de outros e, sobre estas bases, estabelecer relações humanas com os outros”. Nesse sentido:

[...] o caráter de interdependência da existência, faz com que a humanidade dos humanos não se separe, não possa se separar, os outros elementos que compõem a existência dos outros existentes. E, neste cenário, o que determina o estatuto ontológico dos seres humanos é que a movimentação e articulação dos elementos da existência diferem em modalidade de interconexão e interdependência. Uma vez que todas as entidades existentes estão em constante vinculação, provocando uma percepção de existência distinta em relação aos outros existentes (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 237).

Importante destacar que não se trata de oposição entre distintos modos de compreensão acerca da humanidade, pois:

Esta abordagem africana não estaria interessada em se mostrar ou se afirmar em oposição às concepções ocidentais de humanidade. Para essa percepção proposta através de *ubuntu*, as imagens ocidentais seriam vistas como um caso particular desta estrutura mais ampla afirmada pelo pensamento africano de origem banta. Ou seja, não se trata de excluir o pensamento do ocidente, mas operar em travessia⁴⁰, entre as categorias ocidentais e as outras (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 241).

Todavia, por mais que não se trate de uma oposição, é importante a percepção de que os efeitos que emergem são distintos entre uma maneira de concepção e outra. Na forma africana afirma-se radicalmente a inclusão, portanto, se constitui outras relações e operações políticas, não havendo a separação e hierarquização entre natureza e cultura, nem o processo de desumanização de outras formas de existência, não sendo necessária a ideia de domínio e subalternização da vida. Também não se há a essencialização das diferenças e estão imersas no campo da contingência:

Estamos acostumados, no Ocidente, a opor – ou, pelo menos, separar de modo radical – a noção de humanidade às noções de animalidade ou de coisidade. Muitas vezes definimos os seres humanos por não serem meramente coisas ou “simplesmente” animais. Nos identificamos e especificamos por movimentos de exclusão: por não sermos coisas como as outras coisas e nem animais como os outros animais, reproduzindo um movimento típico do pensamento ocidental de pensar a determinação como equivalente a múltiplas negações, como assinalou Spinoza (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 241).

⁴⁰ Conceito de autoria de Godefroy Bidima (2002; *apud* Nascimento, 2016).

A concepção de humanidade da perspectiva *ubuntu*, busca inverter que Mbembe (2018) descreveu como a oposição da humanidade a ela mesma, uma vez no mundo só se existe em relação, logo, se há demarcação e oposição aos não-humanos, em última instância opõe a si mesmo. Essa noção inclusiva é importante para reverter o processo de secessão da humanidade, algo que incide na produção de justiça, uma vez que “[...] não é possível acaparar essa parte do outro sem que haja consequências para a ideia de justiça, do direito e da própria humanidade” (MBEMBE, 2018, p. 314).

Nesse debate Noguera assevera que:

A máxima zulu⁴¹ e xhosa⁴², *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) indica que um ser humano só se realiza quando humaniza outros seres humanos. A desumanização de outros seres humanos é um impedimento para o autoconhecimento e a capacidade de desfrutar de todas as nossas potencialidades humanas. O que significa que uma pessoa precisa estar inserida numa comunidade, trabalhando em prol de si e de outras pessoas (NOGUERA, 2011, 2012, p. 148).

Conforme é possível constatar, não se trata de uma mera especulação filosófica abstrata e inócua, pelo contrário, possui diversos efeitos materiais e suas aplicações podem ser encontradas em diversos campos no cotidiano, tais como, na alimentação, na saúde e na parceria afetiva-sexual. A esse respeito, Noguera (2011, 2012) assinala que:

O provérbio Gikuyu⁴³, *Kiunuhu gitruagwo* (a avareza não alimenta) diz muito da perspectiva *ubuntu* e pode facilmente ser associado à ética *ubuntu*, porque se a realização de uma pessoa passa pelas outras, significa que a capacidade de partilhar com as outras é fator indispensável na construção individual. Neste sentido, a generosidade é exaltada num sentido cada vez menos convencional, não se trata de ofertar, doar recursos ou fazer das outras pessoas um objeto da caridade individual. Mas, significa trabalhar junto e fazer do resultado dos esforços um campo vasto para circulação e proveito de todas as pessoas. Em outros termos, [...] não ser avarento é compreender que o resultado de um trabalho individual nunca é realmente obra de uma pessoa; mas, sempre contou com a participação direta e indireta de outras pessoas. Portanto, o valor das coisas precisa ser compartilhado para reconhecermos as diversas faces de nossa existência junto com os outros (NOGUERA, 2011, 2012, p. 149).

No livro “Espírito da intimidade: Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar” da autora burquinabê Sobonfu Somé (2007), encontramos 2 exemplos de aplicação da ética *ubuntu*. O primeiro diz acerca da importância da comunidade para a potencialização de uma relação saudável de um casal e que a inserção comunitária não se dá por “bondade” ou meiguice, pois:

⁴¹ Povo residente no sul da África, entre os países África do Sul, Lesoto, Moçambique, Suazilândia e Zimbábue.

⁴² Povo localizado na África do Sul.

⁴³ Povo que vive no Quênia.

[...] quando um casal está em apuros, toda a aldeia está em apuros [...] As pessoas não vêm necessariamente ajudar o casal. Estão vindo ajudar a si mesmas. Se um casal está com problemas, é provável que as pessoas à sua volta sejam afetadas e, conseqüentemente, não recebam aquilo que precisam (SOMÉ, 2007, p. 47).

O outro exemplo diz acerca dos cuidados comunitários com a saúde praticados na África, assim:

Na África diz-se que quando uma pessoa adoece, todo mundo está doente. A aldeia ou a tribo é vista com uma enorme árvore, com milhares de galhos. Quando uma parte dessa entidade viva adoece, é preciso reexaminar a árvore inteira. É por isso que, quando alguém está doente, todo mundo se preocupa; faz lembrar que existe um risco que afeta a todos.

Quando as pessoas ficam sabendo que algo de ruim aconteceu a alguém, elas não dizem: ‘ainda bem que não foi comigo’. Em vez disso, dão apoio à pessoa, para que possa voltar à paz (SOMÉ, 2007, p. 116).

Edward Wamala (2004, p. 4) mostra que as marcas de *ubuntu* podem ser encontradas na construção do conhecimento. Ele cita provérbios que destacam essa importância da comunidade e da solidariedade:

1 Magezi muliro, bwegukuggwako, ogunona wa munno (O conhecimento é como lenha na lareira, se você não tem nenhuma você busca com seu vizinho)

2 Ndi mugezi nga muburile (Eu sou sábio, somente se outros te informaram)

3 Magezi gomu, galesa Magambo ku kubo (A crença em sua autossuficiência intelectual resultou no fracasso de Magambo em chegar em casa. Magambo, um homem cego, falhou em chegar em casa por causa de sua arrogância e falta de vontade de consultar os outros).

Trata-se de uma constatação de que se alguém está em situação de vulnerabilidade, na contingência que permeia a vida, todos também estão vulneráveis e nada impede que no intervalo de determinado período não seja outro que necessite do apoio e suporte comunitário, logo, todos precisam se dedicar ao cuidado do bem estar social.

Retornando para o debate conceitual acerca de *ntu*, para Flor do Nascimento (2016) é o nome através do qual a filosofia *ubuntu* interpreta as forças energéticas que fundamentam a realidade, um entendimento presente em diversas filosofias africanas, como é possível perceber em Amadou Hampaté Bâ (1981 e 1982) e Sobonfu Somé (2007). Assim, ele afirma que *ntu* é “condição e parte da realidade” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 235), sendo uma energia viva, portanto, “[...] Uma característica desta apresentação da força vital é que ela está sempre manifesta em

alguma dimensão, o que faz com que possamos pensar que aqui, *ntu* é a existência ou ser manifesto” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 235).

Quando se refere a uma existência concreta e específica, o termo é *umuntu*, havendo a conjunção entre *umu* e *ntu*, afirmando-se o ser humano como ser criador de múltiplas possibilidades, como a lei e a religião. Ramose (1999, p. 2) considera que “*umuntu* é como um organismo na unicidade do ser como uma incerteza fundamental”. Dantas (2018, p. 110) acrescenta que a tradução de *umuntu* para o português é “seres dotados de inteligência”, não ficando restrito ao significado de humano, pois “se define por um movimento transformacional infinito através da presença em uma multiplicidades de formas e organismos” (p. 110).

Dessa forma, em sua manifestação o *umuntu* direciona-se ao *ubu*. Em seu movimento, dimensão da existência, *umuntu* possibilita o saber e a fala sobre do ser. Decorrente dessa conjunção entre *ubu* e *ntu* apreende-se que *ubuntu* seja um nome verbal, remetendo à ação, ao movimento e às mudanças. O movimento é princípio e algo anterior ao agente. Por envolver relação e comunicação entre as distintas formas de vida, ao mesmo tempo em que compõe e conecta a todos, o entendimento de *ubuntu* torna imperioso adentrar o campo da linguagem e os respectivos deslocamentos que esta filosofia provoca nos modos hegemônicos de expressão.

5.1. A linguagem *ubuntu*, *ubuntu* enquanto linguagem

Conforme Hampaté Bâ (1982) afirma, a linguagem é criadora e possui potencial transformador. Através dela é possível a construção do comum em meio ao heterogêneo. A linguagem é uma ação eminentemente social, a esse respeito vale destacar:

[...] a linguagem é um fenômeno eminentemente relacional, e com um lugar de destaque em sociedades nas quais a oralidade é central nas formas de descrição e construção de relações e de conhecimento. Fala-se sempre para, com e entre outras pessoas já que, para o pensamento bantu do qual surge a categoria de *umuntu*, jamais falamos sozinhos, mesmo na ausência de outras pessoas, ou seja, havendo sempre a suposição e a necessidade da existência de outros existentes falantes (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 237).

Ubuntu é um signo linguístico, mais exatamente um verbo, conforme escrito anteriormente, é um verbo de ordem impessoal, o que Ramose (1999) chamou de gerundivo, uma modalidade verbal decorrente do latim. Assim, *Ubuntu* remete à

existência não a um sistema, uma vez que não se trata de processos fechados, fragmentados e imóveis.

Deste modo, *ubuntu* se contrapõe ao modo como a maioria das línguas indo-europeias e sua estrutura linguística fechada do sujeito-verbo-objeto. Estas possuem uma dificuldade e limitação que é o mecanismo de objetificar aquilo que é processual e em devir. Fato que produz como efeito os falantes dessas línguas tomarem o que é da ordem do instável, do contingencial e da ação como algo pronto, dado, fixo e substantivado. Gerando profundos efeitos políticos e econômicos, pois “o conhecimento transforma-se em mercadoria: a informação pode ser comprada como qualquer outra matéria-prima, pode ser contada em pedaços, elaborada e vendida” (FOERSTER, 1996, p. 63).

As linguagens de origem europeia predominantemente realizam a distinção entre o sujeito-verbo-objeto, afirmando a integral distinção e separação entre o sujeito e o objeto, cabendo ao sujeito ser visto como fonte de toda a ação e movimento. Por isso, dessa perspectiva o sujeito é considerado a causa da emergência e manutenção da ordem e formação social, econômica, cultural e política devendo, conseqüentemente, dominar, subjugar e controlar os demais seres e forças, impondo sua lógica e forma de viver. Todavia, o ser está isolado e fragmentado. Nas palavras de Flor do Nascimento (2016):

Ramose nos alerta para o fato de que uma linguagem que seja estática na forma de uma relação fechada entre sujeito-verbo-objeto tenderia a refletir-se na fragmentação do ser, que em sua unicidade nada mais é que movimento. Essa quebra resultaria em uma realidade estática, fraturada, despotencializada de existência (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 238).

Essas formas de linguagem europeias operam o que Ramose (1999) considera uma separação ontológica entre o “ser vindo-a-ser” e o “ser e vir-a-ser”. Na primeira perspectiva afirma-se o acaso, o sem-fundo, a imprevisibilidade e incerteza do movimento; enquanto a segunda perspectiva a desconjura violentamente, teme, foge desesperadamente afirmando a necessidade de ordem:

[...] De acordo com a separação imposta, entre ser e vir a ser, ser é a ordem e o vir a ser é o caos. A divisão entre as duas não é somente completa, mas é percebida como uma fundamental e irreconciliável oposição entre eles. Este tipo de oposição apaga a possibilidade do nascimento da ordem fora do aparente caos. Ordem pode também não tirar a falta de equilíbrio notada como caos (RAMOSE, 1999, p. 5).

Nessa segunda perspectiva, ao separar o ser do vir-a-ser, opera sobre o ser uma estereotipização, o que Ramose (1999, p. 6) chama de “caricatura verificável do ser vindo-a-ser”, descartando e negligenciando o potencial transformador de si mesmo e de

suas relações. Necessário ressaltar, que para Ramose um dos problemas fundamentais do ser humano é fundado na falta de equilíbrio. Evidente está que a linguagem exerce uma função preponderante na política. De acordo com Ramose (1999, p. 4) “uma das funções primárias da linguagem é quebrar o silêncio do ser. Somente se e depois da linguagem tiver quebrado o silêncio do ser é que é possível começar uma conversação com ou sobre o ser”.

A crítica da linguagem é importante, pois através dela constituímos a forma como compreendemos o cosmos e nos relacionamos com outros seres e forças, pautando de qual lugar partimos nessa relação e quais direitos nos outorgamos e legitimamos nessa composição da existência. Portanto, *ubuntu* não apenas significa a condição do ser, como também o reconhecimento do vir-a-ser, ou seja, da dissolução das formas instituídas e emergência e consolidação de novas formas e entes, um movimento incessante.

A falta de equilíbrio passa a ser considerada como a questão fulcral da existência humana. É imperioso invocar a ordem a qualquer custo, independentemente dos custos envolvidos. Mas essa perspectiva provoca um profundo paradoxo: se a ordem é completamente desassociada da desordem, como a ordem pode surgir do caos? Diversos saberes emergiram para lidar com essa questão, dentre eles os conhecimentos advindos da religião, todavia, sabemos que as religiões hegemônicas não conseguem desenvolver respostas para essa angústia para as curiosidades mais aguçadas, ao afirmar uma suposta ordem fundadora e criadora.

Ramose (1999) destaca que é preciso ir mais além e repensar a ordem existente no desequilíbrio fundamental no ser, não desassociando ordem e desordem, ser e vir-a-ser. Assim, ele apresenta a linguagem do *reomodo*, “a linguagem filosófica do *ubuntu*” (RAMOSE, 1999, p. 06). *Ubuntu* confronta na linguagem a fragmentação do ser, resguardando a unicidade do ser, afirmando o vir-a-ser e tomando o pluriverso de forma integral e holística. Para Flor do Nascimento (2016, p. 238), o *reomodo* é “[...] a proposta de uma linguagem que seja uma expressão que não engesse os processos, promove uma abordagem aberta dos usos da linguagem”.

Importa assinalar que Ramose (1999) ocorreu ao verbo grego “*rheo*”, que possuiu o sentido de fluir, uma busca para romper a fragmentação sujeito-verbo-objeto, afirmando a potência do vir-a-ser, assim, o *reomodo* afirma “o verbo como ponto de partida” (RAMOSE, 1999, p. 6). Assim, Dantas (2018, p. 113) afirma que “[...] a

linguagem *reomodal* trata da unicidade do ‘se-ndo’ por não o inserir em um estado de total estagnação”.

Nessa perspectiva adotada do *reomodo* toma-se o verbo como a concretização e personificação do sujeito, algo inseparável e indistinto deste. Um entendimento que incide fortemente no modo de compreensão e na experiência em relação ao tempo, assim:

O agente existente, presente numa tensão contínua é, em si mesmo, em muitos momentos cedidos, a materialização da potencialidade para uma variedade infinita de uma atividade incessante de uma fusão e convergência. Para usar uma metáfora biológica, nós podemos dizer que o presente continuamente tenso é como um infinito encadeamento alternado de bebês, jovens e adultos todos perpetuamente conectados a suas mães através de seus cordões umbilicais (RAMOSE, 1999, p. 7).

Entre as implicações provocadas pelo *ubuntu* e o pensamento *reomodal* está que os sujeitos se tornam produtores de temporalidades e não somente são engendrados por estas. Outras possibilidades emergem, pois não se trata de uma cronologia linear conforme prescrito pelo eurocentrismo, afetando e produzindo outros modos de vida. Nesse sentido Ramose (1999) assevera que:

[...] é tanto natural e lógico viver o tempo. Mas, para o primado da filosofia ocidental é concedido o viver no tempo. Muitas vezes, o tempo já está lá como um espaço vazio a ser preenchido. Daí a proliferação de agendas para anotar compromissos e tudo o que precisa ser feito para preencher o espaço de tempo até a morte (RAMOSE, 1999, p. 10).

Essa radical racionalidade do *ubuntu* traz intensas implicações até mesmo para a instituição de critérios da verdade, pois esta passa a ser vista como uma confluência da ação e da percepção da mesma. Uma efetivação do modo de pensar *reomodal*. Um deslocamento da tradicional concepção da verdade como a objetividade dos fatos, na qual mediante verificação da relação entre estados, elementos e coisas – com estes sendo fixos, fechados e homogêneos – seria possível constatar a verdade de algo. Destarte:

[...] Os seres humanos não são feitos pela verdade. Eles são os criadores da verdade. Mesmo a percepção não é totalmente neutra. Neste sentido, é mais apropriado para os seres humanos viverem a verdade ao invés de viverem na e pela verdade... a verdade é, simultaneamente, participativa e interativa. É percepção ativa, contínua e sagaz que leva à ação. Como tal, é distintamente relativa e não absoluta. (RAMOSE, 1999, p. 10).

A partir desse entendimento, podemos compreender que o conceito de *ubuntu* altera significativamente até a concepção hegemônica de pluriverso, uma vez que este passa a ser visto como um espaço em ininterrupta mudança e transformação.

5.2. A perspectiva onto-triádica

Na perspectiva *ubuntu*, o pluriverso é percebido como algo de ordem musical, possuindo harmonia, na qual o ser-vindo-a-ser pode se conectar integralmente com este e com os entes existentes. Ou seja, um simples e ousado – para os nossos modos hegemônicos padrões ocidentais – convite para dançar pelo espaço com as forças cósmicas em novos passos e ritmos na composição com o universo.

Novas relações e racionalidade, racionalidade esta que prescinde de distinção entre emoção e razão, não cabendo operar tais distinções para afirmar a própria racionalidade como a legítima e superior, mas a busca da harmonia em todos os aspectos da vida em seus distintos ritmos e racionalidades. Portanto, “a concepção filosófica africana do universo como uma harmonia musical não pode deixar de ser a expressão da razão através da emoção” (Ramos, 1999, p. 8).

Ramos (1999) escreve que na metafísica, na racionalidade e na concepção *ubuntu* existem três dimensões que ele denomina como *estrutura onto-triádica de ser*, que são respectivamente: 1) o *umuntu* ou dimensão vivencial; 2) a dimensão dos mortos, mais exatamente o dos mortos-viventes ou *abaphansi*, estes continuam a trajetória em um lugar desconhecido para quem está na dimensão *umuntu*⁴⁴, sendo, considerados imortais, embora tendo passado por processo de desmaterialização; por fim, 3) a dimensão dos ainda-a-ser-nascido, sendo da responsabilidade dos vivos agir para fazer nascer esses seres do futuro.

A esfera dos *abaphansi* e dos ainda-a-ser-nascidos compõem o que Ramos (1999) denomina como “ontologia dos seres invisíveis”, e afirmando que se trata do “discurso sobre o desconhecido a partir da perspectiva dos vivos” (RAMOS, 1999, p. 11). Da parte dos pertencentes à dimensão *umuntu*, esse desconhecido preserva-se desconhecido, todavia, por ser algo da ordem da crença e, conseqüentemente, ser crível, afeta diretamente a vida no *umuntu*.

A compreensão da perspectiva onto-triádica de Ser é importante no debate aqui proposto, pois conforme mostra Dantas (2018), o objetivo na interação e comunicação entre os diferentes níveis do ser é a instituição da harmonia para a sustentação da paz. Conseqüentemente fundamenta a relação e prática política da comunidade, na qual as

⁴⁴ Ramos (1999) afirma que há uma contestação se ancestrais seria um termo adequado para tais entes.

lideranças devem possuir boas relações com os mortos-viventes, uma noção profunda de integralidade e história, buscando incessantemente a harmonia do cosmos em todas as vertentes possíveis. Desse modo:

Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia. É como ancoragem que lhes dá autenticidade e legitimidade. E esta é a base para um consenso quanto à particularidade da filopraxis *ubuntu*. Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia *ubuntu*. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do Umuntu da ordem cósmica (RAMOSE, 1999, p. 12).

A concepção de justiça difere da concepção europeia dominante, pois, seguindo Dantas (2018, p. 110) “existe uma dinamologia, isto é, uma mudança contínua da busca de justiça com o intuito de estabelecer um equilíbrio”. Logo, justiça não é considerada como uma ação que uma vez tomada será atemporalmente justa, trata-se da justiça enquanto movimento e como tal possui um percurso e necessita ser mantido no decorrer do tempo demandando contínuo empenho e investimento.

Importa acrescer que, em consonância com Flor do nascimento (2016):

Bantu, umuntu e ubuntu são termos que se referem a modos diversos de expressão da humanidade dos humanos. Ntu, presente nos três termos, faz notar a realização, o processo de realizar-se, de “vindo a ser” do ser dos humanos que se manifesta, respectivamente, no caráter de existência dinâmica (ba-ntu), de existência falante, inteligente, criadora (umu-ntu) e existência eminentemente relacional (ubu-ntu), embora esses três modos/caracteres estejam internamente conectados (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 237-238).

Ramose (1999) assevera que a perspectiva onto-triádica de Ser fundamenta e influencia a dimensão dos modos de vida e das relações dos seres humanos, incluindo os diversos afetos, tais como amor, ódio, atração, repulsa, alegria, triste, vergonha, vaidade etc. O filósofo deixa uma perturbadora pergunta: “como é que podemos responder à instabilidade fundamental de ser?” (RAMOSE, 1999, p. 11). É dever do ser humano dar respostas para esse desafio fulcral.

A harmonia e paz com a perspectiva onto-triádica é a resposta dada por Ramose, conforme Dantas (2018) nos mostra. Podemos entender a resposta como um chamado à responsabilidade que temos com a memória dos que se foram, desmaterializaram-se, e com aqueles que ainda virão. Em memória aos que se foram há de se praticar justiça e reparar os danos da história, mantendo os benefícios que produziram; em respeito aos que virão há de se respeitar os recursos do planeta. Não estamos a sós no mundo e é

necessário assumir as devidas responsabilidades, algo que podemos apreender com a seguinte afirmação:

No idioma swahili⁴⁵ existe um princípio chamado *kuumba*, a palavra significa, literalmente, criatividade. O que, em termos de princípio, remete a capacidade de criar, inventar e usar toda nossa capacidade para deixar tudo que herdamos de nossos ancestrais – a comunidade, os bens, o meio ambiente e toda a cultura – mais belas, belos, confortáveis e funcionando adequadamente para os que virão (NOGUERA, 2011, 2012, p. 148-149).

Precisamos nos atentar para aquilo que Mbembe (2018, p. 309) chamou de “distribuição violência em escala planetária”, uma vez que ela incide na reparação e restituição, fomentando o ódio, ressentimento e desejo de vingança por onde se instala. Mbembe (2018) assevera que, para a maior parte da humanidade (algo que podemos estender para outras formas de existência), nosso processo histórico foi marcado pela “habituação à morte do outro” (p. 314), assim:

Essa habituação à morte do outro, daquele ou daquela com quem se crê nada compartilhar, essa formas múltiplas de esgotamento das fontes vivas da vida em nome da raça ou da diferença, tudo isso deixou vestígios muito profundos, quer no imaginário e na cultura, quer nas relações sociais e econômicas. Essas lesões e marcas impedem fazer comunidade. De fato, a construção do comum é inseparável da reinvenção da comunidade (MBEMBE, 2018, p. 310).

O passado é impossível mudar, o que se passou definitivamente passou, não há retorno. Uma vida perdida não poderá seguir dando as respectivas contribuições para a transformação do mundo. Todavia, os efeitos do passado no presente estão ao nosso alcance, assim como a construção do futuro. Não somos reféns das determinações históricas e somos artífices do porvir. Isso nos faz pensar que precisamos pensar a nossa presença no mundo e o nosso cuidado em relação a ele. Nessa experiência com o mundo, por mais que em diversos momentos se passe despercebido, nos damos conta que vivemos, por enquanto, no mesmo mundo e podemos afirmar que compartilhamos em alguma dimensão o mesmo espaço. Para Mbembe (2018), a noção que temos do mundo está atrelada à concepção de humanidade, operando de forma segregadora, tornando-se uma contínua fonte de questionamento. Desse modo:

É, portanto, a humanidade inteira que confere ao mundo seu nome. E, assim, conferindo seu nome ao mundo, delega-se a ele e dele recebe confirmação de sua própria posição, singular, mas frágil, vulnerável e parcial, pelo menos em relação a outras forças do universo [...] só existe mundo por nomeação, delegação, mutualidade e reciprocidade (MBEMBE, 2018, p. 310).

⁴⁵ Idioma banto com o maior número de falantes, sendo utilizado na África oriental, nos países de Uganda, Tanzânia, Quênia e República Democrática do Congo.

E acrescenta:

Compartilhar o mundo com outros viventes, eis a dívida por excelência. Eis, sobretudo, a chave para a durabilidade tanto dos humanos quanto dos não humanos. Nesse sistema de trocas, de reciprocidade e de mutualidade, humanos e não humanos eram o limo uns dos outros (MBEMBE, 2018, p. 311).

O que fazemos ou deixamos de fazer repercute na vida de outras pessoas e entes. Vivemos em relação e em interdependência, mas importante destacar que não vivemos sem o mundo, mas o mundo continuará seu rumo sem nós, modulando o respectivo ritmo. A instabilidade constitui o mundo e nela novas forças e formas emergem e se articulam entre si. Definitivamente, o mundo de nós para continuar em sua duração. Não estamos em situação de igualdade e esse limite deve nos chamar à responsabilidade com todas as formas de vida existentes, se pretendemos manter a nossa. Ou seja, nossa presença impacta significativamente o mundo, mas não totalmente e a vida continuará sem seus atuais imperadores.

Ubu nos faz pensar que em meio às diferenças possuímos algo em comum com o outro e esse comum não diz de homogeneidade, como *ntu* expressa. E essas não são fixas, pelo contrário, são cambiantes. Semelhança, diferença e contingência nos condizem a pensar constantemente sobre a nossa experiência de partilha do mundo e a forma política adotada. Nesse encontro com a diferença e a contingência precisamos entender, acessar e fortalecer a democracia, consolidando espaços de convivência e circulação de ideias. O que nos leva para o debate da forma de democracia, se a única forma legítima é a que afirma a separação e o mútuo controle entre as instituições executivas, legislativas e judiciárias, a ocorrência de eleições com o respectivo e periódico apertar de botões ou escrita em célula para a escolha de representantes, a existência do multipartidarismo.

Wamala (2004) mostra que a forma moderna de democracia não é tão democrata quanto é apresentada, sendo um dos efeitos de sociedades individualistas. Um desdobramento do multipartidarismo, em que em vez de haver abertura para as diferenças, se há a imobilização de ideias e posicionamentos devido às disputas eleitorais e de influência, com os partidos substituindo a participação e o interesse popular pelos partidários. Para ele, forma de democracia dominante fomenta o individualismo e o acirramento de conflitos, principalmente onde haja grupos com tendências comunitárias, ao mesmo em que enfraquece a comunidade e a construção do comum. Em contraposição a essa forma moderna, ele apresenta o modo de governo por

consenso em que algo é debatido exaustivamente até que se chegue a um acordo que atenda a todos, o que, pela lógica, parte do dissenso para a construção do consenso. O ponto de partida é da diferença e a chegada é no comum.

Em relação à democracia, Mbembe (2018b) mostra que é necessária a transformação política, modificando a concepção de democracia como uma acumulação e justaposição de singularidades para a consciência de uma coexistência em um mesmo território, consolidando a produção de comum. Aqui já não se trata de uma política realizada sobre uma base de acumulação de indivíduos sobre bandeira A ou B – identidades fixas, estanques e sem relação – constituídas sobre ódios e muros, em vez de pontes e alianças, mas sim voltar-se para a produção de correspondência, reciprocidade e compartilhamento entre todos os entes presentes em um dado território. Assim:

[...] a democracia do futuro será construída sobre a base de uma clara distinção entre ‘o universal’ e ‘o em comum’. O universal implica a inclusão em uma entidade qualquer já estabelecida. O em comum pressupõe uma relação de co-pertença e de partilha, de mutualidade – a ideia de um mundo que é o único que temos e que, para que seja duradouro, deve ser compartilhado por todos aqueles que a ele têm direito (MBEMBE, 2018b, p.19-20).

Desse modo, partindo da certeza de que o racismo afeta e destrói a todos os envolvidos, há que se pensar em uma relação de reciprocidade e mutualidade. Para Mbembe (2018b), o caso sul-africano ajuda a fundamentar essa afirmação, uma vez que é um país que agrega vítimas e algozes que vivem expostos uns aos outros e comumente em um mesmo ambiente. Todavia, essa é uma perspectiva que gradativamente parecemos nos afastar, tendo em vista casos como a crise da imigração na Europa e dos Venezuelanos em Roraima. Aparentamos querer viver “o sonho de uma comunidade sem estrangeiros” (MBEMBE, 2018b, p. 29). Apostamos que o cuidado fundamentado na perspectiva *ubuntu* seja um aliado para a desmontagem desse processo e o fortalecimento da experiência comunitária, com alianças e pontes em meio à heterogeneidade que compõem o mundo.

Considerações finais

E, como a memória esquece, surge a necessidade da invenção
(Conceição Evaristo)

Na minha companhia aérea
ao invés de apertarmos os cintos
soltamos para decolar
(Janio Silva)

O problema colocado para esta dissertação poderia ser enunciado nos seguintes termos: como os saberes e experiências africanas e afrodiaspóricas nos ajudam a pensarmos a atualidade? De partida sabíamos da impossibilidade de dar conta da proposta, mesmo se o trabalho durasse décadas, ou uma vida inteira, devido a vasta e abrangente produção de nossas e nossos intelectuais (a despeito de sempre terem produzido conhecimentos e de uma forma ou outra registrado, tiveram as respectivas contribuições destruídas ou invisibilizadas ao longo do tempo da escravização, colonização e capitalismo). Mais complicado se torna durante o exíguo tempo de uma escrita de dissertação.

Consequentemente teríamos que ter um recorte para darmos conta da empreitada com a maior qualidade possível. Recorte esse que atendeu aos nossos interesses e em consonância com nossas entradas de leitura da atualidade. Obviamente, não se trata de uma leitura homogênea e atemporal, logo, qualquer outra pessoa ou eu mesmo, em outro momento ou condições, tomaria outras entradas e possivelmente outras saídas. Tudo bem, pois esta dissertação buscou não ser universal, mas pluriversal. Apostamos que surjam efeitos mais potentes dessa forma.

Por ser uma escrita pluriversal, também foi polifônica e heterogênea. Foram muitas contribuições, apoios e perspectivas para a construção do texto, além de inúmeras conversas, controvérsias e grupos de pesquisas e estudos que serviram para fundamentar ideias e posicionamentos. Só de leituras coletivas, uma espécie de qualificação com menos burocracia e alto nível de exigência, foram 2. Os efeitos desses encontros não se resumiram à dissertação, mas será desdobrado para outros momentos e espaços da vida. Como seria de se esperar, não seria nada fácil somar todas as contribuições, tanto em nível de consonância entre todas elas, quanto de concordância. Atritos e rupturas ocorreram, abalos se sucederam. Eles serviram para pensar modos de ser e estar no mundo, fortalecendo-me no percurso, assim como a escrita.

Uma das maiores críticas que compareceu foi a escrita parecer fragmentada, desconexão generalizada, com uma parte sem estar ligada à outra, sendo comparado com um mosaico, com partes dispersas e que não formavam um todo entre si, marca que em determinados momentos esteve presente em toda a escrita, se é que ainda não está. Outra fonte de crítica foi de iniciar o primeiro capítulo com a principal presença não sendo africana, mas franco-brasileira, mais ainda pelo fato de existirem contribuições africanas que sustentariam as afirmações dadas. Presença que de uma forma ou outra fundamentou o restante do trabalho. O contraponto para essa argumentação é o fato da dissertação estar vinculada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI) e, como tal, o que possui maior entrada são os autores utilizados nessa parte do texto, cujas ideias e compromissos ético-políticos se somam aos presentes nas demais partes da escrita, não havendo o porquê não utilizar.

Desse modo, para esta dissertação, um deslocamento importante está em tomar o pensamento europeu de outro lugar, não o considerando único, nem homogêneo, afirmando a existência de relações de força que engendram uma maneira de expressão e territorialidade sob um signo, que passou a ser hegemônico. Esse pressuposto se torna importante para pensar alternativas de combate à prática e expressão do racismo em todas suas formas e extensão. Ou seja, não se trata de negação de modos de vida, mas da afirmação da multiplicidade e singularidade dos modos de vida.

Assim, uma possibilidade de luta passa não por ampliar a distância do pensamento não-europeu do europeu (uma lógica de enclausuramento e exclusão que o pensamento europeu hegemônico já o faz muitíssimo bem por si mesmo), mas por encontrar brechas e passagens em meio ao pensamento europeu, tensionando as fricções existentes e por existir nas quais seja possível pensar, e construir outras formas de relação, resistindo e superando o racismo (MBEMBE, 2018b). Em outras palavras, novamente afirmar a multiplicidade entre os europeus e também entre os não-europeus, e o comum entre tais grupos, destacando os violentos processos de produção da ficção da diferença e sua normalização.

Em relação à percepção da escrita estar fragmentada, considero que o trabalho finalizado tenha dado conta de atender a conjugação da produção da subjetividade, com o racismo como produção de subjetividades, modos de produção e transmissão de conhecimentos, relações de gênero, modos de se relacionar e a noção de cuidado *ubuntu*. Agora podemos partir para as últimas articulações desses pensamentos.

O racismo compõe visões, posições, comportamentos, valoração, sensibilidades e modos de existência para cada grupo envolvido, prontamente convertidos em assimétricas vantagens, benefícios e privilégios para uns e prejuízos, violência e mortes para outros. Esse é o Brasil, esta é a síntese crua de nossa história. O passado de escravidão não está superado de nossa história, mas se atualiza a cada instante de brutalidade e desigualdade. Tomando parte dessa perversa herança cultural e epistemológica, o Brasil construiu para si um *inconsciente escravocrata* (AZEVEDO, 2018) que molda as configurações das relações sociais de nossa sociedade, sendo a escravidão uma espécie de *sonho noturno* que perturba as relações sociais, sendo noturno para uns e diurno para outros. Esse sonho é da categoria dos que não são lembrados, mas que fundamentam subjetividades.

Ao mesmo tempo em que deslegitimavam e desqualificavam os negros, a branquitude construiu um ideal e território existencial para si, afirmando a superioridade e autorizando-se a imporem seus saberes e práticas para os demais povos. O negro, por sua vez, fora reduzido ao suporte corporal, sendo destituído do campo da cultura e lançado no campo da natureza, assim, afirmando-se uma essência, o que acaba apartando-o da história e de suas transformações. A branquitude então se colocou como o lugar universal da razão e da cultura, conferindo a si mesmo uma invisibilidade para imporem seus ideais sem questionamentos e contestações, enquanto os negros foram associados à loucura, imoralidade, sensualidade e descontrole sexual. A loucura se tornou sinônimo de negritude.

Esses fundamentos se encontram presentes até mesmo no combate ao racismo, uma vez que ainda hoje geralmente se vislumbra a opressão racial como da ordem do individual. Marcando o sujeito racista como doente e destituído de razão, devendo este ser exclusivamente responsabilizado e penalizado⁴⁶. Como se o conjunto social fosse sadio e não-racializado. Uma estratégia que sorrateiramente produz a forma-indivíduo e o isola como se tratasse de alguém desviante da norma e do padrão socialmente desejado e aceito, invisibilizando, assim, grupos e formas de subjetividades. A branquitude e seus efeitos, mesmo em momentos de contestação ao racismo.

Por isso, entendemos que a questão da raça não pode ser considerada como algo da ordem individual e invisibilizar a dimensão coletiva e institucional. Reduzir qualquer

⁴⁶ Não se toma o sujeito racista como uma espécie de vítima da sociedade, que não deve ser responsabilizado e eventualmente penalizado, uma vez que possui, em alguma medida, responsabilidade pela subjetividade consumida.

prática a algo somente da ordem individual é operar uma “dupla redução, teórica e ideológica” (BIRMAN, 1980. p. 15). É querer se cegar ante a uma determinada situação, torna-se míope, desresponsabilizando-se sobre a produção de uma dada realidade. Como afirma Herbert Blummer (2013), o racismo é uma relação de grupos.

No modo de funcionamento do racismo se produziu a subjetivação do inimigo na negra e no negro. O combate contra o racismo é árduo, dinâmico e multifacetado. O enfrentamento não é tão somente contra a forma-indivíduo, esse talvez fosse o embate mais fácil: alguém em um tempo-espço, causa delimitada, em uma arena cujo dever e responsabilidade é dar o máximo de si, podendo se obter o êxito ou não. Todavia, a luta também é contra si, contra os fantasmas internos, da incapacidade, da censura, da confiança, da estima, da culpa, da rejeição, da violência, da solidão, do medo de si e dos outros. O oponente está em si e ele é duro, arrogante, triste, barulhento, ensurdecador, hipócrita, mesquinho e imobilizador, se ele vencer leva ao desprezo de si, à vergonha, à mutilação e ao suicídio.

Para o modo de vida dominante, o negro é fabricado para situar-se para além do limite de qualquer condição, excedendo o enquadramento da vida, expressando o que há de invivível na vida, o invisível do que é visto, o imemorial da memória, o inexperimentado da experiência, o inaudível dos sons, o impensável do pensamento. Não à toa que o cotidiano das relações raciais cause tanto estranhamento, inconformidade; o que sempre esteve presente surpreende, o que sempre pareceu diferente cause indiferença. Na verdade, o negro está aquém e além do que é reportado.

Da perspectiva da subjetividade hegemônica ser lido socialmente como negro é também ser lançado no campo objetificação e da tutela. O próprio corpo passa a ser de domínio de outro, uma extensão desqualificada do corpo de outro a quem deve obediência. Ensina-se obediência nos mínimos detalhes e deve-se aceitar o comando porque é inferior. Desse lugar não se é visto como sujeito, como ser humano, como alguém com vontades, sonhos e desejos. Diferente do louco que perde as prerrogativas de sujeito, de senhor de si mesmo, quando se comporta de modo distinto do normalizado, não atendendo às expectativas e imposições sociais, o negro desde o nascimento assim é tratado aviltadamente. Ou seja, para o louco há um ponto de virada a partir do qual se legitima ser desqualificado e objetificado; para o negro já o é desde o ponto de partida.

Importante destacar que a subjetividade hegemônica no Brasil não é exclusivamente credora das matrizes de pensamentos europeus, uma vez que o

judaísmo-cristianismo possuem raízes orientais, além da hibridização existentes com/em outras matrizes, além desta ser histórica e como tal mudar suas configurações ao longo do tempo, embora ainda persista a existência de determinadas características, como a divisão, classificação e hierarquização da vida.

Assim, negro é uma palavra, um conceito, um significante que parte da leitura política e interessada de uma realidade, leitura essa pretensiosa e produtora de modos de vida. Negro diz mais de quem o utiliza, mais de quem o opera no cotidiano, de quem acredita na existência da fidedignidade do termo, ou seja, de que acredita que ele traduz precisamente sobre quem é designado como tal; do que diz de quem recebe esta maldição. Desse lugar, o negro não é considerado apto para interação, reciprocidade e confiança. Resta somente ser tratado pela imposição de força, ser forjado na violência objetificadora produzindo a obediência. Melhor ainda se o faz sem necessidade de ordem.

Para gerir esse ideal produzido de negro e alcançar suas pretensões, a branquitude constituiu diversas instituições, tais como, a escravidão, a plantation, o apartheid, a escola, o presídio, a polícia, o hospício. Instituições essas fabricadas ou utilizadas para lidarem com sujeitos destituídos de privilégios e usufruto de si mesmo, fundamentando-se em relações assimétricas. A partir de um discurso que esquadrinha, divide, compartimenta, distribui e hierarquiza seres e subjetividades, autoriza-se a prática de controle e submissão. O pluriverso simbólico produzindo resultados materiais. Estamos no campo da representação e, como tal, possui imagem, visão com suas superfícies, formas e contornos da mutilação do sujeito de sua humanidade.

Mbembe (2018) afirma que quando a ciência aparta a multiplicidade do sujeito para a produção do corpo patológico, etapa que prioriza a negação e o silenciamento, com a finalidade de engendrar um determinado modelo de subjetividade, chega o momento positivo em que se busca ouvir o suporte corporal. Agora destituído de sua posição de sujeito para enquadrá-lo em um conjunto de sintomas e anormalidades, apresentando para o próprio suporte corporal um ser e existência que ele não conhecia. Quando se institucionaliza este corpo patológico negro, fundamentando-o no pluriverso simbólico, legitima-se a entrada em cena de instituições que pedagogizam e que curam, ou seja, desta perspectiva adotada, violentam os corpos.

O negro está continuamente submetido a uma pedagogia da violência, na qual se busca produzir o aprendizado do lugar que ocupa, com quem pode relacionar-se, com quem pode falar, amar, portar-se e de quais formas. Não é uma relação recíproca e

simétrica, pelo contrário. Diversas instituições racistas, a despeito de retumbantes fracassos em seus respectivos campos de atuação persistem na busca de sua legitimação social, por exemplo, a polícia em seu objetivo de afastar as ameaças e conter os riscos que corpos negros significam. Pouco importa que uma minoria de negras e negros esteja envolvida na criminalidade e com violência para efetivamente ser enquadrado como riscos e ameaças a serem combatidos pela lógica hegemônica. Ou ainda a escola que não importa os diversos sucessos e destaques no aprendizado de estudantes negros para continuar o tratamento de corporificação do fracasso escolar. Torna-se evidente que o que está andamento é a lógica racial e esta, independente do grau de acerto e confiabilidade, permanecerá.

Lógica racial que contribui na constituição de um lugar de inferioridade e subalternidade de negras e negros, construindo o imaginário social a respeito. Assim, o sujeito negro em vida vive uma morte social, na qual se busca reduzir o máximo possível seu poder de decisão sobre suas vontades, necessidades, sonhos e o próprio corpo, principalmente os corpos de mulheres negras, ainda vistas na sociedade como submissas e disponíveis para o sexo a qualquer momento. Com Waris Dirie (2001) nos demos conta de que a desigualdade e opressão de gênero estão presentes em diversas sociedades e modelos de produção, além disso, destaca-se o fato de que quanto mais moralista é uma sociedade, mais brutal se torna.

A desconstrução de um mundo, realidade, pensamento e lógica racial passa pela rejeição e escape de toda representação, da não consolidação de afetos, tais como o ódio, o desejo de vingança, o ressentimento e o fascínio. O que não envolve afirmar automática e acriticamente a rejeição das identidades, mas de asseverar as diferenças em meio a elas e da negação da essencialização das mesmas, pondo-as na história e, como tal, podendo ser desfeitas em determinadas condições. É uma radical transformação que possui desdobramentos não somente psíquicos, mas precisa ser material, incidindo em profunda transformação política, econômica, social, cultural, estética, uma mudança que envolva todo o território e seus usos em questão.

O corpo negro continuamente está a bater e a se chocar com a ordem instituída, provocando diferentes tipos de reações: horror, ojeriza, fúria, perplexidade, fascinação etc. Sobre esse corpo incidem diferentes repressões, físicas, psíquicas, econômicas, sociais e também químicas. Ainda se vendem diferentes remédios para controlar esse organismo, posto na ordem da doença que necessita ser curada, por mais que haja um evidente limite para a mesma. A cura para a negritude seria a morte, a recomposição da

vida de outros modos. Historicamente a morte de negros foi um desafio para as elites racistas, era a concretização do limite para a investida da/na violência, demarcando o campo de poder da branquitude, pondo em cheque os esforços e energias despendidos na produção do negro inferior, submisso e obediente.

Nesse ponto ressalva se faz necessária, se anteriormente a morte de um negro, para além dos efeitos psíquicos custava prejuízo econômico à branquitude, era uma mercadoria que se esvaía, um objeto, que em seu último ato, afirmava seu lugar de sujeito; hoje, a vida perdida do negro também causa indiferença. Indiferença que busca ignorar para si a presença de um limite. Aqui não necessariamente se trata de morte física. Assim, novas subjetividades são possíveis e para se desejar nova(s) realidade(s), a(s) atual(is) precisa(m) morrer. Para isso há que se desapegar de formas antigas, romper as limitações dos outros e de si mesmo. Algo que eu suponho que as classes médias e as elites possuem maiores dificuldades e impedimentos. Como afirma Paulo Freire (2014), só o oprimido para salvar a si mesmo e ao opressor.

O corpo negro é portador de uma tensão inerente, ao mesmo em que é o portador da própria morte, o corpo sendo a tumba de si, a desqualificação elevada a altíssima potência, também é portador da vida, o compositor de novas relações e formas de vida, sendo arauto da emancipação e da alegria de si e do seu povo. Os saberes e os modos de produção subjetividades africanas afirmam a vida e justamente isso que buscamos demonstrar ao longo das linhas e páginas anteriores.

Há uma chama, uma esperança em si mesmo, uma confiança, uma alegria, que pode ser alimentada, que leva a somar forças e construir pontes e alianças. Sente-se a presença e a força dos combatentes aliados do passado, a energia da ancestralidade, mostrando que outro amanhecer é possível e com ela a expectativa de vitória. Agora já é possível vislumbrar que o monstro do racismo é bem menor do que parecia, embora seja resistente e não queira entregar os pontos facilmente. Não há respostas prontas para vencer essa batalha definitivamente, as saídas são produzidas no momento do combate. A postura corporal muda, assim como a força voz, o olhar se ergue. À luz de *ubuntu*, ao mesmo em que é ajudado, oferece apoio, a disposição adotada é de companheirismo e solidariedade. O raiar do novo dia começa a despontar.

Logo, o negro não é somente um tema, mas uma significativa e impactante indagação sobre a atualidade e os limites do capitalismo em toda a extensão e modos de operação, sendo que a presença negra é simultaneamente veneno e antídoto (AZEVEDO, 2018), ou, como Mbembe (2018) afirma, o negro é a cripta do capital. A

afirmação acima e movimento se torna ainda mais relevante diante de um sistema dominante que paulatinamente mostra-se mais excludente e brutal, emitindo evidentes sinais de esgotamento e sem saídas à vista.

Uma cena que não sai de minhas memórias foi a de um dia em que eu voltava para a minha casa pedalando e nas redondezas de Bento Ferreira⁴⁷ encontrar um homem negro, possivelmente morador de rua, que atravessava as avenidas de forma ousada, pondo severamente em risco à própria vida e a segurança de quem passava pelo espaço. Entretanto, a firmeza com a qual executava os movimentos não deixava dúvidas de que não se tratava de uma tentativa de suicídio, que estava muito bem ciente do que estava fazendo. Sabia a força, velocidade e direção dos movimentos; e, se necessário, estava disposto a apostar a própria vida. Deixando-me fortes marcas que ressoam, fazendo-me recorrer a seguinte afirmação de Lapujade (2015):

Os movimentos aberrantes ameaçam a vida tanto quanto liberam suas potências [...] Tudo se passa como se o que houvesse de mais intensamente vital fosse insuportável ou, pelo menos, se desse em condições tais que, de todo modo, seria preciso passar por mortes que nos desorganizam, que fato nos “desorganizam” (p. 22).

Outra lógica está presente, não havia tempo para medos, recuos e inseguranças típicas de classe média, dessa maneira fica o pensamento “[...] as potências da vida produzem incessantemente novas lógicas que nos submetem à irracionalidade delas” (LAPUJADE, 2015, p. 14).

Há formas e formas de vida. Há modos que ampliam a vida em sua potência e possibilidades, há outros que restringem e mesmo excluem a vida, embora se afirme como a única possível. A branquitude se situa ao lado dessa segunda maneira de manutenção e produção da vida. Apesar do capitalismo em seu atual estágio de Capitalismo Mundial Integrado, o modo de produção e distribuição da branquitude (o atual motor da branquitude), produzir distintos modos de vida, continua sustentando o temor da diferença, com a respectiva necessidade de demarcá-la, prevê-la e controlá-la.

Na atualidade, as relações capitalísticas buscam engendrar na população que vive sob a sua férrea égide uma forma única de vida na qual se propaga discursos que justificam as desigualdades econômicas, violências, explorações e segregações que decorrem de seu modo de produção. Justificativa essa que busca encobrir com o selo de justiça e da naturalização o que é da ordem do abuso e do absurdo, chegando ao ponto

⁴⁷ Bairro nobre localizado na cidade de Vitória, Espírito Santo.

de pessoas pobres legitimarem o fato de adolescentes e jovens, que provavelmente nem saibam o que seja trabalho, possam adquirir e usar roupas que custam dezenas de milhares de reais enquanto várias outras precisam sustentar uma extensa família com menos de um salário mínimo sujeitando-se às condições mais degradantes de trabalho.

Qualquer questionamento é considerado como uma perturbação a esse modo de vida. Uma indesejável ameaça, um perigo, na realidade, um terrível atentado. São constituídas formas de viver repletas de manuais de procedimentos: o que, como ou com quem e em quais situações falar; com quem se relacionar e de quais formas, além de arrumar objetivos precedentes e transcendentais aos encontros; como se vestir para cada situação; quais tipos de músicas ouvir e para quais propósitos; o que, a quem e com quais finalidades cultivar etc.

Todavia, paradoxalmente, entra-se frontalmente em embate com o modo de produção adotado, que incessantemente recodifica as regras e modos de vida, deslocando em seu percurso todos os sentidos. Por um lado, o imobilismo, do outro lado, a total flexibilização dos códigos, relações e sentidos. Produção de esquizofrenia, pânico e paranoia por onde se instala. Assim, apesar de possuir a liberdade e autonomia como política discursiva, na prática se impõe uma razão sobre si e o outro. No Brasil, quiçá no mundo, nesse pânico da diferença e paranoia da mudança, não à toa que os inimigos da ordem são as forças minoritárias, no caso, os negros, mulheres, LGBT's, sem terra e sem-teto. As eleições de 2018 deixaram evidente a realidade nacional.

Vivemos um tempo em que as tensões se intensificaram e as bases em que o país se construiu foram expostas, tornando públicas inúmeras feridas e sofrimentos derivados das seculares opressões. Essas marcas não nos eram estranhas, pelo contrário, são demasiadamente familiares, mas a ignorávamos, fingimo-nos alheios a elas. Até que aquelas e aqueles que foram tratados como sobras do país, razão de seu atraso, foram paulatinamente fortalecendo a própria voz e grupo, ampliando a luta, angariando aliados, passando a intensamente marcar presença nos espaços públicos conquistando direitos e incomodando com sua perspectivas e lógicas do passado e do presente.

Pronto, o que para a maioria estava abafado ganhou dimensão as luzes da arena pública. Não era mais possível esconder-se das informações e dos fatos. Estava posto o problema. O que fazer para abafar as tensões e conflitos sociais? O país que se orgulhava de sua imagem de cordialidade, sensualidade e alegria, em contraposição ao que as fontes oficiais demonstravam como um dos mais violentos e desiguais do mundo, era fortemente confrontado em seu âmago. A vontade de ignorar não bastava. O

que se ignorava anteriormente estava nas ruas, ostentando orgulho e confiança em si, devidamente munidas de argumentos e dados. Não iriam mais abaixar a cabeça.

O último pleito mostrou de modo inequívoco que havia um querer de ordem e disciplina, mas cinicamente exclusivamente para o outro, não para si. Logo, se produz sensibilidades que legitimam a sonegação de impostos ou outra forma de corrupção, o desrespeito com o outro e seus limites, a violência ante ao volante, obter vantagens em literalmente tudo em que se envolve, não respeitar as diferenças, agressividade no trato com o próximo, não exercer a empatia e solidariedade.

Se minimamente seguissem esses elementos básicos acima, a imposição da ordem e da força não se faria desejável, mas aconteceria por simples contágio. Uma vez que cada um sentiria os impactos disso no cotidiano. Precisamos exercer a disciplina interior e usar nossos impulsos para nos fortalecer, não para nos destruir. Esse fortalecimento ele só se dará no plano coletivo, não no individual. Fortalecendo o coletivo, automaticamente estará fortalecendo a si próprio. Hoje pode parecer utopia, mas precisamos alimentá-las para nos manter em movimento rumo ao progresso, tirando nossos sonhos da profunda depressão em que entraram.

Em face dos atuais problemas do mundo, consideramos que precisamos voltar a fortalecer a experiência comunitária, conforme Somé (2007) mostra, uma experiência relativamente de fácil entendimento, podendo se dar nas ações mais simples e banais do cotidiano, mas que são poderosas em seus efeitos. Alguns podem objetar que a convivência com pessoas nem sempre é uma ação das mais fáceis, tratando-se de perda de autonomia e ampliação do controle da vida. Todavia, não é disso que se trata. Há problemas? Obviamente. Não é um paraíso ou um mar de rosas, não. Os problemas existem, mas o pensamento posto é que na atual marcha do mundo, é muito mais interessante e necessário repensarmos nesse sentido nossa subjetividade.

A preocupação da comunidade da perspectiva defendida nesse texto é o bem estar de todos, é o compartilhamento não somente dos deveres e responsabilidades, mas também dos recursos materiais. É lidar com o filho do outro como sendo próprio, é lidar com o sofrimento do outro como se fosse próprio, do mesmo com todas as formas de opressão e exploração. Não se trata do “sentimentalismo” ou piedade, não, mas de mobilização em prol do outro, cujos benefícios repercutem na própria vida. Algo que se desdobra até nas relações afetiva-sexuais, assim, necessário ressaltar, que quando há o compartilhamento coletivo das atribuições e responsabilidades do relacionamento, não há a expectativa que a pessoa parceira substitua as amigas. Há o espaço para todos

concederem a respectiva contribuição. Tornando a vida mais leve, respirável e possível para todos.

A partir do entendimento e prática dagara podemos pensar que a instituição do divórcio está associada com a visão de mundo presente em uma sociedade. Assim, uma sociedade fundada no liberalismo, na qual cada um resolve os respectivos problemas, sem maiores preocupações e envolvimento do coletivo, será aceito que ao lidar com os conflitos do cotidiano, simplesmente se queira se livrar dos problemas, uma vez que se está sozinho para lidar com eles. Logo, a tendência é a relação ser bem sucedida à medida que mais pessoas se implicarem com a relação. É muita pressão, é muita responsabilidade para lidar sozinho.

Diversas concepções dagaras, contribuem para repensarmos nossos modos de vida. Por exemplo, a concepção acerca de ritual, aceitando ou não a concepção de espírito, que nos faz pensar acerca de diversas cerimônias e eventos nos quais nos envolvemos, deslocando o automatismo na realização das mesmas, favorecendo o pensamento em suas múltiplas possibilidades e potências. Do mesmo modo, a ideia de conflito. Através dela nos damos conta de que não se deve fugir aos conflitos, pois há mensagens que pedem para ser escutadas e que trarão melhorias, mas ao mesmo tempo é preciso ponderação, pois como adverte Somé (2007), eles devem ser ouvidos e não nutridos. Contudo, parece que nos últimos tempos no ocidente, temos nutrido conflitos, não os ouvindo, não os resolvendo e eles vão se acumulando em todo o tecido social, desgastando e adoecendo a todos, levando a violência e a morte para os mais fragilizados socioeconomicamente.

A esse respeito, imperioso afirmar que o CMI operando distintas modalidades de horrores, a despeito de um típico movimento capitalístico que iguala, abstrai e homogeneiza o que é de ordem e natureza distinta, importa destacar que os “horrores não são comparáveis. Mesmo que se aproximem” (AZEVEDO, 2018, p. 24), embora tais horrores têm o potencial de produzir alianças entre os sobreviventes e que se aventuram a organizar o próprio ódio.

Na história do Brasil, nos habituamos a duas presenças: a barbárie e a pobreza. Recorrentemente autoridades, políticos e meios de comunicação destacam a presença delas em nossas vidas. Não para resolvermos algo, pelo contrário, mas somente publicizar e polemizar com o fato e obter algum ganho político, social e/ou econômico. Principalmente em épocas de eleição é muito comum falar-se em nome da pobreza, tornar-se porta-voz dos pobres ou mesmo para justificar o indefensável, por exemplo, a

retirada de direitos. Habituo-nos com as presenças da barbárie e da pobreza, tornamo-nas familiares e atualmente desconfiamos de qualquer movimento para retirá-las de nossas vidas, sendo que frequentemente desejamos e optamos pela barbárie como suposta solução para a pobreza dos outros. Imbuídos da racionalidade moderna, deixamos de explorar outras possibilidades, outras potências, outras lógicas, dificultando a solução de problemas, talvez até mesmo impedindo de vê-los como tal, enquanto o problema continua se alimentando de nossas energias.

Quantos problemas não seguem essa lógica? Não se pretendendo a solução, mas tão somente o compartilhamento das angústias e, em determinados casos, visando algum ganho futuro com isso. Nesse sentido, o Comitê Invisível (2016) comentando a mudança de função da crise no capitalismo e como ela contribui atualmente para a continuidade do presente modo de produção, afirma que antigamente as crises eram cíclicas ou inesperadas, sendo um momento severo e crítico, que demandava pensamentos e tomadas de decisões também severas e críticas, cuja justeza se mostraria na resolução do problema ou não. Atualmente a solução é anterior à crise, sendo esta um momento decisivo para a implementação de soluções prévias pretendidas, geralmente voltada para ampliar os privilégios de poucos ao mesmo tempo em que se justifica a pauperização das maiorias e com o consentimento delas.

Podemos deixar de nutrir o problema, seguindo a estratégia de governo por consenso (WAMALA, 2004), considerando todos os interesses e propostas envolvidas, debatendo coletivamente as implicações e organizando-se socialmente para combater as causas da mesma. Portanto, deixar de nutrir o problema é agir sobre ele. Algo que abrange o contexto local e global simultaneamente.

Para conseguirmos a coletivização dos problemas visando a solução, temos um desafio paradoxal para lidar: a exposição. No contemporâneo, ao mesmo tempo em que a desejamos a repelimos. Almejamos ser aceitos e amados por todos, para tanto, nos despojamos dos problemas que experienciamos, tentamos nos mostrar infalíveis e o tempo todo felizes, bem resolvidos na vida e imunes ao fracasso. Tudo isso se torna mais um obstáculo para a solução dos problemas. Para contornar tal dificuldade, que é derivada do declínio da experiência comunitária, Somé (2007) aconselha a constituição de uma roda de amigos íntimos e de confiança, onde a pessoa possa sentir-se segura para mostrar o que pensa e sente.

Se nada disso tiver sido capaz de dirimir um conflito, talvez outro ensinamento dagara contribua, dessa forma, antes da pessoa explodir em raiva devido a uma dada

situação conflituosa, possa valer a pena tomar um banho de água fria, tomar água e buscar algum conselho para resolver a situação sem o recurso da violência.

O modo de vida radicalmente comunitário dos dagaras pode assustar quem é afeito aos costumes e racionalidades modernas, gerando resistência à forma tradicional dagara. Algumas pessoas podem objetar a importância da comunidade como base e suporte de um relacionamento e afirmar que a modernidade produz algumas saídas para a privatização do relacionamento, por exemplo, as contribuições de psicólogos com terapias de casal. Considero essa alternativa importante e válida, sendo possível conseguir significativos e substanciais avanços para a melhoria da qualidade de vida do casal.

A perspectiva de outra pessoa, o acolhimento, a escuta atenta, os pensamentos e intervenções de um psicólogo podem muito contribuir para o fortalecimento de vínculos e confiança, promoção do diálogo e preparação para o enfrentamento e superação de desafios colocados pelo cotidiano moderno da vida de casal, desnaturalizando o que estava instituído. Todavia, é inegável que tudo isso a comunidade também pode oferecer e conseqüentemente os recursos proporcionados pela comunidade são muito maiores. As vantagens podem ser resumidas em duas: compartilhamento de funções e múltiplas perspectivas para os problemas do casal. Em termos modernos podemos afirmar que se trata de um acompanhamento e reforço multiprofissional por tempo integral. Nas palavras de Somé (2007): “[...] Terapia é bom, mas tem seus limites. É realmente difícil para os terapeutas compensarem por todas essas coisas” (SOMÉ, 2007, p. 40).

Outra contribuição poderosa foi conferida por Hampaté Bâ (1982) e Somé (2007), que afirmam o poder de transformação presente nas palavras, como são capazes de produzir a guerra ou constituir a paz. Como os problemas temem, possuem ojeriza a serem enunciados, um movimento que em si anuncia a possibilidade de fim de uma dada situação, que afirma os limites e questiona a atual forma, pondo-a na ordem contingencial

Essa palavra parece ser altamente confortadora para os movimentos sociais em um momento de legitimação e implementação de retrocessos que aprofundam contextos de diversas explorações e opressões. Além do mais, nutre a expectativa por dias melhores a partir de ação de hoje. As trajetórias de diversos movimentos sociais, por exemplo, o movimento negro e o feminista contribuem para que possamos compreender o poder das palavras, mesmo que os resultados pretendidos não tenham ocorrido prontamente.

Concluindo, o mundo ocidental parecer procurar novos destinos para si. Nesse sentido, Kofi Annan afirmou:

No decorrer da história, a ideia de que um só povo é dono da verdade, de que existe uma só resposta para as mazelas do mundo ou uma só solução para as necessidades da humanidade, causou dano incalculável – em especial no século passado. Hoje, entretanto, mesmo em meio a conflitos étnicos mundo afora, há consenso crescente de que a diversidade humana é não só a realidade que torna necessário o diálogo, mas também a própria base desse diálogo (ANNAN, 2001; apud MACHADO e LORAS, 2017, p. 226).

Outra realidade e subjetividade nascem e ouvimos os gritos de dor e agonia de morte das atuais. Sejam fortes e nos mantenhamos solidariamente unidos em meio às nossas diferenças.

REFERÊNCIAS:

ALVES, Flávio Soares; CARVALHO, Yara Maria de. Práticas corporais e grande saúde: um encontro possível. **Movimento**, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p.229-244, out. 10. Trimestral.

AMIN, Samir. **A Implosão do capitalismo contemporâneo: Outono do capitalismo, primavera dos povos?**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018. 168 p. Tradução de Wanda Brant.

ANDRADE, Angela Nobre; LAVRADOR, Maria Cristina Campello. Configuração loucura: Poderes, saberes e fazeres. In: ROSA, Edinete Maria et al (Org.). **Psicologia e Saúde: Desafio às Políticas Públicas no Brasil**. Vitória: Edufes, 2007. p. 111-130.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 302 p. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão de tradução: Fernando Rosa Ribeiro.

ARISTÓTELES. **Órganon: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofisticas**. 2. ed. rev. Bauru, SP: EDIPRO, 2010. 608 p. (Série clássicos Edipro).

ARRAES, Jarid. **As lendas de Dandara**. São Paulo: Cultura, 2016. 128p.

ASANTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

AZEVEDO, José Fernando Peixoto. **Eu, um crioulo**. São Paulo: n-1, 2018(Série Pandemia).

BARATA, Danilo. Ecologia de Pertencimento. In: NASCIMENTO, Cláudio Orlando Costa; ALVES, Rita de Cássia Dias Pereira (Org.). **Cultura e negritude: linguagens contemporâneas**. Cruz das Almas: Edufrb; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. Cap. 3. p. 33-50. (Coleção Uniafro).

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude – o lado oculto do discurso sobre o negro. In: CARONE, Iray. BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do**

racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 147-162.

BIONDI, Pablo. **Capitalismo e racismo no Brasil**. 2015. Disponível em: <blog.esquerdaonline.com/?p=5449>. Acesso em: 13 out. 2016.

BIRMAN, Joel. **Sexualidade na Instituição Asilar**. Rio de Janeiro: Achiamé. 1980.

BLUMER, Herbert. **Preconceito de raça como sentido de posição de grupo**. Plural: Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 201, n. 1, p.145-154, 2013. Tradução de Benno Victor Warken Alves e Paulo de Tarso Medeiros Valério.

BONFIM, Vânia Maria da Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade:** uma abordagem epistemológica inovadora. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 219-249. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

BRASIL. Presidência da República. Secretaria Geral. **Mapa do encarceramento:** os jovens do Brasil / Secretaria-Geral da Presidência da República e Secretaria Nacional de Juventude. – Brasília: Presidência da República, 2015. 112 p. : il. – (Série Juventude Viva). Disponível em: <http://juventude.gov.br/articles/participatorio/0010/1092/Mapa_do_Encarceramento_-_Os_jovens_do_brasil.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2017.

BUSIN, Valéria Melki. **Juventude, religião e ética sexual**. 2. ed. São Paulo: Católicas Pelo Direito de Decidir, 2012. 60 p.

BUTLER, Octavia E.. **Kindred:** Laços de Sangue. São Paulo: Morro Branco, 2017. p. 432. Tradução: Carolina Caires Coelho.

CARONE, Iray. Breve histórico de uma pesquisa psicossocial sobre a questão racial brasileira. In: CARONE, Iray. BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo:** estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 13-23.

CHALHOUB, Sidney. **Visões de liberdade:** uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das letras, 2011. 359p.

COELHO, Janaina Fernanda Pereira. **Gritaram-me negra**: processos formativos da negritude. 104 f. Dissertação (mestrado) – Curso de Psicologia Institucional, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: Crise e insurreição. São Paulo: n-1 Edições, 2016. 284 p.

CONSULTORIA TÉCNICA DE ECONOMIA E ORÇAMENTO. **Indicador Metropolitano**. São Paulo, 2016. Disponível: < <http://www2.camara.sp.gov.br/CTEO/Boletins/Indicador%20Metropolitano%2058%20-%20mar%C3%A7o%2016.pdf> >. Acesso em: 15 abr. 2017.

COSTA, Jurandir Freire. **Violência e Psicanálise**. 2 ed. Rio de Janeiro, Graal, 1985. 189p.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há um mundo por vir?** Ensaios sobre os medos e afins. São Paulo: Editora Instituto Socio Ambiental/Cultura e Barbárie, 2015. 176p.

DANTAS, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África**: perspectivas descoloniais. 2018. 239 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa em Pós-graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

DIRIE, Waris; MILLER, Cathleen. **Flor do deserto**. São Paulo: Hedra, 2001. Tradução e posfácio Ricardo Líssias.

DAMÁSIO, Antonio R. **E o cérebro criou o homem**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011. 439 p.

DOWBOR, Ladislau. **A era do capital improdutivo**: Por que oito famílias tem mais riquezas do que a metade da população do mundo? São Paulo: Autonomia Literária, 2017. 320 p.

EBOH, Marie Pauline. Teia Androcêntrica e filosofia ginista. In: **African Journal of Philosophy**, Vol. XIV, n. 1-2, 2000, p. 103-11. Disponível em:

https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/marie_pauline_eboh_-_teia_androcêntrica_e_filosofia_ginista.pdf. Acesso em 26 mai. 2019.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008. p. 194. Tradução de Renato da Silveira.

FERNANDA POMPEU (São Paulo). Instituto Amma Psique e Negritude (Org.). **Os efeitos psicossociais do racismo**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2008. 88 p.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu, In: **Prometeus**, ano 9, nº 21, edição especial, Dezembro/2016.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Conferência A filosofia africana. In: V SEMINÁRIO PRESENÇA AFRICANA NO BRASIL, 2014, Curitiba. **A filosofia africana**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WhmPdMdkkww>>. Acesso em: 30 abr. 2019.

FOERSTER, Heinz Von. Visão e conhecimento: disfunções de segunda ordem. In: SCHNITMAN, Dora Fried (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artmed, 1996.

FONSECA, Tania Mara Galli et al . Dos modos de existência das tecnologias: um trabalho sem fim. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 503-517, dez. 2008 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922008000200015&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 abr. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-02922008000200015>.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 201-222. (Coleção obras de Michel Foucault).

FOUCAULT, Michel. Sujeito e poder. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e Escritos IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 118-140.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 57. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014. 253 p.

GENNARI, Emílio. **Em busca da liberdade: traços das lutas escravas no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011. 144p.

GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. **Crítica da razão racista: A colonialidade do pensamento racial de Kant**. 2018. 102 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa em Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

GROSGOUEL, Ramón. El concepto de «racismo» En Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.16: 79-102, enero-junio 2012.

GUATTARI, Félix. O capitalismo mundial integrado e a revolução molecular. In: GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 211-226 p.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografia do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 439p.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2009. 256p.

HALL, Stuart; SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 1. ed. atual. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2009. 410 p.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: JOSEPH KI-ZERBO (Comitê Científico Internacional Para A Redação de Uma História Geral da África). Unesco (Org.). **Historia Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática, 1982. Cap. 8. p. 181-218. (Historia Geral da África). Tradução de Beatriz Turquetti. Revisão técnica Fernando A. Albuquerque Mourão.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In:

DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros.

Disponível em: <
http://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amadou_hampat%C3%A9_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_pessoa_na_%C3%A1frica_negra.pdf>
 Acesso em 13 de mai. de 2019.

HARDT, Michael. A sociedade mundial de controle. In: ALLIEZ, E. (Org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. 557 p.

HARNECKER, Marta. **Os conceitos elementares do materialismo histórico**. 2. ed. rev. São Paulo: Global, 1983.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

KALUMBA, M. Kalumba. **Filosofia da Sagacidade: sua metodologia, resultados, significância e futuro**. In: WIREDU, K. *A companion to African Philosophy*. Tradução de Renato Rocha Lima Marques. Oxford: Blackwell, 2004. p. 274-281.

LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. São Paulo: N-1 Edições, 2015. 319 p. Tradução de Laymert Garcia dos Santos.

LEITE, Fábio. Prefácio. In: HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Palas Athena: Casa da África, 2003. p. 9-12. Tradução de Xina Smith de Vasconcelos.

LIMA, Robinson Rômulo Gemino. Deleuze e a Psicanálise: introdução a esquizo-análise. In: HECKERT, Ana Lúcia Coelho; BARROS, Maria Elizabeth Barros de (org.). **Psicologia: questões contemporâneas**. Vitória: Edufes, 1999. p. 59-94.

LOURAU, René. Objeto e Método da Análise Institucional. In: ALTOÉ, Sônia (org.). **René Lourau: analista institucional em tempo integral**. São Paulo: Hucitec, 2004: 287 p.

LOURAU, René. **René Lourau na UERJ: análise institucional e praticas de pesquisa**. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1993. 114 p.

MACHADO, Carlos Eduardo Dias; LORAS, Alexandra Baldeh. **Gênios da humanidade: ciência, tecnologia e inovação africana e afrodescendente**. São Paulo: DBA Artes Gráficas, 2017. 255p.

MBEMBE, Achille. **A crítica da razão negra**, trad. por Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1, 2018.

_____. **O fardo da raça: entrevista com Achille Mbembe a Arlette Fargeau e a Catherine Portevin**. São Paulo: n-1, 2018b (Série Pandemia).

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. 320 p.

MOURA, Clóvis. **O racismo como arma de dominação**. Revista Princípios, São Paulo, n. 34, p.28-38, out. 1994. Disponível em: <<http://kilombagem.org/wordpress/wp-content/uploads/2013/01/O-racismo-como-arma-de-dominacao.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

MULLER, Maria Lucia Rodrigues; SANTOS, Angela Maria dos; GONÇALVES, Vanda Lúcia Sá; COSTA, Candida Soares da. **Educação e diferenças: Os desafios da Lei 10.639/03**. Cuiabá: Edufmt, 2009. 147 p.

MUNANGA, kabengele. Prefácio. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 9-11.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. 229 p.

NASCIMENTO, Eliane Quintiliano. Afroempreendedorismo como estratégia de inclusão socioeconômica. In: SEMINÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - PGCS UFES, Não use números Romanos ou letras, use somente números Arábicos., 2018, Vitória. **Afroempreendedorismo como estratégia de inclusão socioeconômica**. 2018. p. 1 - 19. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufes.br/scs/article/view/21718/14416>>. Acesso em: 10 abr. 2019.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem**

epistemológica inovadora. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 277-297.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **Significações do Corpo Negro.** 1998. 143 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOGUEIRA, Renato. **Afrocentricidade e educação:** os princípios gerais para um currículo afrocentrado. Revista África e Africanidades, São Paulo, v. 3, n. 11, p. 1-16, nov. 2010.

NOGUEIRA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639.** Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014. 136p.

NOGUEIRA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, nov. 2011; fev. 2012, p. 147-150.

OMOREGBE, Joseph I. Filosofia africana: ontem e hoje. In: CHUKUDI EZE, E. (Org.). **Filosofia Africana:** uma antologia. Massachusetts/Oxford: Blacwell Publishers, 1998. (Tradução de Renato Nogueira).

OYEWÙMÍ, Oyèrónké, Conceitualizando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series.** Volume 1, Dakar, 2004. pp.1-8. Trad. Juliana Araújo Lopes. Disponível em: <http://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-conceitualizando_o_g%C3%AAnero._os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf>. Acesso em: 15 fev 2017.

OYËWÙMÍ, Oyeronké. Laços familiares /ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas. Tradução para uso didático: Aline Matos da Rocha. **Signs: Feminisms at a Millennium.** Summer, vol. 25, n. 4. 2000, p. 1093-1098.

PAIXÃO, Marcelo. **A Lenda da Modernidade Encantada:** por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado-Nação. 1ª ed. Curitiba, PR: CRV, 2014. 474p.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. 352 p. (Os pensadores).

PENNA FILHO, Pio. **Uma Introdução à História da África**. Cuiabá: Edufmt, 2009. 39 p. (Módulo 3).

RAMOS, Guerreiro. A patologia social do “branco” brasileiro. In: RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Andes, 1957. p. 171-192.

RAMOSE, Mogobe B. **A filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia**. Mond Books, Harare, p.1-12, 1999. Tradução de Arnaldo Vasconcellos.

RAMOSE, Magobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. 15. ed. - São Paulo: Brasiliense, 1994. 82 p. (Coleção primeiros passos; 7).

SANTOS, Sérgio Pereira dos. **Os intrusos e Os outros Quebrando o Aquário e Mudando Os Horizontes: As Relações de Raça e Classe na Implementação das Cotas Sociais no Processo Seletivo para Cursos de Graduação da Ufes 2006-2012**. 2014. 389 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Educação, Centro de Educação, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014. Disponível em: <<http://dspace2.ufes.br/handle/10/1429>>. Acesso em: 13 out. 2016.

SCHUCMAN, Lia Vainer (2014). Branquitude: a identidade racial branca refletida em diversos olhares. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; SILVEIRA, Marly de Jesus; NOGUEIRA, Simone Gibran. **Identidade, branquitude e negritude**. Contribuições para a psicologia social no Brasil: Novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2014. p. 111-126.

SCHAWRCZ, Lília Moritz. Sob o signo da diferença: A construção de modelos raciais no contexto brasileiro. In: HASENBALG, Carlos A.; MUNANGA, kabengele; SCHAWRCZ, Lília Moritz. **Racismo: perspectiva para um estudo contextualizado da sociedade brasileira**. Niterói: EDUFF, 1998. 103p.

SERRANO, Carlos; MUNANGA, Kabengele. **A revolta dos colonizados: O processo de descolonização e as independências da África e da Ásia**. São Paulo: Atual, 1995. 83 p. (História geral em documentos).

SILVA, Janio. **Bonde**. Vitória: Aquarius, 2018. 72 p.

SOMÉ, Sobonfu. **Espírito da Intimidade**: Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2007. 146 p.

WAMALA, Edward. **Governo por Consenso**: uma Análise de Uma Forma Tradicional de Democracia. 2004. Tradução por Luan William Strieder. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/286483075/Uma-Analise-de-Uma-Forma-Tradicional-de-Democracia>. Acesso em: 21, jun. 2019.

WELLER, Julia; WELLER, Francis. Prefácio. In: SOMÉ, Sobonfu. **Espírito da Intimidade**: Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2007. p. 7-10.