



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

INDIRA CORBAN BRITO GUERRA

REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO: entendendo
seus mecanismos e buscando pistas para saídas decoloniais a partir das
resistências micropolíticas de mestres e mestras da tradição

Recife
2023

INDIRA CORBAN BRITO GUERRA

**REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO: entendendo
seus mecanismos e buscando pistas para saídas decoloniais a partir
das resistências micropolíticas de mestres e mestras da tradição**

Tese apresentada ao
Programa de Pós-
Graduação em
Sociologia da
Universidade Federal
de Pernambuco, como
requisito parcial para
obtenção do título de
doutora em
Sociologia. Área de
concentração:
Mudança Social.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Martins

**Recife
2023**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicea Alves Silva, CRB4-1260

G934r Guerra, Indira Corban Brito .
Regime do incosciente colonial capitalismo: entendendo seus mecanismos e buscando pistas para saídas decoloniais a partir das resistências micropolíticas de mestres e mestras da tradição / Indira Corban Brito Guerra . – 2023.
236f. : 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Henrique Martins.
Tese(Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife, 2023.
Inclui referências.

1. Sociologia. 2. Decolonialidade. 3. Território. 4. Acumulação primitiva. 5. Construção - Entendimento. 6. Identificar. 7. Investigação - Escuta. I. Martins, Paulo Henrique (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2024-128)

INDIRA CORBAN BRITO GUERRA

REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO: entendendo seus mecanismos e buscando pistas para saídas decoloniais a partir das resistências micropolíticas de mestres e mestras da tradição

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Aprovada em: 23/02/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Paulo Henrique Novaes Martins de Albuquerque (Presidente/Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gustavo Gomes da Costa Santos (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Josimar Jorge Ventura de Moraes (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Diogivania Maria da Silva (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco - CAA

Profa. Dra. Giliane Cordeiro Gomes (Examinadora Externa)
Autarquia do Ensino Superior de Arcoverde

Agradecimentos

Agradeço a todas as forças, encontros e relações que estiveram comigo. Aos mestres e mestras que me ensinaram e seguem me ensinando. Os que estão neste trabalho, agradeço imensamente, mas também às e aos que não estão nessa grafia. A todas as pessoas que me receberam em suas casas e me deram estrutura na construção desta pesquisa. À capoeira, ao coco e a toda a brincadeira que sustenta o mundo. À parteria que me faz sentir radicalmente viva e firmada. Agradeço a toda a minha ancestralidade. Às minhas guianças físicas e espirituais. Ao colo de minha mãe Yemonja e o olhar protetor do meu pai Oxossi. A Exu, dono dos caminhos. A Orumila Ifá que me ensina a andar no meu propósito. A todos os Orixás e encantados. Agradeço à minha família de sangue. À minha mãe Djanira e ao meu pai Israel, pelo apoio e sustentação. Às minhas irmãs Clarissa, Clara, Esther, Manuele e Duda, primeiras lembranças de que não ando só. À minha avó Alcina que aqui na terra me lembra das minhas raízes. Aos tios e tias que foram companhias nessa pesquisa (especialmente Lemuel, Elzivir, Edi e Socorrinha, Olanise e Olivar). Agradeço a quem me cuidou e cuida até aqui, especialmente Lucia, Dona Raimunda, Carmem e Fabiana. Agradeço à minha família, minha Egbé de Axé: meu Babá Ifakoya Aworola Alabi, minha mãe Ekedí Karla de Oxum e aos meus irmãos e irmãs de Ilé. Aos amigos e amigas que amparam a caminhada e sempre vão tornando tudo mais bonito. A Rafael, meu companheiro de vida e aventuras por topar se lançar comigo nas veredas da minha ousadia, pelos sins cotidianos, por garantir bons diálogos, bons vinhos, por me dar amparo, amor e me nutrir com afeto e cafés da manhã inspiradores. Aos colegas preciosos da jornada na pós-graduação. Ao PPGS. Ao orientador Paulo Henrique e à banca avaliadora. À CAPS por subsidiar esta pesquisa. A todos os meus mais velhos e mais velhas que vieram antes de mim e iluminam meu caminho.

RESUMO

A partir de um aporte teórico e epistemológico que coloca em diálogo os pensamentos decoloniais e o pensamento rizomático dos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari, a pesquisa faz uma excursão pela colonialidade em sua dobra atual nomeada por Suely Rolnik de Regime do inconsciente Colonial Capitalístico, para depois identificar as micro resistências ativas de mestres e mestras na tradição e as suas potências de descolonização das subjetividades. Para isso utiliza-se da metodologia da cartografia para olhar os diagramas que compõem tais resistências, atentando para as linhas de fuga que apontam para caminhos de liberação dos potenciais germinativos dos desejos e subjetividades. Como resultado, a pesquisa chega em algumas pistas de rotas para a descolonização trazidas pelas resistências colocadas em curso pelas mestras e mestres da tradição escutadas durante o processo de campo. A escuta ganha lugar fundamental na investigação, que foi feita a partir das narrativas das mestras e mestres, sendo apreciada desde uma perspectiva onde as próprias narrativas tem autonomia.

PALAVRAS-CHAVE: colonialidade; rizoma; regime colonial capitalístico; micropolítica, resistência; mestras da tradição

ABSTRACT

From a theoretical and epistemological contribution that puts in dialogue the decolonial thoughts and the rhizomatic thought of the philosophers Gilles Deleuze and Félix Guattari, the research makes an inheritance for coloniality in its current fold named by Suely Rolnik as Regime of the Colonial Capitalistic unconscious, to then identify as active micro-resistance of masters and mistresses in the tradition and as their powers of decolonization of subjectivities. For this, cartography methodology is used to look at the diagrams that make up such resistances, paying attention to the lines of flight that point to paths of liberation of the germinal potentials of desires and subjectivities. As a result, the research arrives at some clues of routes to decolonization brought by the resistance put in place by the masters of the tradition heard during the field process. Listening gains a fundamental place in the investigation, which was based on the narratives of the masters, being appreciated from a perspective where the narratives themselves have autonomy.

KEYWORDS: decoloniality; rhizome; capitalist colonial regime; micropolitics, resistance; masters of trad

RESUMÉ

D'un apport théorique et épistémologique qui met en dialogue la pensée décoloniale et la pensée rhizomatique des philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari, la recherche fait un héritage pour la colonialité dans son giron actuel nommé par Suely Rolnik comme Régime de l'inconscient capitaliste colonial, à s'identifier alors comme micro-résistance active des maîtres et maîtresses dans la tradition et comme leurs pouvoirs de décolonisation des subjectivités. Pour cela, la méthodologie cartographique est utilisée pour regarder les schémas qui composent ces résistances, en prêtant attention aux lignes de fuite qui indiquent des voies de libération des potentiels germinatifs des désirs et des subjectivités. De ce fait, la recherche parvient à quelques indices de voies de décolonisation apportés par les résistances mises en place par les maîtres de la tradition entendues lors du processus de terrain. L'écoute gagne une place fondamentale dans l'enquête, qui s'appuyait sur les récits des maîtres, étant appréciée dans une perspective où les récits eux-mêmes ont une autonomie.

MOTS CLÉS: décolonialité ; rhizomes; régime colonial capitaliste ; micropolitique, résistance ; maîtres de la traditio

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	DIÁLOGOS EPISTEMOLÓGICOS: DECOLONIALIDADE, TEORIA CRÍTICA DA COLONIALIDADE E PERSPECTIVA RIZOMÁTICA	28
2.2.1	<i>Colonização, colonialismo e colonialidade</i>	<i>39</i>
2.2.2	<i>Teoria crítica da colonialidade</i>	<i>46</i>
2.3.1	<i>Pensamento rizomático</i>	<i>52</i>
2.3.2	<i>Devir, colonialidade e perspectiva de futuro</i>	<i>56</i>
3	O REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO E A COLONIALIDADE DAS SUBJETIVIDADES.....	62
3.1	CAPITALISMO, MODERNIDADE, COLONIALIDADE E A NOVA DOBRA DO INCONSCIENTE, DAS SUBJETIVIDADES E DOS DESEJOS.....	62
3.2	CAPITALISMO MUNDIAL INTEGRADO E REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO	67
3.3	ROLNIK E O REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO	70
3.3.1	<i>Formas e Forças</i>	<i>74</i>
4.	PENSANDO RESISTÊNCIAS: CONEXÕES ENTRE O REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO E POSSIBILIDADES DE ESTRATÉGIAS ANTICOLONIAIS A PARTIR DAS LINHAS DE FUGA, CONSCIÊNCIA ANTICOLONIAL E ATITUDES ANTICOLONIAIS.....	83
4.1	CAMINHOS PARA PENSAR RESISTÊNCIAS.....	84
4.1.1	<i>Poder, dominação, agência e resistência: caminhos possíveis.....</i>	<i>85</i>
4.1.2	<i>Agenciamento, linhas de fuga, desterritorialização e devir</i>	<i>90</i>
5	PENSANDO METODOLOGIAS, MÉTODOS E TÉCNICAS DE ANÁLISE DE DADOS	105
5.1	A CARTOGRAFIA.....	105
5.2.	A ESCUTA E O ENCONTRO	119
6	CAMINHOS E DESCAMINHOS DO CAMPO.....	122
6.1	BREVE RELATO DO CAMPO	122
6.2	SER MESTRA E MESTRE NA TRADIÇÃO	133
7	A ESCUTA DAS NARRATIVAS DOS MESTRES E MESTRAS EM MICRO-	

	RESISTÊNCIA ATIVA ANTICOLONIAL	140
7.1	MESTRA SEVERINA: SEGURA O COCO, QUE ELA FAZ UMA COCADA	141
7.2	MESTRE ASSIS E O ATELIÊ “TUDO DÁ CERTO”	149
7.3	DONA FLOR DO MOINHO E O CERRADO DE DENTRO	158
7.4	MESTRA VAL E SEU DENDÊ	165
7.5	MESTRE CÍCERO E A BRINCADEIRA COMO ESSÊNCIA DA VIDA.....	183
7.6	MESTRE BOQUINHA E A MANDINGA.....	194
7.7	SEU ANTÔNIO E OS PÉS NO CAMINHO	210
8	PALAVRAS (IN)CONCLUSIVAS DE UMA PESQUISADORA CARTÓGRAFA- APRENDIZ.....	220
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	232

1 INTRODUÇÃO

O caminho que leva à construção desse trabalho é longo e complexo. Cheio de descontinuidades, rupturas, lacunas, idas e voltas. Ele foi sendo construído na medida em que os acontecimentos ao meu redor foram fazendo o meu coração pulsar, meu corpo vibrar e meu pensamento rumar em direções não programadas. Esse caminho vai ganhando contornos para o pensamento acadêmico aos poucos, em processo de diálogo vagaroso com aquilo que experimento à flor da pele, desde meus lugares de pertencimento e posicionamento. Muitos acontecimentos, de grande e pequeno porte, confluem para que a investigação que desemboca no texto que apresento agora assuma os seus formatos.

A minha pesquisa foi se estruturando na errância que está ligada a uma forma mesma de resistência ao cenário em que eu me encontrava durante meu processo de doutoramento: ano de 2016 – golpe contra a então presidenta Dilma, assunção do Governo Bolsonaro em 2018 e o evento mundial da pandemia do Coronavírus em 2020. Todos esses acontecimentos me levaram a – através de momentos de angústia e profundo incômodo existencial – voltar meu olhar para como o modelo de construção de subjetividades úteis ao Regime Colonial e Capitalista estava vinculado ao cenário mundial e nacional de banalização das vidas e de suas potências, expressando-se em acontecimentos políticos de grande porte que evidenciaram o valor precário e o lugar utilitarista em que são colocadas as existências e suas expressões nesse regime que vai tomando contornos novos na atualidade.

Na compreensão que fui construindo a partir especialmente do contato com a filósofa brasileira Suely Rolnik (2018), percebo que tais acontecimentos, apesar de em grande medida traumáticos, convocam as subjetividades a lidar com terremotos individuais e coletivos. Eles desafiam as condutas e reorganizam trajetos na medida em que criam novos caminhos a partir justamente das desorganizações provocadas. Na minha história, nas experiências que me compõem dentro desse sistema colonial que despotencializa as nossas vidas através da exploração material e simbólica, sinto que as linhas de poder que me atravessavam naquele momento me levavam para um fosso de descrença. Elas abalaram minha capacidade de dar sentido à existência fora de lugares marcados por grandes narrativas que gerassem

uma identidade militante capaz de ser amplamente notada. Elas me fizeram hesitar sobre minha aposta num lugar no edifício das identidades (Guattari e Rolnik, 1986) que ajudasse a validar um lugar na produção de conhecimento que fosse reconhecidamente relevante.

Tais linhas de poder foram me arrastando para uma racionalização exacerbada da vida e um desencantamento do mundo. Porém, à revelia desses sentimentos, percebo que olhar para o momento que estamos atravessando e ver a potência deslocadora que ele carrega justamente por abrigar grandes crises, potências no sentido de abrir fissuras em um grande muro construído secularmente pelo projeto colonial-moderno que se desdobra no atual cenário do neoliberalismo não é simples, mas é possível e, em minha perspectiva, necessário.

No que diz respeito ao salto em minha trajetória de pesquisa, reconheço que acessar criticamente o desalento radical do momento político me trouxe de volta à contemplação da possibilidade de regeneração. A partir do aceite ao convite feito para embarcar na (re)edificação criativa de um lugar que é ocupado constantemente pela lógica colonial-moderna-capitalística e que afeta as individualidades e coletividades no sentido de minguar suas vitalidades e vontades, pude reencontrar caminhos da resistência. O convite de retomar a capacidade de acessar o que Rolnik chama de mundo larvário, germinativo, me fez entender - como acadêmica e para além deste lugar - a vida como potência de criação de novos horizontes, como recurso para resistir ao efeito colateral inesperado da ordem de poder que pretende nos controlar também de dentro para fora, usando como uma de suas artimanhas a compressão dos horizontes de resistência, e o apagamento das possibilidades de caminhos dissidentes e rebeldes.

Apesar de sussurrar por vários lugares, o convite que gerou o salto fatal, isto é, de reorganização e da crença na capacidade de organizar reações individuais e coletivas é firmado em um acontecimento específico: a caminhada de troca de saberes. Evento organizado há mais de 20 anos por Seu Antônio, mestre raizeiro do Araripe, esta caminhada, que tem como proposta colocar pessoas para caminhar, a pé mesmo, em algum lugar do país, cambiando conhecimentos e práticas em uma profunda entrega à relação com a vida (humana e não humana) a partir do encontro radical entre saberes e existências, serviu como a ponte entre movimentos de apagamento de minha força vital e

assunção desse lugar outro, donde encontro um mundo ninho dentro e fora de mim. Esta foi uma caminhada plena de significações e que deslocou meu olhar sobre minha prática política, afetiva e acadêmica.

Esse ponto de inflexão é fundamental na construção desta tese. A partir das experiências vividas na caminhada pude ver um mundo que está desperto, pessoas que sustentam vidas em resistência a essa ordem de poder que o sistema colonial-moderno-capitalístico impõe como único lugar possível. Pude notar, apesar do seu inquestionável momento de verdade, também o seu aspecto ficcional e as possibilidades de contra-narrativas que se abrem na escuta desses outros lugares de (re)existência. Pois há um certo campo, que junto a Rolnik (2018) entendo como das resistências micropolíticas ativas, que mobiliza forças capazes de ir reestruturando dia após dia as camadas que o regime de poder vigente e todo o seu repertório de violências tenta destruir: por isso, em grande medida, continuamos vivas, vivos e vives.

É importante dizer que a caminhada de troca de saberes, após seus 21 dias de duração, tem seu fim no Encontro de Saberes da Caatinga já há 5 anos. Este encontro se caracteriza pela confluência de mestres e mestras da tradição que se reúnem para compartilhar de seus mundos e vidas em plena atividade germinadora de futuros. Mestras e mestres de vários saberes se conectam vindos de muitos lugares para trocar entre si e entre as e os aprendizes que estão ali dispostos e dispostas a ouvir: parteiras, erveiras, rezadeiras, rezadores, raizeiros, juremeiras e juremeiros, capoeiristas, agricultoras e agricultores, guardiões de sementes, sabedores das águas, pescadoras e pescadores, mestras e mestres sambadores e sambadoras de samba de roda, samba de coco, mestres artesãs e artesãos, mestres da sanfona, do pífono, do aboio, da cantoria... uma grande cartografia se compõe revelando um mundo em micro-resistência através de saberes e práticas tradicionais que são despertadas pelas mãos, pés, vozes de tais mestras e mestres.

É nesse lugar onde percebo que se a atmosfera sombria em que eu estava materialmente e subjetivamente imersa não deixava de ser real, é também verdade que ela não esgota a realidade. É aí eu percebo também que acreditar nesse esgotamento é apostar todas as fichas que temos no impasse, validar uma

estratégia de fazer a vida enrijecer-se e sucumbir, ser matéria prima de mecanismos ocultos do poder que atuam no sentido de mortificação das potencialidades, de materialização do desencantamento do mundo. Não negamos que a colonialidade opera seus mecanismos de forma eficiente, mas assumimos que onde há colonialidade, há contra-colonialidade, onde há poder, há resistência.

Se sucumbirmos a uma tendência puramente macropolítica, esqueceremos de ressoar junto às forças germinativas que incessantemente fazem brotar mundos diversos. Ao ignorar a diversidade que rebeldemente habita a realidade, corremos um grande risco de seguir assimilando e fortalecendo “a história única” que nos é contada sobre o mundo, sobre as pessoas que o habitam, sobre os lugares. Chimamanda já nos alertou sobre esse perigo. Mas como estabelecer diálogos com esse mundo múltiplo e plural que se invisibiliza na grande narrativa colonial que tem sido repetidamente contada e sagazmente atualizada? É necessário entendermos profundamente os mecanismos coloniais e as violências reais que elas produzem nas vidas (e refinar esse entendimento sobre que vidas são mais vulneráveis, mais afetadas, mais alvos desse poder colonial), mas junto a esse movimento é fundamental que escutemos as vozes que ecoam resistências cotidianas, em uma camada da existência que a todo o momento mobiliza forças transformadoras, criativas. Precisamos abrir escuta para esse mundo germinativo a fim de que ecoemos com ele, que endossemos sua potência e a capacidade de ampliar as narrativas sobre o mundo e seus significados.

Pode não parecer de pronto, mas essa tese é, antes de tudo, uma escrita sobre a escuta. É acima de qualquer coisa um ato escutatório de aprendizado sobre a vida através das vidas. Sobre o que pode ser a existência fora dos limites tristes que a colonialidade e o capitalismo engendram para transformar a existência em matéria-prima de sua mais-valia, pedindo como troco – daquilo que nem mesmo dá – que se abra mão de viver. Trata-se de uma trama que tenta capturar a vida desde seus aspectos mais sutis aos mais grosseiros: agir, gerir, sonhar, desejar, criar, amar. Mas são justamente esses aspectos que ganham espaço nesta tese a partir de lugares de potência, apontando caminhos de fuga que lhe permitem escapar.

Talvez a modernidade tenha sido desde sempre o projeto da não escuta de toda forma de vida que questionasse o desencantamento do mundo de que falava

Weber, do que contradissesse o fim da experiência de que falava Benjamin (1994), ou a patologia da razão sugerida por Adorno (2006), ou a vida líquida lembrada por Bauman (2001), ou ainda o fazer falar para calar, para controlar, que Foucault (1984) alertava. Na minha compreensão, a modernidade/colonialidade e seu projeto classificatório, hierarquizante e de apagamento de vidas e saberes se estrutura fundamentalmente a partir da desescuta deliberada da diversidade de vozes que compõem o mundo, gerando a partir daí distintas camadas de violências.

A escuta como ação é, portanto, um dos mais poderosos antídotos contra o grande feitiço da modernidade/colonialidade. A escuta é o pedido urgente do mundo em desescutação. Do mundo que cala, silencia, violenta e apaga a diferença. Pois não é esse o imperativo moderno-colonial? silenciar, falar por e tapar os ouvidos para saberes periféricos de um centro forjado com sangue, carne e almas? O sujeito moderno-colonial é perito em falar coisas, emitir julgamentos, gritar certezas, bradar convicções; quer ser escutado, mas não está disposto a se abrir para escutar. Assim vai devorando o mundo, dominando o que pode, buscando controlar e subjugar o que lhe soa diferente demais (porque pequenas diferenças encontram exceções e podem até se assentar em discretíssimos lugares).

A construção deste texto é, portanto, uma pequena empreitada decolonial, uma construção desde as brechas, a partir das fissuras e dos encontros. Esta tese não se faz sobre, mas com pessoas e desde um lugar onde travo diálogo há alguns anos de minha vida em processo ativo de desaprendizagem do logocentrismo da modernidade e, paralelamente, de aprendizado de outras formas de construir conhecimento. Assim, os propósitos desta tese se inspiram em palavras como as de Catarina Walsh (2006) que lembram que

intereses y emprendimientos han querido desaprender la modernidad racional que me (de)formó, aprendera pensar y actuar en sus fisuras y grietas. Las fisuras y grietas se han convertido en parte de mi localización y lugar. Son parte integral de cómo y dónde me posiciono. También son constitutivas de cómo concibo, construyo y asumo mi praxis (p.27).

Esta é uma escrita deliberadamente desobediente a qualquer epistemologia que postula um conhecimento que, centrando-se na razão, ignora outras formas de olhar para o mundo, assim como ignora as maneiras pelas quais forças criativas

diversas costuram outras realidades. Deste modo, aqui não serão ignoradas as autoras e autores acadêmicos, mas as suas contribuições só farão sentido no encontro com vozes que operam uma diversidade de saberes: a intuição, a espiritualidade, a brincadeira, o saber do corpo e até mesmo o silêncio.

Esse trabalho é uma escuta em ação e por isso tem muitos silêncios, por isso pede silêncios. Pede deslocamentos a quem deseja ler, corações de escuta, corações abertos à escuta de vidas que parecem muito pequenas para estarem em uma tese, mas que falam enorme sobre nós e nossos modos de viver. Alertam sobre nossas concessões, nossos desejos custodiados, nossas vidas cafetinadas (Rolnik, 2018); mas falam também sobre resistência ativa, sobre estar no mundo em potência de vida, sobre germinar mundos novos e sonhos de mundos novos. A tragédia do sujeito em desescuta é que fechar-se para o que o mundo ao redor está falando é perder também a capacidade de escutar a si. É adentrar no automatismo que afasta cada uma de nós de nossas potências e da capacidade de ressoar com a potência do outro. É triste esse destino e tudo indica que estamos coletivamente sucumbindo a ele.

Como uma tentativa teórica-prática de compor resistências à hegemonia que pretende se impor, esta pesquisa parte de uma artesanaria que confluencia as ideias acerca da decolonialidade - trazendo as contribuições de autores e autoras como Quijano, Grosfoguel, Maldonado-Torres, Walsh entre outras e sobre a colonialidade em seus diversos aspectos e os caminhos para superar as suas consequências - e as discussões acerca do que Suely Rolnik, junto a Deleuze e Guattari chamam de Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico (Rolnik, 2018, Deleuze e Guattari, 1997). Explorando através de uma epistemologia que denominei de decolonial-rizomática a maneira como tal ordem hegemônica do poder se dá, nesta sua nova roupagem, sobretudo a partir da captura das subjetividades, dos desejos e dos inconscientes. Como este regime se alimenta das vidas nesse aspecto subjetivo para continuar a se reproduzir e ganhar forças? Que inconscientes ele precisa produzir para continuar a se manter?

A ideia central trazida por Rolnik (2018), na esteira de Guattari e Deleuze (1996,1997), é a de que o sistema colonial e capitalista mudou seu formato de operar no que diz respeito à matéria de que se utiliza para continuar mantendo as

suas engrenagens em funcionamento. Se antes a força de trabalho braçal era a sua fonte primordial, agora a vida em suas dimensões subjetivas toma esse lugar. A potência vital e a potência criativa são expropriadas pelo maquinário do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico, como lembra (Rolnik, 2018), levando as pessoas a um estado de adormecimento das suas possibilidades de criação. O capitalismo como dispositivo da colonialidade se apropria da nossa vontade de vida e controla os nossos desejos, produzindo subjetividades subservientes e voluntariamente subalternizadas. Isso estanca as nossas pulsões insurgentes e potências criadoras, nos transformando em peças para manter em pleno funcionamento esta máquina que engole sonhos, vidas, desejos, afetos.

Contemplando esse cenário, entendo ser urgente que convidemos as forças que resistem, as subjetividades rebeldes, as vidas que se recusam a ser capturadas por esta lógica de controle e dominação. Forças que, pelo contrário, ocupam as brechas e cuidam para ampliá-las em um contramovimento ao desencantamento das existências e o enfraquecimento das experiências pulsantes.

Em outras palavras, é importante entender como o Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico se estrutura. Mas é relevante e urgente olhar para as subjetividades rebeldes, para as vidas que resistem aos ordenamentos desta matriz de poder de base totalitária que é o sistema colonial-moderno-capitalista (Arendt, 2016, 2008). O foco teórico é uma linha de pensamento sobre a resistência que se insurja contra uma filosofia meramente representacional que negligencia a experiência. Este é o caminho para a proposta de construção de uma matriz anticolonial que indica possibilidades de resistências e experiências libertárias que carregam a potencialidade de reestruturar, através de micropolíticas ativas, as forças moleculares da vida cotidiana (Rolnik, 2018; Deleuze e Guattari, 1996,1997). Resistências calcadas na vida concreta que atuam na ampliação das possibilidades de construção das subjetividades rebeldes e ativas no dismantelamento dos mecanismos do sistema colonial capitalístico. Essas resistências se constituem como linhas de fuga que se constroem em relação com as linhas de poder e com as formas vigentes. Elas indicam caminhos criativos para lidar com as opressões e armadilhas coloniais-capitalísticas, recuperando o lugar de criação e potência vital.

Compreendo que tais resistências devem ser lidas a partir de uma crítica mais

direta à colonialidade. Por isto, estabelecerei também um diálogo com as leituras decoloniais a partir de uma perspectiva crítica e plural, propondo uma epistemologia decolonial-rizomática que dê conta da maneira como a colonialidade está estruturada ao lado da modernidade capitalista, enfatizando o aspecto da captura subjetiva que operam na medida em que compõem um regime de gestão das existências. Nesta revisão é necessário compreender os mecanismos históricos da dominação sem perder de vista os aspectos subjetivos que estão envolvidos na construção da ordem colonial-capitalística em sua dobra do regime de produção de inconscientes, subjetividades e desejos coloniais.

Isso significa dizer que, frente ao projeto moderno-colonial e suas novas dobras, o apelo à resistência como atividade que se dá nas redes construídas cotidianamente e nas ressonâncias das ações individuais e coletivas ganham força na compreensão da luta anticolonial, decolonial e contra-colonial. Essa força está expressa neste trabalho a partir da tentativa genuína de exercer a escuta de histórias alargadoras do inconsciente-colonial-capitalístico e ir além desse regime de vida que reproduz comandos e informações utilitaristas voltadas para restringir a pluralidade dos processos intersubjetivos emancipatórios, para refrear sua força e evitar que sejam driblados os comandos de controle (Rolnik, 2018).

Como já explicitado, no horizonte da artesanaria do pensamento entre uma perspectiva decolonial e as críticas pós-estruturalistas de Rolnik, Deleuze e Guattari, a tese busca ir além da caracterização do Regime Colonial-Capitalístico para focar nas possibilidades da noção de resistência, evidenciando a maneira como, à revelia da estrutura hegemônica, vão se forjando subjetividades e práticas anticoloniais. É com esse intuito que busco trazer para o centro a escuta das experiências de resistência de mestres e mestras da tradição a partir de uma perspectiva micropolítica. Enfatizando os elementos de rebeldia à colonialidade e a extrema relevância de suas práticas na germinação de um projeto de resistência que valorize a eclosão de práticas e de subjetividades contra-coloniais.

A hipótese é que a vida em maestria popular se dá na singularização (Deleuze e Guattari, 1996), nas linhas de fuga que geram a abertura que cria condições para a liberação das subjetividades e para a descolonização dos inconscientes, na ativação da força vital e da potência germinativa que o sistema

colonial em sua nova dobra ameaça expropriar (Rolnik, 2018). Essas mestras e mestres geram vocabulários para a construção de vidas despertas do feitiço colonial capitalístico que nos adormece, nos traumatiza e inferioriza. Devemos focar em ações liberadoras que permitem desconstruir as peças de um maquinário perverso de despotencialização, desfazendo as peças dessa engrenagem de dominação.

A escolha desses mestres e mestras se dá pelo potencial ressonante de suas vidas na coletividade e, também, do fato que suas palavras revelam experiências singulares, convidando a liberar outras direções que não essa que nos leva à tragédia. É importante lembrar que a potência dos pensamentos não vem apenas dos saberes que têm o “suposto monopólio da expertise no assunto”; eles podem surgir de qualquer parte da vida coletiva onde haja convergências de vozes que insistem em nos mostrar outras possibilidades de vida, que insistem na germinação e na potência: desde a arte, a pesquisa científica, a potência de grupos políticos, ou as mestras e mestres da tradição.

Considero que as vidas dessas mestras e mestres nos apontam para algumas pistas elucidativas e nos dão algumas ferramentas para auxiliar a examinar como podemos viabilizar a reapropriação da força vital que nos tem sido sistematicamente roubada pelo capitalismo colonial. As suas práticas de vida convidam a todas e a todos que assim queiram a experimentar o acesso à sua própria criatividade e, para além do convite abstrato, ativam formas de reapropriar-se dela o máximo possível. As mestras e mestres se deparam com as linhas de poder do Regime Colonial Capitalístico como todas e todos nós, mas traçam linhas de fuga que mobilizam caminhos de resistência que podem nos servir como inspiração para retomar nossa força larvária (Rolnik, 2018), nossa potência vital e criativa individual e coletivamente. Estas lideranças apontam, portanto, caminhos de resistência ao modelo de captura das vidas que vigora no regime de poder capitalístico atual.

Na minha hipótese, as mestras e mestres da tradição representam não apenas conservação de saberes, mas convocações para insurgências através da mobilização do diálogo entre as forças e as formas (Rolnik, 2018; Deleuze e Guattari, 1996), no despertar daquilo que nos põe em lugar de criação, do estado de abertura que possibilita novas construções. Em outros termos, as mestras e

mestres da tradição forjam formas de resistência desde lugares ativos e micropolíticos que são capazes de abrir fendas importantes na colonialidade através do fornecimento de repertórios para a constituição de subjetividades liberatórias e desejos resistentes ao modelo de dominação hegemônico. Aqui procuro também caminhos para entender como podemos investir em uma sociologia que busque devolver a diversidade de histórias ao mundo, que se rebele contra o conto colonial e à monocultura do pensamento. Uma sociologia que nos habilite na construção de uma ciência que se conecta ao múltiplo redor. Uma sociologia que produz pensamentos em conjunto com outras epistemes para polinizar a vida e fazer rasgos nesse regime que nos oprime através do silenciamento de nossas potências e da supressão das histórias múltiplas que compõem a realidade.

Reafirmo que a escuta é aqui neste trabalho um ato político fundamental para que tomemos ciência das possibilidades de agrupamentos insurgentes, de um corpo coletivo comum que possa mudar o curso e conter, reverter as forças que impõe morte ao que tenta recuperar a pulsão vital. Trata-se de valorizar a escuta de histórias capazes de gerar vidas que germinam novos mundos, de lançar feitiços-contr-coloniais através das suas potências vitais. Assim, esta tese, começa em Recife, caminha para Goiás, segue destino para a Bahia, volta para Exu, acredita que acaba em Arcoverde, se renova em Tracunhaém, tendo suas palavras finais escritas em Minas Gerais, no alto da Serra da Mantiqueira. A errância tem, portanto, um lugar importante neste ato de pesquisar e escrever a que me proponho: estético, ético, metodológico e epistemológico.

O vagar me é caro por merecer ser vivido. Ele é importante para a constituição de quem sou e de como leio o mundo, é uma escolha metodológica e epistemológica que faço, a de não fixar o meu trajeto; pois o mundo sobre o qual busco lançar meu olhar como pesquisadora não é uno, plasmado, fixado. Pelo contrário, é um mundo rizomático e cheio de dobras: sem começo nem fim, sem porta de entrada e saída, sem fixidez. É uma realidade em movimento que se abre para muitos caminhos e cujos encontros vão girando a bússola da pesquisa. O propósito não é congelar o que encontro, mas bifurcar cada linha que compõem esta trama que vou traçando na produção deste trabalho. No interior desse mundo-rizoma, as mestras e mestres aparecem como agentes da atitude anticolonial dentro

deste sistema marcado pela supressão das diversidades de afeto, de conhecimentos, de saberes, modos de vida, desejos e expressões de subjetividades.

Entendo junto a Mignolo (2005, 2011), que apesar de academicamente podermos situar o início do pensamento decolonial no século XX a partir da construção do M/C, a origem do pensamento decolonial surge já no seio desse acontecimento amalgamado que é a Modernidade/colonialidade. O que significa dizer que a gênese da resistência à colonização e ao colonialismo é concomitante ao próprio evento que impõe a subordinação de culturas não europeias ao eurocentrismo, desde, pelo menos, o século XVI. Walsh (2009), em consonância com Mignolo (1991), afirma também que a práxis, a luta, as ações e resistências estão presentes desde que o poder Moderno-colonial se apresentou aos povos da América (Mignolo, 1991; Walsh, 2009). O giro decolonial é, portanto, a tomada de consciência dessas lutas e a desnaturalização da ideia de que a modernidade seria um processo luminoso. Esta ideia impede trazer à tona o fato de que há um lado obscuro: a colonialidade em suas várias faces (Quijano, 1991; Mignolo, 1991, Walsh, 2009). A atitude anticolonial refere-se às práticas insurgentes e inovadoras – ainda que ancestrais em maior parte das vezes - que subvertem a consciência colonial e acessam a “consciência decolonial”. Esta prática se traduz em ação transformadora sobre si e sobre o mundo.

O que entendo por atitude decolonial, em diálogo com Maldonado-Torres (2005), encontra suas raízes nos projetos, práticas e subjetividades que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder. Esta atitude crítica se abre para manifestações de grande porte, até manifestações que habitam a vida cotidiana, as pequenas, porém ressonantes ações. Isso me desperta a percepção de que a decolonização é tanto um projeto de maior porte e de caráter macro, como, também, uma atitude de natureza micropolítica que fala sobre as subjetividades e práticas do cotidiano. Da mesma maneira que práticas de reprodução da ordem colonial geram consciências e atitudes coloniais, práticas de resistência a esta ordem geram e tem gerado desde sempre subjetividades, consciências e atitudes anticoloniais.

A ideia de consciência que está embutida na atitude colonial (Maldonado-

Torres, 2005) rompe com o pensamento cartesiano que reproduz a dualidade entre sujeito e objeto, entre colonizador e colonizado, entre civilizado e bárbaro, impedindo-se de entender a complexidade dos processos de colonização e de anticolonização. A consciência colonial é a forma de se enxergar no mundo através da lente da colonialidade; ao passo que a consciência decolonial diz respeito a uma perspectiva liberadora dessa forma de se enxergar no mundo que rompe com a ótica colonial e gera outros prismas para a construção desse olhar sobre o mundo e sobre a liberdade.

Considero fundamental destacar aqui ainda nesta introdução que os pensamentos decoloniais não se detêm apenas à crítica e à denúncia do massacre e dos domínios coloniais, mas focalizam-se também na agência dos sujeitos em contextos coloniais e que não aceitam passivamente esta condição. Pelo contrário, a crítica nas fronteiras da colonialidade busca estabelecer outras normas e práticas de verdade e de justiça. Assim, contra a diferença hierarquizadora colonial excluindo, silenciando, exterminando, explorando as resistências dos povos originários, defendo uma crítica que permita reconstruir limites e linhas divisórias entre mundos. É justamente neste lugar de margem, à revelia das intenções colonizadoras, que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial. Entendo, portanto, que desde a perspectiva da fronteira a modernidade é fundamentalmente espaço de exclusão. Mas conforme vamos deslocando o olhar ele transforma-se no lugar enunciativo (Bernadino-Costa e Grosfoguel, 2016) no qual um saber outro é produzido, baseado na experiência anticolonial dos sujeitos historicamente subalternizados.

Logo, podemos pensar aqui que o projeto decolonial tem como um de seus cerne políticos a amplitude das vozes que habitam o mundo e que de formas variadas sofrem a imposição do silenciamento, mas que estão em resistência ativa, sussurrando e espalhando aos ventos suas rebeldias. De acordo com Walsh (2009), de(s)colonizar não se trata de apenas negar a abordagem colonial, como sugere o prefixo “des”. Em suas palavras:

Suprimir la ‘s’ y nombrar ‘decolonial’ no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del ‘des’. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial

a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alternativas (p.14-15).

A atitude decolonial busca justamente desconstruir o núcleo colonial do poder, do ser e do saber (Maldonado-Torres, 2007a) para liberar outras potencialidades políticas mais adequadas para acolher a expectativa de vida comum dos indivíduos. Um dos caminhos através dos quais isto é feito é criar novas formas de relação entre esferas da vida que a Modernidade ajudou a separar: a esfera da política ou do ativismo social, a esfera da criação artística, a esfera da produção de conhecimento e, porque não, a esfera das subjetividades e dos inconscientes? A crítica decolonial visa destacar formas de atuar, de ser, de conhecer que se alimentam dos encontros entre as multiplicidades do mundo. Neste sentido a consciência decolonial é uma experiência limítrofe de fronteira que surge no contraponto do modelo moderno-colonial (Anzaldúa, 2012).

O caráter fronteiriço do pensamento decolonial também aponta para o elemento transdisciplinar. A atitude descolonizadora leva o sujeito cognoscente que emerge da zona do não ser (colonizador) a alimentar-se de cosmologias heterogêneas, da luta social, da criação artística, da espiritualidade, com o objetivo de superar o programa moderno-colonial. O encontro de fronteiras entre o conhecimento que se impõe a partir da zona do ser com a experiência e o conhecimento que se dão na zona do não ser – envolvendo distintas esferas do pensamento, da ação e da criação, onde se encontra o sujeito em processo de decolonização -, desafiam a rigidez das disciplinas e seus métodos. O que esta atividade de transgressão de fronteiras exige é uma consciência diferencial sobre a emancipação e a liberação do colonizado com relação ao poder colonizador.

Neste sentido, a crítica decolonial tem lugar central na sociologia por ajudar a refletir sobre as resistências das mestras e mestres. Ela ressalta o valor metodológico da decolonialidade através da valorização de uma escuta que me permite olhar e entender as categorias e perspectivas locais que surgiram no encontro com as pessoas que fazem parte e contribuem com esse estudo. Como

socióloga, o encontro com a decolonialidade enquanto perspectiva epistemológica, metodológica e política me faz assumir o comprometimento com uma reação ao pensamento abissal que divide o mundo entre o moderno e útil (a ciência aqui é fundamental para operar essa divisão) e o atrasado e inútil, fadado ao esquecimento (Santos, 2010), colocando sua coexistência como impossibilidade.

Esta pesquisa assume esse compromisso com o que Boaventura Santos chama de experiência pós-abissal, que visa reconhecer a pluralidade de conhecimentos e formas de vida, bem como a diversidade epistemológica do mundo e a importância da co-presença radical (Santos, 2010). É a partir das relações que as pessoas estabelecem com a vida dentro de uma perspectiva de pluralidade dos saberes que entendo a importância da noção de resistência neste trabalho. Deste modo, me proponho a olhar especificamente para as perspectivas do resistir trazidas pelas experiências de mestres e mestras da tradição (parteiras, coquistas, pescadoras/es artesanais, erveiras/os, raizeiras/os, benzedeiros/os e capoeiras) frente aos esquemas de saber e poder coloniais.

O sentido é entender como funcionam as práticas de descolonização das subjetividades subalternas e, no lado contrário, a emancipação dos desejos de liberdade que se fazem através das narrativas alargadoras de horizontes possíveis. Isso foi feito a partir da tentativa de deslocar o olhar para compreender como elas e eles vivenciam as práticas de resistir em seus cotidianos e a partir delas ampliam suas possibilidades de atuações em seus territórios.

Em Mil-platôs (2011), Deleuze e Guattari buscam construir uma epistemologia crítica ao olhar engessado das ciências sociais sobre a realidade ao mesmo tempo em que se empenham em romper com uma filosofia das representações sociais. O compromisso é com o desenvolvimento das temáticas da multiplicidade e estratificação que compõem o tecido da experiência no mundo, afastando-se de uma lógica representacional que domina tradicionalmente ciências humanas, aquela do cartesianismo, que consagra a separação entre sujeito e objeto. Para eles, a noção de subjetividades está articulada como produto de uma cartografia do mundo, como frutos práticos dessas cartografias. Assim, do ponto de vista das subjetividades uma outra dobra surge como produção direta de regimes de poder: os inconscientes coloniais vinculados ao Regime Colonial Capitalístico de que falam Deleuze, Guattari e Rolnik.

Tratar dos inconscientes coloniais é considerar a nova maneira que o capitalismo colonial utiliza para fazer seu maquinário étnico-racial, de classe, de gênero, de território etc. continuar funcionando e reproduzindo o sistema de poder. Trata-se de desconstruir a lógica da servidão para liberar uma política que reformule a dimensão psíquica e emocional que produz seres desejantes. Nosso problema de pesquisa segue esse fio de construção. Diante do diagnóstico do regime do inconsciente colonial capitalístico e sua capacidade de minar as vidas, encontro existências que desviam o caminho de dentro e de fora para insurgir resistências através de suas práticas ativas cotidianas: os mestres e mestras da tradição que fazem parte de minha história.

Decido aqui me debruçar sobre suas narrativas e práticas para, através de uma cartografia, compreender como essas existências operam as suas resistências no interior da colonialidade que reprime as subjetividades emergentes. Como essas experiências permanecem dia após dia erguendo-se nessas vidas que atuam em linhas de fugas sutis e ao mesmo tempo poderosas? Locais e, ao mesmo tempo, ressonantes com o mundo? Silenciosas e ao mesmo tempo com tanta capacidade narrativa para se expandir? De forma concisa e direta, anuncio a minha questão de pesquisa: diante do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico, busco entender como os mestres e mestras constroem linhas de fuga que geram subjetividades e atitudes anticoloniais e resistências ativas micropolíticas.

No percurso errante que escolho traçar, revisito mestras e mestres das quais já havia sido aprendiz e me deparo com novas maestrias. Algumas dessas novas surgiram como surpresa no movimento de errar, de vaguear sem procurar nada, de estar aberta ao novo, ao inesperado e à surpresa. Outras delas apareceram como indicações, encontros que produziram novos encontros e me fizeram desejar parar para escutar um pouco mais. Este caminho não é fácil ou simples pois exige alguns desaprendizados sobre a linearidade de uma pesquisa. O formato que surge dele é uma escrita espiralar, circular e descontínua como se perceberá nas páginas que seguem.

Durante minhas leituras e caminhadas várias palavras aparecem, se repetem, insistem, ressoam: vida, germinação, amor, cuidado, abertura, escuta,

encontro, raiz, memória, afeto, devir. Como uma benção derramo todas elas nestes escritos e confio que cada uma tome lugar, se aconchegue neste texto para que sejam palavras ninho, para que sejam, cada uma delas, a boa palavra. Assim, com as bênçãos dessas palavras, explico que meu trabalho será dividido em duas partes. A primeira, de caráter mais teórico, desenvolverá uma discussão sobre o Sistema Colonial Capitalístico e sua maquinaria de subjetivação, para depois pensar resistências e possibilidades de projetos de mundo na contra-colonialidade a partir da micropolítica das subjetividades em resistência.

Esta primeira parte estará dividida em três capítulos. No primeiro capítulo tratarei as minhas referências epistemológicas, os pontos epistemológicos que sustentam as minhas escolhas e artesanias nesta tese. Trarei a minha proposta de uma epistemologia decolonial-rizomática através do diálogo estabelecido com autores e autoras que escolhi para embasar minha pesquisa e sustentarem junto a mim as argumentações, inquietações, insights e intuições no que diz respeito ao tema que abordo na pesquisa de doutorado que aqui se desenvolve. A conversa se dará entre as perspectivas de autores e autoras decoloniais, especialmente no que se refere ao diagnóstico que fazem da colonialidade, e, do outro lado, as percepções rizomáticas de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Suely Rolnik. Mais especificamente, tento trazer suas contribuições relativas aos aspectos subjetivos do capitalismo para ampliar a crítica da colonialidade, visto que a operação da colonização dos inconscientes se faz fundamental para a crítica teórica.

No segundo capítulo começo a estabelecer um diálogo teórico mais estreito com autoras e autores que indicaram caminhos para pensar os mecanismos do sistema colonial capitalístico e suas formas de operação. Neste momento aprofundo nas contribuições teórico-conceituais trazidas por Deleuze, Guattari e Rolnik, marcando aqui as construções dos dois autores e da autora como ponto fundamental da reflexão sobre esta dobra específica da colonialidade que tais pensadores e pensadora chamam de Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico (RMI).

O terceiro capítulo trará uma discussão acerca da noção de resistência a partir de uma breve exploração do estado da arte relativo a este conceito e o modo como ele vai se encaminhando para onde queremos chegar através, especialmente,

das obras de Michael Foucault, Félix Guattari, Gilles Deleuze e Suely Rolnik. Neste momento passo pelos debates sobre a relação entre poder e resistência e os posicionamentos tomados por uma abordagem deleuziana e guattariana, apontando para conceitos como agenciamento, territorialização, desterritorialização, reterritorialização, linhas de poder, linhas de fuga e para a ênfase na existência de uma via de mão dupla no pensamento sobre o lugar que a resistência ocupa na organização da vida social e das cartografias dos regimes de poder e nos processos de subjetivação. O capítulo deságua nas contribuições de Suely Rolnik acerca das resistências em suas configurações macro e micropolíticas, acentuando a discussão na noção de resistências micropolíticas ativas. Com este capítulo finalizamos a primeira parte desta tese, a parte que se dedicou aos aspectos mais teóricos e à construção das costuras entre teorias e autores.

A parte dois irá se debruçar sobre as histórias de resistência dos mestres e mestras, assumindo um caráter mais empírico. Ela contará com mais quatro capítulos que dão seguimento ao que foi apresentado no campo teórico, mas neste momento com a finalidade de caminhar para trazer para o campo mais prático as discussões que foram desenvolvidas na primeira parte. É aqui que a temática da maestria tradicional ganhará mais força, em diálogo com a noção de resistência micropolítica ativa trazida por Suely Rolnik.

No quarto capítulo falo sobre a metodologia adotada, destacando o método cartográfico como escolha para os traçados da pesquisa. Também trago uma defesa do encontro e da escuta como ferramentas fundamentais para a construção de um método de pesquisa, ou ainda, como início, meio e fim da construção metodológica desta tese. Anuncio aqui também alguns dos meus critérios para a realização da cartografia e os motivos da minha escolha pelos mestres e mestras da tradição: o porque de, em minha percepção, suas vidas serem pistas para a liberação da vida em sua potência através de uma compreensão específica de resistência que possibilita a construção de novos horizontes para as subjetividades e os desejos.

No capítulo quinto falo sobre a trajetória e a lógica da construção do campo de pesquisa, buscando mapear os caminhos que percorri, evidenciando como a cartografia de mestres e mestras foi se compondo, se formando de maneira orgânica. Como essa composição foi sendo costurada a partir dos afetos, a partir

da minha própria constelação de saberes contra-hegemônicos aprendidos com mestras e mestres ao longo de minha caminhada e do aprofundamento da relação com essas mesmas mestras e mestres.

No sexto capítulo apresento as histórias dos mestres e mestras que compõem essa tese, escrevendo a partir do meu lugar de escuta e de minha narrativa dessa escuta, que é marcada – não poderia ser diferente - por todos os meus atravessamentos, afetos, todas as minhas referências e experiências múltiplas. Portanto, não é uma narrativa neutra, imparcial, desafetada. É uma narrativa que passa pelas minhas experiências e é processada nelas. Uma narrativa que vem de uma escuta marcada por muitos afetos e que é contada como uma versão transformada pelo tempo, pelos novos atravessamentos que minha vida sofreu e as transformações do meu olhar ao escrever o que antes havia escutado.

No sétimo capítulo compartilho sobre meus aprendizados nesta travessia de escrever a tese, com a ideia de lançar algumas flechas no sentido do que a escuta das mestras e mestres pode trazer no sentido da ampliação do mundo em sua potência regenerativa através das vidas em germinação que estes mestres e mestras representam a e para as quais abrem passagem através de seus saberes e existências. É um capítulo de conclusão sem muitas conclusões de fato, mas apontamentos que se construíram na jornada da pesquisa.

PARTE 1

Diálogos teórico epistemológicos

2 DIÁLOGOS EPISTEMOLÓGICOS: DECOLONIALIDADE, TEORIA CRÍTICA DA COLONIALIDADE E PERSPECTIVA RIZOMÁTICA

Este capítulo tratará de apresentar os diálogos e costuras entre as teorias decoloniais, a Teoria Crítica da Colonialidade e o pensamento rizomático de Deleuze e Guattari. Esse primeiro momento preparará o terreno para a discussão que vai compondo o objeto da pesquisa, evidenciando as potências e lacunas das teorias decoloniais no que diz respeito às atualizações da colonialidade, propondo uma aproximação, mediada pela Teoria Crítica da Colonialidade, com o pensamento rizomático para no capítulo seguinte explorar as novas dobras do regime colonial e como o pensamento rizomático pode ajudar a entender suas nuances.

2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho tem como ponto de partida, como já falado na introdução, reflexões acerca das novas dobras do sistema colonial-capitalístico na contemporaneidade. Especialmente das dobras que trazem para o centro do regime de reflexão as subjetividades, desejos e inconscientes para restabelecer suas capacidades e potências criativas. Isto é necessário para que a vida seja tratada como prioridade na matriz de poder que está voltada não para a liberação, mas para a captura das existências (Guattari e Rolnik, 1996; Rolnik, 2018; Deleuze e Guattari, 1996, 1997).

Considero que tratar deste sistema do inconsciente colonial capitalístico, que é objeto de estudo de Suely Rolnik (2018), é necessário para que se possa dar novos contornos teóricos às formas sociais emancipatórias através da compreensão dos novos funcionamentos do projeto colonial/moderno e das fissuras que podem ser abertas no seu interior. Neste diálogo, é importante denotar que o meu interesse se constitui não apenas do ímpeto de conhecer teoricamente as formas e operações do sistema colonial, mas fundamentalmente de escutar narrativas de pessoas que produzem no seu dia a dia subjetividades resistentes e rebeldes. São subjetividades que afirmam a vida em sua potência criativa e ressoam para outras existências com a mensagem de resistir em atitude cotidiana ativa e micropolítica. É essa empreitada que direciona o meu olhar de pesquisa para a relação com os

mestres e as mestras da tradição, entendendo as suas existências como flechas que apontam para o resgate da vitalidade e da criatividade que tem sido usurpadas nessa nova configuração da colonização e do capitalismo.

Temos aqui um leque de alianças entre autores e autoras que nem sempre apontará para um campo afim de diálogos, para um lugar comum – apesar de cheio de diferenças. São autores e autoras de correntes diversas que se entrelaçam em uma malha às vezes descontínua, mas costurada sempre com as linhas que envolvem uma problemática global que o projeto moderno-colonial-capitalista nos impõe, e que alinhavam também o problema central desta pesquisa. Isto é, encontrar no interior deste sistema colonial-capitalístico pistas anticoloniais e contracoloniais a partir das experiências de resistência à colonização dos inconscientes e desejos trazidas pelos mestres e mestras da tradição. Essas costuras passam pela crítica do sistema colonial-moderno-capitalístico e pelas linhas de fuga e resistência dos mestres e mestras da tradição a estes regimes de poder que apreendem e exploram as subjetividades a partir de uma noção moderna de humanidade que tritura as diferenças e diversidades do mundo.

Por isso, considero a escuta como uma ferramenta metodológica fundamental para a crítica da colonialidade, dado que é fortemente através do mecanismo ativo de desescutação que perpetuamos a deslegitimação, inferiorização e apagamento dos saberes, práticas e modos de vida diversos e não eurocentrados. É desescutando que colocamos para adiante aquilo que é chamado pelos autores decolônias de colonialidade do poder, do saber e do ser. A escuta direcionada às narrativas de resistência das mestras e mestres é, portanto, uma forma de resgate dos apagamentos gerados pela ordem colonial.

Por este motivo este trabalho segue na escolha de abordagens que deem suporte a uma ampliação das epistemes múltiplas, dos olhares diversos, dos métodos, dos conhecimentos e dos modos de viver que foram e são ainda sufocados pela colonização em sua lógica unificadora e universalista. Epistemologias que abram o pensamento para a escuta ativa, atenta e intencionalmente direcionada para a pluralidade e para a multiplicidade. Para dar conta da crítica do Sistema Colonial Capitalístico tal qual se apresenta na contemporaneidade, minha primeira base de apoio são as epistemologias e teorias

decoloniais que vem buscando romper com as várias experiências da colonialidade vividas pelos povos do Norte-Global. Busco dialogar com estudiosas e estudiosos latino-americanos da decolonialidade, sobretudo aqueles que fazem parte do conhecido grupo de estudos de Modernidade/Colonialidade (Restrepo e Rojas, 2008).

Nesse conjunto de autores e autoras da colonialidade percebe-se um esforço coletivo para a abertura de possibilidades teóricas, epistemológicas e práticas voltadas para a ampliação de lugares de produção de conhecimentos, de formas múltiplas de manifestação do ser, de valorização de saberes e fazeres diversos, do reconhecimento das experiências vividas, da visibilização de práticas para o fortalecimento das resistências. Trata-se de organizar forças que atuam diariamente na descolonização, na contra-colonialidade e na anti-colonialidade, permitindo a emergência de novas formas de vidas que não sejam tragadas pela universalização da razão ocidental e da noção de sujeito advindos da hegemonia do Norte-Global.

A partir dos referenciais do pensamento decolonial irei me apoiar e travar diálogo estreito também com autores e autoras que ocupam essa posição crítica de desobediência epistêmica a uma lógica colonial que perpetuam a colonialidade do saber e do ser. São os casos de autores que não estão filiados à colonialidade, mas cujas obras revelam preocupações próximas. A saber, são especificamente os filósofos franceses Gilles Deleuze, Félix Guattari e a brasileira Suely Rolnik que me subsidiam na leitura e no entendimento do momento relativo ao regime de subjetivação vigente e aos caminhos propostos para fazer acontecer insurgências através de micro resistências ativas, linhas de fuga e novos traçados para a experiência da existência que desestabilizem o sistema colonial em suas novas formas.

2.2 PENSAMENTO DECOLONIAL

Quando falamos das epistemologias descoloniais nos referimos a alguns marcos que pontuam o florescimento de novas perspectivas teórico epistemológicas sobre a modernidade periférica. Os conhecidos Estudos Decoloniais são parte de um universo de reflexões e práticas que buscam questionar a produção de conhecimento na América Latina tendo em conta os processos e formatos de

colonização vividos especificamente pelos povos que habitam esse território. São povos que sofrem as consequências diretas da territorialização guiada pela lógica colonial que determinou geopoliticamente os contornos do que se convencionou chamar – nos ditames da colonização - de América Latina (Restrepo e Rojas, 2010).

Em suma, entendemos que a partir do século XV iniciou-se no mundo um momento que se chama colonialismo e que este fenômeno determina os modos de entendimento da realidade continental, incluindo-se obviamente o que entendemos como Brasil. A expansão do imperialismo europeu e ibérico é evidente nas memórias de América, África, Ásia e Oceania. A ocupação se revelou pela destruição de civilizações provocando genocídios, escravizando povos, roubando recursos naturais, destruindo cosmovisões e cosmologias. Do ponto de vista conceitual observamos o domínio e a supremacia epistemológica e ontológica do universalismo europeu - performada como natural - sobre todo o conjunto de pensamento e de organização da vida que se estabelecia fora dos critérios europeus.

O colonialismo é um processo que se baseia, de partida, no interesse econômico e mercantil que se funda ideologicamente na tese de que há uma superioridade cultural e genética do povo europeu em relação aos demais povos do mundo. Em particular, se trata da superioridade da raça branca frente a outros grupos étnicos como negros, indígenas, aborígenes etc.; mas também da construção de uma percepção da relação entre pessoas a partir de uma perspectiva de gênero que se apoia na reprodução do binarismo homens x mulheres e do patriarcado heteronormativo como fonte de compreensão das existências. Tais distinções hierarquizadoras engendraram, portanto, uma matriz de inteligibilidade moderna-colonial-patriarcal-racista-heteronormativa que se consolidou como leitura do mundo. Esta ideia colonial que parte da inferiorização dos povos situados fora dos domínios do território europeu serviu para organizar um grande cenário de noções sobre a modernização humana centrada em torno da noção de modernidade com impactos sobre o desenvolvimento cultural, político, tecnológico e moral da civilização europeia e global. A ideologia da colonização se alastrou como a “Verdade da Humanidade”, empurrando todas as vítimas e resistentes à ocupação como expressões da barbárie e da selvageria, inaugurando o seletivo campo da

humanidade a partir de critérios excludentes.

Dentro desse processo a “invenção” da América é simultaneamente a invenção da Europa. A invenção da periferia não se separa da invenção do centro. Isto significa que o centro (Europa) vai se estabelecendo discursivamente como referência verdadeira e natural, justificando o uso da força e da violência. Centro e periferia são, portanto, duas noções que surgem simultaneamente e estão profundamente atreladas: não há um sem a outra. Neste movimento de dar ao mundo um centro a partir da criação da primeira linha, do primeiro abismo (Santos, 2007, 2010) que divide humanos e não humanos, existências legítimas e não legítimas, vão multiplicando-se as abissalidades.

Assim, a ciência europeia logocêntrica aparece como única produtora de conhecimento válido, enquanto outros saberes são rebaixados e viram meros objetos a serem estudados, dissecados, desmantelados e finalmente silenciados. Aqui são produzidos os critérios que definem o que pode e o que não pode ser considerado, de fato, conhecimento. É aqui que os saberes dos sonhos, da intuição, da magia e dos rituais são esvaziados de sua importância instituinte do social, como se fossem crenças infundadas a serem lançadas no fundo de um velho baú da história que não merece ser contemplado. A dominação deste universalismo europeu foi um passo de escasseamento do mundo e das histórias do mundo. Um gesto para o desencantamento da vida.

Sob a mesma lógica colonial que inferioriza saberes e cria a narrativa fictícia que posiciona conhecimentos não-europeus como ingênuos e desimportantes, surge a ficção organizadora da classificação dos povos em corpos bárbaros, infantilizados e limitados em suas capacidades humanas. O que significa dizer que a inferiorização dos saberes e das vidas que destoam do modelo moderno age em consonância com a formação de um senso de insuficiência de determinados grupos e povos para atingir o patamar civilizatório criado pelo projeto de dominação colonial. Em outros termos, junto à linha abissal que tem como critério o julgamento dos saberes entre válidos e não válidos, estabelece-se aqui mais uma fronteira, dessa vez definindo existências que merecem e existências que não merecem ser levadas em conta. Corpos que ganham o status de humanos e outros que acabam sendo situados perversamente dentro do campo do abjeto, da não humanidade.

Como estandartes dessas existências colocadas do lado de lá da linha abissal do ser estão identidades e corpos negros, indígenas, femininos, não-cis, não-heterossexuais, não-binários e todos os saberes e modos de vida a eles vinculados (Santos, 2007; Fanon, 2008; Lugones, 2014; Mignolo, 2003; Quijano, 1990).

Podemos perceber que há no projeto colonial a construção de uma narrativa coerente de poder que opera na imposição de certa verdade sobre a realidade da modernização e que vincula e ordena os saberes, práticas, experiências, formas de vida e existências. Tal narrativa empurra para o lado de lá da linha abissal todos que não se encaixam e que precisam ser silenciados e definidos como extremo outro, como aquilo que “não-é”. Todo este processo ocorre em referência ao centro/norte global que é o polo que permite identificar o não-ser europeu e branco, o não-conhecimento científico e acadêmico, a não-civilização, o não-humano (Walsch, 2007; Santos, 2010; Quijano, 1990). Essas operações de exclusão, apagamentos epistemológicos e desumanização são mecanismos discursivos que subsidiam a classificação do mundo a partir do imaginário colonial/moderno, legitimando a subalternização dos conhecimentos e a subordinação dos povos não-europeus, não brancos. Essa naturalização da separação do mundo faz parte de um aparato discursivo construído a partir da colonização, e levada adiante pela colonialidade e suas várias dimensões, para validar a rejeição de tudo aquilo que está localizado fora dos contornos do projeto colonial/moderno (Mignolo, 2003; Quijano, 1990,1992).

O olhar para esse cenário onde domina a lógica colonial é o de uma superioridade racial, étnica, de gênero, que implica a fabricação do outro tido como inferior por estar situado na periferia de um mundo forjado por um centro colonizador (Quijano, 1990,1992, 2005; Mignolo, 2003; Lugones, 2014). O fato é que o centro forjado rendeu uma série de noções ideologicamente contaminadas que foram tomando corpo e assumindo um lugar de importância na construção de um olhar racista sobre os fenômenos ligados à colonização, impedindo o movimento de desvendar as suas faces ocultas e suas complexidades sócio-históricas. É justamente no intento de desfazer as compreensões de mundo nascidas do projeto colonial e de seus desdobramentos nas várias esferas da vida que surge o pensamento decolonial, esse campo epistemológico nasce sob a influência e

vontade de deslocamento e radicalização do que foi chamado de pensamento pós-colonial.

Segundo Balestrini (2013) do termo pós-colonial podemos extrair duas percepções. A primeira como tempo histórico, onde se entende o termo “pós” como indicando uma superação do colonialismo, identificado com os processos de descolonização de países que, outrora colônias, passaram a ser independentes. Neste sentido, o pós-colonialismo se inicia a partir dos esforços de intelectuais de países, como os africanos e asiáticos, que viviam a experiência de emancipação com relação aos colonizadores europeus no pós-2ª Guerra Mundial. Como exemplo dos esforços do pensamento pós-colonial tem destaque o trabalho realizado pelo historiador indiano Ranajit Guha, à frente do Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia, criado em 1980. De acordo com Grosfoguel e Bernadino Costa (2016)

este grupo tinha como objetivo desconcertar a razão colonial e nacionalista na Índia, restituindo aos sujeitos subalternos sua condição de sujeitos plurais e descentrado, propondo quebrar com a consciência subalterna marcada pelo silenciamento imposto pelo discurso colonial e nacionalista, buscando nas fissuras e contradições desses discursos as vozes silenciadas e as vidas negadas das e dos subalternos (p. 16).

Devemos igualmente lembrar os estudos pós-coloniais desenvolvidos nos departamentos de estudos culturais e literários da década de 1980 na Inglaterra e nos Estados Unidos, também chamados de estudos culturais. Esta linha de reflexão conheceu forte influência dos estudos subalternos indianos e dos estudos pós-estruturais e pós-modernos europeus, sobretudo franceses. Tais movimentos teóricos foram relevantes para se entender a desconstrução dos binarismos e essencialismos, a elaboração da ideia de um sujeito não ocidental, a aposta na linguagem e no discurso, e a importância do lugar de fala, de enunciação. Ainda nas palavras de Balestrini (2013) se a primeira noção:

diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX [e] Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência

em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (p.95).

As contribuições dos estudos pós-coloniais são inquestionáveis para o campo da resistência acadêmica e política ao processo de colonização do mundo e das vidas. No entanto, a partir de uma percepção das brechas teóricas, epistemológicas e políticas, uma nova onda de autores e autoras intencionavam radicalizar o pensamento pós-colonial, trazendo para o centro a defesa de uma nova epistemologia bastante influenciada pelos estudos da linguagem e que conhecemos como crítica decolonial.

Em suma, colonialidade é um termo que emergiu, em princípio, da necessidade de ir além da ideia de que a colonização foi um evento acabado, destacando o seu caráter contínuo e sua capacidade de atualização, ainda que assumindo outras configurações. A epistemologia decolonial entendeu ser necessário investir na reivindicação da centralidade do Caribe e da América Latina como centro de produção de conhecimentos emancipatórios, como bem afirma Catarina Walsh (2007). A decolonialidade como área teórico-epistemológica e também como prática política tem sua origem acadêmica no final do século XX, a partir desta compreensão de que se fazia necessário pensar a realidade do Caribe e da América Latina a partir de outros lugares de entendimento da modernidade como processo plural e múltiplo.

O “giro decolonial”, como ficou conhecido esse movimento de quebra com os estudos pós-coloniais é, de acordo com Ballestrini (2013), uma espécie de movimento que se acomoda dentro do grupo criado no início dos anos 2000 sob o nome de modernidade/Colonialidade (M/C), que surge como fruto prático do distanciamento – e ao mesmo tempo como derivação – dos estudos subalternos, culturais e pós-coloniais, no final dos anos 1990.

Intelectuais importantes da América Latina ligados ao marxismo como é o caso de Aníbal Quijano que desenvolve uma reflexão original sobre colonialidade do poder, de Ernesto Dussel ligado à filosofia da libertação, de Immanuel Wallerstein (1970) vinculado com a teoria do Sistema Mundo contribuíram para legitimar a crítica decolonial no final do século XX. A revisão das teorias pós-coloniais ligadas ao imaginário da filosofia do progresso ocorreu em paralelo com o deslocamento da

crítica filosófica europeia, sobretudo francesa, por autores como Foucault e Derrida, como já foi dito, em grande parte em função do silêncio desta abordagem com relação à realidade latina e a ausência de diálogos com teóricos latino-americanos que já problematizavam questões concernentes à experiência do colonialismo neste território político-geográfico específico.

O coletivo M.C. realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI a partir da radicalização do argumento pós-colonial através daquela noção de "giro decolonial" da qual já falamos nos parágrafos anteriores. Com a assunção de uma grande gama de perspectivas dentro da construção do pensamento do grupo e da existência de uma diversidade de seus e suas integrantes, no que diz respeito às nacionalidades e às universidades representadas, o M/C elaborou algumas rupturas e propõem novos caminhos para o pensamento latino-americano. Aqui o movimento Modernidade/Colonialidade se apresenta como seio das elaborações teóricas do grupo que, debruçando-se sobre o entendimento da colonialidade como a face oculta da modernidade, denuncia o fato de que a modernidade não é um fenômeno que se constrói separadamente da Colonialidade. Para Walter D. Mignolo (2005, 2011, 2017), os conceitos de modernidade e colonialidade se aproximam a ponto de se confundirem. A violência gerada por esta é camuflada pelas promessas de progresso daquela. Uma não existiria sem a outra. Nas palavras de Mignolo (2017),

ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis (p. 4).

O pensamento fomentado pelo M.C. enfatiza em tom de denúncia a ideia de que as duas configurações surgem concomitantemente, sendo a colonialidade entendida como a face obscura da modernidade, a parte que está subjacente à produção da lógica moderna e que opera através de diversas violências calcadas, como já dito, na visibilidade privilegiada da Europa como centro do mundo (Mignolo, 2003, Quijano, 1992, 2005). Isto é, como berço da humanidade e da gênese de um sujeito racional universalizado como único capaz de construir olhares relevantes e verdadeiros sobre a existência – em detrimento de outras humanidades, organização do pensamento e modos de vida. Aqui sobressaem as lógicas hiper-

racionais, logocêntricas e universalizantes que embasam a construção da modernidade e de suas práticas (Mignolo, 2005, 2011, 2017).

A ênfase nessa díade colonialidade/modernidade é fundamental na ótica decolonial para a compreensão da profundidade desse sistema e para criar ferramentas capazes de desconstruir a narrativa eurocêntrica romantizada da modernidade, cujas consequências são profundas e devastadoras: racismo, escravidão, massacres, epistemicídios, consequências sociais que não param de atuar desde a colonização até os dias atuais, assumindo apenas outras roupagens (Balestrini, 2013). A narrativa romantizada que torna opaca essa relação envolve a construção do mito da modernidade a partir da ênfase nos aspectos desenvolvimentistas encarnados nas ideias de novidade, inventividade, avanço social, econômico, cultural, científico, tecnológico, dentre outros. No entanto, este sentido da modernidade que constitui o mito colonial/moderno, esconde o fato de que a Modernidade é um conceito eurocêntrico (Dussel, 2000), que acarretou a propagação de diversas formas de desigualdade a partir daquela invenção arbitrária já mencionada de um pequeno centro (a Europa e o ocidente) e uma periferia que se caracteriza(va) como o resto do mundo.

O trabalho de desocultar o que estava oculto na Modernidade e denunciar o seu comprometimento central de pôr em curso o projeto de civilização do colonialismo que exige a hierarquização das diferenças humanas – ontologicamente defendidas – é em si o trabalho de denunciar que a modernidade mesma produz o “fato da colonialidade” que tem como seu miolo a desumanização da maior parte do mundo; bem como denunciar a hierarquização dos saberes e conhecimentos que são epistemologicamente sustentados por uma noção de mundo também europeia e ocidental que é caracterizada pelo cientificismo, tecnicismo e logocentrismo e pelo apagamento de tudo que não obedeça à sua maneira de organização da realidade (Restrepo e Rojas, 2008; Balestrin, 2013).

Neste cenário de construção da proposta decolonial, a função que o M/C assume é a de expor como esta lógica de pensamento e operação moderno-colonial engendra diferenças e hierarquias ontológicas e diferenças e hierarquias epistemológicas que se impõem ao mundo: cria zonas de ser e zonas de não ser, zonas de saber e zonas de não saber ao mesmo tempo. A

modernidade/colonialidade opera, portanto ontológica e epistemologicamente para a construção da verdade do “fato da desigualdade humana” que expressa o convencimento do Norte global acerca de seu pertencimento a um modelo superior de humanidade do qual outras pessoas, povos e comunidades que estão fora desse limite geopolítico não são partícipes. Este fato chama a atenção para a dimensão da colonização que se expressa não apenas na exploração física e material – a sua manifestação mais rude –, mas também no apagamento de tudo que não corresponda a este modelo de humanidade forjado.

A resposta que a proposta do pensamento decolonial traz é a de construir uma contra narrativa a essa ficção da modernidade. De modo que a colonialidade pode ser entendida, nas palavras de Mignolo (2011), como “a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade” (p. 13). A partir do desvelamento dessa face da modernidade que está ocultada, o pensamento decolonial por meio do programa de investigação que o M/C representa, desenvolveu uma série de ideias-chave: “noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI” (Balestrini, 2013. p 100).

De acordo com Balestrini (2013), o grupo Modernidade/Colonialidade

atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (p. 115).

Como já dito, a colonialidade procura transcender a colonialidade que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder, trazendo a expansão do que a pós-colonialidade traz como proposta política. Este é o conhecido giro decolonial. No entanto, apesar das críticas existentes, ao falarmos da crítica decolonial é importante não esquecer que os estudos pós-coloniais estavam calcados na liberação das vozes dos sujeitos, na construção de lugares de discurso e de visibilização, ainda que tenham deixado lacunas em termos

de uma preocupação teórica acerca dos processos que produziram este contexto a partir de uma visão e de uma proposta que trouxessem outros lugares do globo.

Feitas essas apresentações aqui chegamos a um ponto importante do desenvolvimento teórico epistemológico deste trabalho. É importante entendermos que para compreender melhor o pensamento decolonial precisamos compreender a noção de colonialidade e suas nuances. Se quisermos refrescar nossas memórias podemos relembrar, em poucas palavras e de forma bastante resumida, que a colonialidade é a continuidade da colonização e do colonialismo e que, apesar de ser parte dele, se estende para além dele, estabelecendo-se como a atualização das hierarquias políticas, socioculturais e ambientais. Diante disto, pensadores e pensadoras retomaram esta noção dedicando-se a elaborar melhor seus mecanismos de atuação, destrinchando suas diversas formas e pensando maneiras de se insurgir contra elas.

2.2.1 Colonização, colonialismo e colonialidade

Colonização, colonialismo e colonialidade são conceitos centrais para o entendimento da construção do pensamento decolonial, de forma que é relevante uma pequena incursão na compreensão desses conceitos. Grosso modo, podemos afirmar que o colonialismo é um padrão ou matriz de poder que estrutura o sistema mundial moderno que tem como foco a classificação, hierarquização, dominação e governo de povos a partir de uma percepção baseada no imaginário civilizatório que opera com a criação de diferenças de tipo ontológico, de acordo com as quais certas comunidades eram mais representativas do ideal humano do que outras (Restrepo e Rojas, 2012). Trocando em miúdos, uma separação valorativa do mundo a partir da universalização da razão técnica ocidental e da leitura da realidade nascida no norte global.

A colonização e o colonialismo iniciados nas grandes navegações e no “descobrimento” do “novo mundo”, amparados por intenções mercantis e religiosas, deram conta de traçar uma linha que serviu para estabelecer uma leitura deste “novo mundo” a partir da invenção do outro e da periferia do globo, marcando a própria modernidade a partir desses acontecimentos que embasaram o mito de criação da

Europa e do surgimento da América, já que o acontecimento Moderno está geopoliticamente localizado e identificado com o norte e o centro da Europa. Sempre, obviamente, marcando a linha divisória entre aquilo que de um lado era verdadeiro - conhecimento verdadeiro, sujeito verdadeiro, religião verdadeira - e, do outro, aquilo que capengava em termos de experiência civilizatória e mesmo de status de humanidade e que, por isso, precisava da redenção oferecida pelos colonizadores: a linha abissal da qual fala Boaventura (2010).

Para Restrepo e Rojas (2012) a colonialidade é entendida como um fenômeno complexo que se refere a padrões de relações de poder que operam em prol da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, de classe, de gênero e epistêmicas; reproduzindo através da naturalização dessas hierarquias as relações de poder que se mantêm para além do fato colonial. Esse ponto de continuidade é fulcral para o entendimento deste conceito. Ou seja, é importante compreender que, indo além do evento da colonização, a colonialidade produz uma matriz de poder que se transmuta ao longo dos séculos e se perpetua até os dias atuais com roupagens distintas.

Colonialidade foi um conceito apresentado por Aníbal Quijano, sociólogo peruano, para se referir aos mecanismos de poder que organizaram e continuam a organizar o mundo através da inferiorização e hierarquização dos povos, demarcando as fronteiras de legitimidade das vidas subsidiados pela noção de raça como um divisor primário para definir a importância das pessoas e de suas culturas, e determinar os lugares que podem ou não podem ocupar no mundo, legitimando arbitrariamente relações de domínio e exploração de determinados grupos por outros.

Para Quijano (1990, 2005) esse padrão que surge como novo modelo de poder mundial pode ser compreendido como algo mais persistente do que o colonialismo e tem suas bases calcadas na constituição de um mundo cindido entre um “nós” – a Europa ocidental e norte global -, e um “outro”- a América e seus povos -, a partir de 2 pilares fundadores: o primeiro pilar seria a noção de raça como sustentadora da ideia de uma diferença entre conquistados e conquistadores (Quijano, 1990, 2005) e como haste para organizar a compreensão dos primeiros como povo superior e dos segundos como povos inferiores. Quijano (1990) entende

o racismo como princípio organizador da economia, da política e das diversas formas de poder, mas cabe lembrar que esta perspectiva sofreu críticas por parte de autoras feministas por subordinar gênero a raça e invisibilizar o patriarcado como mecanismo colonial (Lugones, 2014).

O segundo pilar seria, em suas palavras, “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (Quijano, 1990, p. 31). Assim, surge o mito colonial de invenção de si a partir do outro e da inferiorização do outro, ou seja, o uso da América para afirmar o uso da raça e da etnia para criar distinção. O controle econômico a partir do capitalismo europeu promove a ideia de modernidade como ápice civilizatório do imperialismo europeu. Cria-se a partir da Europa ocidental, pela primeira vez, a ideia de um sistema mundo, uma noção globalizada de mundo que se organiza para constituir a perpetuação do momento da colonização e torná-la sempre atualizada através da manipulação de vários artifícios.

Como já dito, o termo colonialidade foi cunhado pelo peruano Aníbal Quijano no final dos anos 1980 e início de 1990, com o objetivo de explicitar como o padrão de poder da colonização funcionava e se atualizava no mundo a partir da raça como noção classificatória de povos, dando um novo sentido ao conceito de colonialismo usado até então. Quijano (1991) aponta para uma importante consequência da colonialidade que é a de firmar uma noção eurocêntrica de modernidade capitalista, que afirma um caráter global hierárquico através da construção de uma história única inspirada na ocidentalização do mundo. Para Quijano é necessário admitir que a América, o capitalismo e a modernidade tem a mesma data de nascimento, bem como lançar luz nas consequências imediatas destes nascimentos simultâneos para a formação de um novo padrão de poder mundial. Ele chama atenção para o fato de que estas mudanças históricas geradas pela colonização europeia impactaram sobre os rumos da modernidade, afetando não somente a Europa, mas o conjunto do planeta.

Trata-se da mudança do mundo como tal, da própria noção do que se conhece como mundo e da constituição de uma nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história. É a constituição do sistema-mundo moderno/colonial que traz consigo uma outra forma de poder baseada na inferiorização e subordinação dos

povos não-europeus que tem respaldo em uma temporalidade e espacialidade que violenta a pluralidade das vidas (Quijano, 1990). Ou seja, há aqui uma pista de como a invenção da América e todo o aparato que envolve essa invenção muda as relações materiais e consequentemente as relações de construção de subjetividades através do controle da história global (Quijano, 1990).

Partindo da compreensão trazida por Quijano, outros autores e autoras elaboraram novos elementos da colonialidade, percebendo o seu desdobramento em outros níveis da realidade nos planos das objetividades e das subjetividades. Deste modo, existem 3 faces mais conhecidas da colonialidade a partir da perspectiva dos estudos decoloniais: 1) a colonialidade do poder, que diz respeito e a inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação; 2) a colonialidade do saber, que se refere à construção fictícia de epistemes superiores e inferiores, entendendo esse lugar do Norte Global como único lugar possível de produção de conhecimento relevante e 3) por sua vez, a colonialidade do ser que se refere à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem e na constituição da própria noção de ser humano, atuando a partir da inferiorização de vidas não europeias, não ocidentais e não-modernas em todas as suas formas de expressão (Maldonado, 2007; Lander, 2005; Quijano, 1990,1992).

A colonialidade do poder é basicamente a definição de colonialidade trazida por Quijano, que aponta para os dispositivos de dominação e exploração classificatórios. Como vimos, de acordo com Aníbal Quijano, a colonialidade do poder está vinculado ao processo de constituição da América e da propagação do capitalismo eurocentrado, tendo como padrão de poder a classificação por raça (Quijano, 2005). A raça sendo entendida como uma forma de legitimar as relações de dominação europeia, visto que o padrão do homem europeu era tido como superior e dotado de uma estrutura biológica/racial diferenciada. Por isto, esta categoria aparece como o instrumento de dominação mais eficaz e durável, influenciando também outros aspectos que foram utilizados para a propagação da Modernidade e do pensamento eurocêntrico, como o gênero, a sexualidade, o conhecimento, as relações políticas, ambientais e econômicas (Quijano, 2005).

Pareada à colonialidade do poder, a colonialidade do saber dá conta de traduzir um dispositivo que organiza a dimensão de espaço e de tempo das culturas

em geral, dos povos e dos territórios do planeta, no presente e no passado, em uma grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é, ou sempre foi considerada simultaneamente como centro geográfico e de culminação do movimento temporal, a única referência possível para dar contornos ao que seria/é o mundo e a existência. A Colonialidade do saber é então a formação de uma hegemonia epistêmica com o poder de nomear, de criar fronteiras, de decidir quais conhecimentos são verdadeiros e quais são falsos e, assim, de estabelecer uma visão de mundo dominante (Mignolo, 1991, 1995, 2003, 2017; Quijano, 1990). A Colonialidade do Saber também é derivada do pensamento moderno, sendo um fenômeno que estabeleceu o desenvolvimento de um padrão de conhecimento global, hegemônico, superior e naturalizado (Lander, 2005). Basicamente, entende-se que a colonialidade do saber é expressa pela negação ou invisibilidade do conhecimento produzido pelos países e povos do Ocidente e do norte global, sendo estes últimos considerados durante muito tempo superiores racionalmente e intelectualmente.

Por fim, a colonialidade do ser contempla o aspecto de definição dos parâmetros de humanidade e como essa humanidade normativa pode se expressar no mundo. A própria noção de pessoa está aqui em questão. A Colonialidade do Ser está diretamente relacionada à inferiorização e desumanização atribuída aos povos colonizados, ou seja, àqueles grupos que foram silenciados, oprimidos e colocados à margem da existência. É uma tecnologia de diferenciação excludente através de marcadores de raça, gênero, sexualidade etc. A Colonialidade do Ser refere-se, portanto, à “experiência vivida da colonização e o seu impacto na linguagem” e na compreensão de si (Maldonado-Torres, 2007), visto que o seu aspecto central nega os povos com relação à diversidade de sua intelectualidade, racionalidade e capacidade. A colonialidade do ser diz respeito diretamente, portanto, ao próprio senso de existência e de pertença à humanidade que é negada a determinados grupos e povos.

Dentro dessa complexidade estrutural que a colonização e colonialidade impõem, a decolonialidade é considerada como caminho para resistir e desconstruir padrões, conceitos e perspectivas impostos aos povos colonizados durante todos esses anos, sendo também um pensamento que institui uma crítica direta à

modernidade e ao capitalismo. Todas essas faces da colonialidade interessam para pensar as experiências das mestras e mestres da tradição tanto no sentido do que o poder colonial pesa sobre suas existências, como no que diz respeito a identificação das brechas de onde se lançam flechas de resistências dessas mestras e mestres no sentido da construção de uma prática anticolonial e decolonial no interior do sistema colonial moderno-capitalístico.

É fato que sobre as suas práticas recaem todas essas formas que o sistema colonial assume. No entanto, iremos nos debruçar mais fortemente sobre os dois últimos eixos e ainda mais profundamente sobre a colonialidade do ser, dando alguns passos no sentido do alargamento dessa noção trazida mais incisivamente por Maldonado-Torres (2007). Faremos isso levando em conta a compreensão de que a colonialidade opera também através da internalização da subalternidade nas estruturas subjetivas do povo colonizado. Os efeitos dessa internalização se materializam objetivamente e se complexificam na medida em que a lógica colonial moderna hegemônica de classificação do mundo e das pessoas no mundo se aprofunda e toma lugares de disciplinamento dos corpos e das subjetividades.

Apesar de apontar nessa direção, as contribuições de Maldonado-Torres (2007) não aprofundam a dimensão da colonialidade na produção de subjetividades, especialmente no que diz respeito às suas novas formas de atuação. Esse alargamento se dá neste trabalho a partir do diálogo travado com uma dobra da colonialidade que é apontada por Suely Rolnik, na esteira de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Esta dobra da colonialidade é exatamente aquilo que a autora chama de ordem do Inconsciente Colonial Capitalístico, como apontado no início desse capítulo, trazendo à tona o aspecto de captura dos desejos e das subjetividades nesta fase específica do sistema colonial. Podemos falar que neste momento histórico nos deparamos com um subproduto da colonialidade do ser que adentra as subjetividades e as torna um lugar central em seu processo de dominação. Tomo a liberdade de nomear esta subface de Colonialidade dos inconscientes, das subjetividades e dos desejos.

Embora seja incontestável a riqueza trazida pelos autores e autoras decoloniais e a densa contribuição acerca da colonialidade e seus mecanismos de funcionamento, considero que há aqui um ponto que carece de maior atenção e

que, em minha concepção, configura-se como lugar periférico dos debates trazidos pela colonialidade nos termos em que os autores e autoras que reivindicam esse campo estabelecem suas discussões. Essa espécie de ponto turvo refere-se a uma apreciação pouco encorpada no que se refere à produção das subjetividades dentro do regime colonial na relação com a dobra da modernidade e do capitalismo em suas novas formas de configuração. O tema das subjetividades aparece de maneira um pouco mais forte dentro da perspectiva da Colonialidade do Ser por autores como Maldonado-Torres (2007) e também por Quijano (2007).

Isto ocorre quando o autor apresenta a subjetividade -junto a economia, o gênero e o conhecimento - como um dos quatro pilares do padrão colonial de poder. O tema também emerge com Mignolo (2005, 2017) em suas análises sobre a diferença colonial. Mas estas abordagens decoloniais não aprofundam o diálogo com as noções mais profundas relacionadas ao inconsciente e à operação de produção de desejos que estejam a serviço do sistema colonial e do capitalismo eurocentrado. Deste modo, as análises ficam restritas aos impactos relativos à inferioridade linguística e aos aspectos traumáticos que a questão cultural produz nos povos colonizados.

Compreendo e defendo que a apreciação das subjetividades e das subjetivações no processo da colonialidade exige um olhar para a colonização que entenda que sistemas de hierarquização e subalternização do outro/outra, geram uma certa forma de subjetividade e de subjetivação entre os colonizados. Podemos chamar esse produto de subjetividade colonial. É importante destacar que essa subjetividade específica que surge nesse modelo de dominação está vinculada ao que chamamos, na esteira de Maldonado Torres (2007), de consciência colonial que define uma atitude colonial. Esses três substratos do mecanismo de colonização e da colonialidade operam de maneira cada vez mais intensa e rebuscada desde o fato colonial até a atualidade. Por isso, considero fundamental que nos debrucemos sobre eles a fim de entender como operam e se atualizam em seus modos de operacionalização pela dominação mercantil e colonialista, bem como para apontar modos de escape desse modelo colonial.

Em outras palavras, o entendimento da colonização das subjetividades e de como ela gera atitudes coloniais que se baseiam em uma consciência colonial, traz

a necessidade de pensar como essa dobra do regime colonial funciona. Isto é importante para trazer à tona o debate sobre como atitudes de colonização das subjetividades precisam ganhar espaço no pensamento e nas práticas coloniais, no intuito de que o projeto anticolonial de fato se revele e concretize como heterotopias possíveis. Para avançarmos nisso, precisamos falar ainda dos inconscientes colonizados, da colonização dos inconscientes e dos desejos, da apreensão das nossas potências desejantes e seu direcionamento vital para as engrenagens do atual momento do regime colonial-moderno-capitalístico.

2.2.2 Teoria crítica da colonialidade

Embora posicione-me nesta pesquisa como escritora dentro de um campo epistemológico decolonial, trago para esta tese como artesanato do pensamento as contribuições da crítica de autores que não necessariamente estão dentro desse programa clássico colonial, mas que empreendem contra a colonialidade e propõem leituras que agregam ao pensamento colonial, especialmente no que diz respeito a essa dobra das subjetividades, inconscientes e desejos. Minha inspiração para esta construção em direção a uma pluralidade epistemológica da colonialidade está calcada na Teoria Crítica da Colonialidade (TCC), especialmente naquilo que o sociólogo Paulo Henrique Martins (2021) traz com relação a esta abordagem, destacando a importância de considerar o pluralismo de perspectivas dos modos de construção da realidade a fim de fortalecer as ações anti-sistêmicas, anticoloniais. Em suas palavras, a importância dessa abordagem plural surge

a partir do reconhecimento de que o capitalismo não é apenas uma máquina de produzir lucros, também produzindo violências sociais, políticas, morais, culturais e ambientais. Ou seja, a razão capitalista não é fabricada apenas de interesses econômicos, mas de uma variedade de motivos culturais, militares e religiosos que impactam sobre os rumos do capitalismo colonial e que influem sobre as representações racistas no processo de organização da colonialidade do poder e do saber (p.169).

Martins, (2021) destaca a importância de ir além de uma compreensão universalista e unitária do capitalismo e da colonialidade, defendendo como um dos pontos de partida a superação de uma unicidade no campo do discurso que nos ajuda

a colocar luzes sobre as variedades de experiências sociais e

intelectuais que emergem de forma crítica em diversos campos culturais da atualidade. A crítica no contexto cosmopolita atual deve considerar, logo, a pluralidade de contextos de colonialidade e de anti colonialidade. Ela deve considerar o pluriversalismo das diversas perspectivas analíticas e formas culturais que emergem na organização da modernidade. Trata-se de fazer uma crítica da crítica, atualizando a teoria social neste contexto em que as tarefas de reconstrução do imaginário humano é tarefa hercúlea. Para esta atualização a contribuição dos estudos pós-coloniais é inevitável, facilitando revisões dos paradigmas em ciências sociais e humanas, e na sociologia, em particular (p. 171).

Martins (2021) afirma ainda que todo o processo iniciado nas críticas pós-estruturalistas, pós-colonial e agora declinais, deram conta do descentramento da narrativa eurocêntrica da modernidade. A crítica de modo geral também contribuiu para repensar o posicionamento do Sul Global no mapa de epistemologias a serem consideradas para dar vazão à pluralidade do mundo, sendo necessário continuar investindo nesse compromisso com a multiplicidade. Tais pensamentos reverberam também na revelação da necessidade atual de aderir a um cosmopolitismo intelectual a partir da convergência dos objetos do olhar de diversas teorias que se colocam em torno de uma crítica às faces da modernidade, do capitalismo e da colonialidade. Martins (2021), destaca que:

a visibilidade institucional dos campos intelectuais cosmopolíticos situados nas antigas áreas de colonização destaca, por sua vez, uma produção rica e diversificada de experiências intelectuais que buscam revisitar o moderno e o pós-moderno pelo outro lado da fronteira do capitalismo colonial. Esta crítica destaca temas agudos relacionados com dependência, imperialismo, movimentos sociais, terra e meio ambiente, enfocando, atualmente, em lutas diversas: minorias, antirracismo, antipatriarcalismo e ecologia, estando moralmente comprometidas com a questão democrática. As várias versões da crítica anticolonial (colonialismo interno, estudos subalternos, colonialidade, ecologia dos saberes, Teorias do Sul, entre outras), em diversas regiões do planeta, têm um grande potencial emancipador. Elas revelam as possibilidades analíticas e normativas da crítica teórica a nível mundial no momento em que as barreiras hierárquicas da geopolítica do conhecimento entre Norte Global e Sul Global revelam rachaduras. Elas permitem recuperar a tradição da crítica no Sul-Global ampliando as contribuições epistemológicas que foram ofertadas pelo pensamento decolonial nos últimos vinte anos (p.172).

De acordo com Martins, as críticas mais recentes à colonialidade avançam no sentido de reconstruir a complexidade do Sistema-Mundo a partir de um novo entendimento que põe em diálogo o Norte-Global e o Sul-Global sem a hierarquização dos modos de pensar situados no norte. “Isto favorece novos

entendimentos sobre as possibilidades de superação da colonialidade do poder e do saber como vem sendo revelado pela emergência da TCC tanto no plano da academia como dos movimentos sociais e culturais locais e globais” (Martins, 2021, p.172).

Neste sentido, o autor afirma ainda que

as conexões entre Norte e Sul buscam encontrar os pontos de intersecção entre os desenvolvimentos teóricos dos dois lados. Um exemplo claro deste diálogo entre tradições é demonstrado pela inegável influência de Foucault e de Derrida sobre a crítica decolonial que prosperou na América Latina desde os anos 90 (MARTINS, 2013b). Tais teses declinais entendem que a desconstrução da narrativa do eurocentrismo precisa ser feita para desmistificar a tese da Europa como centro do mundo e, logo, desmistificar o desenvolvimento como desdobramento do programa histórico europeu. A crítica é muito pertinente, inclusive porque revela, como lembra Enrique Dussel (2003), que no início da empresa colonial a Europa era apenas uma periferia do mundo mulçumano. Contra o reducionismo teórico do etnocentrismo europeu, o pensamento decolonial avançou na busca de valorizar outras narrativas históricas próprias dos sistemas culturais não europeus. Para a crítica decolonial, a valorização das alteridades históricas e culturais seria necessária para liberar outros saberes e práticas, uma outra episteme global que tinha sido subalternizada. Este trabalho de deslocamento das epistemologias para o Sul foi muito relevante (BALLESTRIN, 2013). No entanto, no meu entender, a excessiva preocupação com a crítica aos elementos históricos do eurocentrismo levou os decolonialistas a negligenciar a importância da crítica à nova colonialidade produzida pelo neoliberalismo neste século XXI (p.174).

A TCC buscaria, portanto, a construção teórico-epistemológica de uma leitura cosmopolita que desse conta da nova face da modernidade/colonialidade/capitalismo/neoliberalismo, buscando regenerar uma filosofia política pluriversal que supere as fragmentações teóricas e disciplinares resultantes da crise do pensamento eurocêntrico. Esta é a condição para fazer emergir um pluralismo cognitivo, moral e estético amplamente compartilhado que permita revisar a própria configuração do sistema-mundo a partir desse cosmopolitismo do pensamento que aponta para práticas emancipatórias e resgate da diversidade de saberes e memórias anticoloniais e anti mercadológicas que guardam as sementes de “outros mundos possíveis”.

Para finalizar a defesa da importância de uma abordagem crítica da colonialidade que possa reorganizar uma episteme plural, trago as palavras de

Martins (2021) mais uma vez:

na demonstração do valor da TCC radicalizo, então, a categoria epistemológica do pluralismo e da contextualização para atualizar os usos da crítica que se faz nas modernidades periféricas. Ou seja, as leituras que se podem fazer do capitalismo a partir de suas fronteiras são fundamentais para uma crítica global do utilitarismo mercantil e para a busca de heterotopias liberatórias (p.181).

Nesse mesmo sentido, Cusicanqui (2010) revisita a ideia de ecologia dos saberes e defende um posicionamento dessa perspectiva dentro de uma lógica que permita que as teorias produzidas no Norte Global possam ser utilizadas a favor de uma ética decolonial e anticapitalista. Mobilizada por esta abordagem que propõe atentar para os diálogos possíveis na construção de pensamentos anticoloniais, anti mercantilistas, anti utilitaristas etc., me posiciono no interior do que chamo – inspirada certamente em outras construções que estão debruçadas sobre a temática – de “epistemologia rizomática-decolonial”.

As contribuições dessa perspectiva, em especial através de Felix Guattari, Gilles Deleuze e Suely Rolnik estão voltadas para como a colonização, o colonialismo e a colonialidade se dão também no campo das subjetividades, aprofundando a noção de colonização dos inconscientes como suporte para a construção de uma ordem colonial capitalística. Além disso, podem apontar para formas de resistências decolonial através de práticas que partem da descolonização das subjetividades e da potência prática das vidas que ampliam o repertório do mundo, criando espaço para a insurgência de formas de existir que minam o poder colonial. Esse lugar da resistência ao sistema colonial através das práticas de descolonização dos inconscientes e dos desejos que ganha foco nas obras desses autores e autora abre nesta tese espaço para trazer a experiência das mestras e mestres na tradição como flechas que apontam para a possibilidade prática de operar essa descolonização a partir das subjetividades, da liberação da potência vital que o sistema colonial capitalístico busca suprimir.

Em outros termos, se não abriremos caminho para uma nova partitura dos inconscientes e das subjetividades no mundo, ficamos prisioneiros eternamente dos jogos do maquinário colonial-capitalístico, voltando para o que alguns autores chamam de colonização interna (em todas as suas esferas). É urgente anunciar

como esses caminhos libertários que levam para outras construções podem se tornar viáveis. A colonização/descolonização dos inconscientes, desejos e subjetividades é uma temática fundamental para compreender os desdobramentos da ordem colonial (e colonial-capitalística) em seus formatos múltiplos e seus alcances tentaculares, assim como pensar as estruturas e faces da colonialidade como fazem os e as autoras decoloniais, em especial os e as componentes do grupo M/C. Tais críticas são vitais para entendermos o funcionamento deste sistema que se constituiu e continua se constituindo.

Desta maneira, penso que o diálogo entre tais visões é importante para pensar a ordem colonial-capitalística e as resistências dos mestres e mestras da tradição, abrindo espaço para entender como essas peças do maquinário do inconsciente vão se transmutando para o surgimento da construção rizomática da diferença e da multiplicidade. Isto é, como estas resistências operam para liberar novas engrenagens que desemboquem em subjetividades e desejos anticoloniais capazes de projetar outras visões de mundo e experiências de vida, assim como abrir espaços para os devires se estabelecerem como programa ético alternativo na constituição das identidades e práticas (Deleuze e Guattari, 2010).

Minha decisão de embarcar em um artesanato intelectual que me leva a defender e posicionar o meu trabalho em uma perspectiva decolonial-rizomática se funda na importância de superar determinadas diferenças existentes entre os autores decoloniais e os denominados pós-modernos Deleuze, Guattari e Rolnik no que diz respeito à importância da construção de sentidos múltiplos para as subjetividades no interior da desarticulação do repertório que ampara o regime moderno-colonial-capitalístico. Assim, considero importante construir ligações férteis entre as contribuições da episteme decolonial e as contribuições da episteme do rizoma trazidas pelos dois primeiros autores e levada adiante pela autora a fim de estabelecer um entendimento mais aprofundado das configurações da colonialidade no aspecto da sua atuação sobre as formas de subjetivação e de construção de inconscientes maquínicos que levam à captura das ações e à redução destas a atitudes coloniais.

Defendo que apesar das diferenças de perspectivas analíticas, há nas obras desses autores preocupações em comum que possibilitam na prática uma

aproximação entre ambas – não às vezes sem contradição – com as epistemologias descoloniais. Em primeiro lugar, podemos dizer em resumo que a colonialidade defende um pensamento e uma prática que tem como base a ruptura com a lógica moderna e ocidental que escasseia o mundo de narrativas e subalterniza saberes e práticas através da colonialidade do saber e do poder, enquanto os adeptos da filosofia rizomática se preocupam menos com as questões históricas e mais com as ontológicas. Apesar de determinadas diferenças, podemos afirmar que a filosofia rizomática trazida por autores como Deleuze e Guattari tem como um de seus centros o esforço de construção de um novo repertório no sentido de fazer surgir novos mundos, novas subjetividades através de ampliação dos inconscientes; de possibilitar a emergência de narrativas que não se pautam no logocentrismo, no capitalismo e na modernidade colonial.

Os seus escritos buscam abrir fissuras para uma episteme anticolonial que libere as práticas e subjetividades das marcas da colonialidade, pensando através de uma noção específica de futuro, ou seja, a construção de um mundo capaz de reativar memórias e abrir-se a devires que germinem novas formas de vida que não estejam aprisionadas na modernidade capitalista e colonial. Ou ainda, procuram estabelecer lugares onde seja possível a reinvenção de futuros que resistem a um passado de opressão às minorias, ou, então, a uma visão de história única e homogeneizante que apaga formas de vida não calcadas nas hegemonias que a colonialidade constrói. E nessa tarefa se encontram com os estudos decoloniais, apresentando traçados também possíveis para realizar a empreitada de descolonização do mundo, das existências e das relações materiais e intersubjetivas. Pois se a modernidade e o colonialismo deixaram marcas profundas em nossas formas de pensar e imaginar, incluindo aí as projeções de futuro (o modelo de desenvolvimento europeu como o espelho no qual as outras sociedades deveriam ver seu futuro projetado), a epistemologia rizomática – assim como a decolonial – ressalta a necessidade de um movimento de liberação dessas mesmas formas de pensar e imaginar que vão desaguar em uma monocultura dos saberes e no desencantamento do mundo a partir da hierarquização dos modos de pensamento e vidas.

Como sabemos, ainda que o colonialismo geográfico tenha tido seu fim no

século XX, verificamos a emergência de outra colonialidade que atinge os corpos, os afetos, as crenças. Assim, a “expansão colonial” persiste revestida de outras formas de opressão, como a de dominação cultural. Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007), decolonizar significa libertar a produção de conhecimento, reflexão e comunicação das armadilhas do complexo racionalidade/modernidade. Tal projeto corresponde à rejeição da ideia de um sujeito macro-histórico capaz de sua própria racionalidade e de uma teleologia histórica, da qual indivíduos e grupos específicos seriam apenas o veículo. A partir da ideia de colonialidade do pensamento, das formas de saber, de olhar e de sentir, os futuros possíveis não podem mais ser concebidos desde uma perspectiva universal, ancorados em um imaginário hegemônico ordenado pelo tempo linear e por um destino final. Possíveis futuros coloniais devem ser imaginados como diversidade, o que implica em outras filosofias do tempo, ancoradas em outros ritmos do universo, em outras cosmovisões e cosmologias (Mignolo, 2011).

Dando continuidade aos movimentos de costura, apresento rapidamente o que é o pensamento rizomático e trago as noções de ruptura com o complexo racionalidade/modernidade e a ideia de um futuro direcionado para a pluralidade das diversas áreas da existência como pontos significativos de encontro para a composição de minha base epistemológica.

2.3 EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL-RIZOMÁTICA

2.3.1 Pensamento rizomático

Em 'Mil Platôs', uma de suas principais obras, Deleuze e Guattari (2010) apresentam o conceito de rizoma para propor um entendimento sobre as relações entre as pessoas e o mundo, sobre o modo como conhecemos e como nos constituímos subjetivamente com e no mundo. A noção de rizoma se constrói no intuito de gerar contraposição à ideia de ter como ponto de partida para a construção do pensamento uma única base. Rizoma tem a ver com as conexões bioneurais que formam a vida em geral, e a vida humana, em particular. Já no início do volume 1 da já mencionada obra “Mil Platôs”, Deleuze e Guattari (2010) pegam de empréstimo da botânica duas formas distintas de organização da multiplicidade do real. Dois modelos de pensamentos diferentes que apontaram para caminhos de investigação e olhar também diferentes: a árvore e o rizoma.

Essa metáfora vai servir de fio condutor do pensamento dos autores no que diz respeito à construção de uma perspectiva rizomática e seus desdobramentos. Chamada por Deleuze e Guattari de perspectiva arbórea (relativa a árvore) - com relação a qual estão construindo uma espécie de contraposição -, essa mirada típica do desenvolvimento da ciência moderna tem como sua característica fundamental a presença da metáfora da raiz, essa estrutura capaz de centralizar e firmar no solo as bases para que o tronco e a copa cresçam (Deleuze e Guattari, 2010).

Assim, defendo o estabelecimento de uma base epistemológica que leve em conta o conhecimento construído e as subjetividades constituídas a partir de distintas conexões e de pontos que se ramificam entre si, gerando formas plurais que não precisam se vincular a um “ponto inicial” imaginado. O imperativo é, portanto, o múltiplo e a multiplicidade. Esses conceitos que remetem à pluralidade e movimentação do mundo são os engatilhadores do pensamento rizomático, enquanto são produtos dele. No que diz respeito à perspectiva rizomática, podemos dizer que temos diante de nós uma construção epistemológica baseada em princípios que desafiam o cientificismo e o logocentrismo nascidos da colonialidade do saber.

O pensamento rizomático de Deleuze e Guattari atua trabalhando com uma lógica oposta àquela típica do projeto moderno/colonial que restringe as possibilidades de acesso ao mundo, partindo da centralidade, do universalismo, da continuidade e da linearidade como os parâmetros para o verdadeiro conhecimento, bem como colocando um tipo de sujeito racional e centrado como interlocutor e executor nato da tarefa de conhecer (Deleuze e Guattari, 2010).

Esse modo arbóreo de organizar o pensamento supõe que para gerar e multiplicar conhecimento é preciso antes de tudo estabilizar um lugar verdadeiro e seguro de onde partir. A raiz, o radical, a origem que antecede a multiplicidade. Para Deleuze e Guattari (2010), a ignorância com relação ao caráter múltiplo dos rizomas tem como consequência a produção de um modo de pensar inflexível que desemboca no engessamento da compreensão das vidas, bem como da hierarquização das relações e de uma miríade de dimensões que compõe a existência: conhecimentos, saberes, práticas, corpos. Este modelo arbóreo advindo da filosofia moderna representacional como aquela cartesiana tornou-se

hegemônico e passou a dominar o pensamento de tal maneira a excluir outras formas possíveis de construção que não estejam orientadas pela noção de unidade. Isto aponta para um risco de encobrimento do múltiplo, do diverso e do plural existentes na realidade (Deleuze e Guattari, 2010), de reforço de um olhar positivista e determinista e de perda de capacidade de crítica da complexidade da vida humana, mais que humana e do sistema eco social.

As teorias que estão contidas no modelo arbóreo e determinístico tendem a reduzir as multiplicidades a seu objeto: fatiando-a, sufocando-a, impondo limites violentos à sua potência a partir de seus parâmetros arbitrários trazidos antes mesmo de que o múltiplo pudesse se mostrar. Este modelo inspirou a lógica colonial eurocêntrica. Ou seja, não há espaço para dúvidas de que a colonialidade opera a partir de uma compreensão radicular do mundo. Sua lógica é a centralização, a unificação em torno de uma perspectiva que expresse a verdade única: uma verdade com limites bem contornados e castradora da pulsão vital criativa, capaz de fazer desaparecer da ordem do possível aquilo que está fora dessas linhas delimitadoras (Deleuze e Guattari, 2010).

Em contraste, o rizoma propõe outro lugar para a organização da maneira como vemos o mundo e a vida nele existente. Aqui a noção de raiz se transmuta em outra formação, um sistema de caules horizontais que crescem e se espalham multidirecionalmente, de modo polimorfo e espontaneamente desorganizado: sem centro e sem ordem (Deleuze e Guattari, 2010). Por este motivo, o pensamento rizomático é capaz de olhar e dar conta da multiplicidade, entendendo-a como um processo incessante, sempre mutável e crescente. Na perspectiva rizomática a vida se abre em mil possibilidades, em milhares de capacidades, sempre resistentes às tentativas de unificação e linearidade que o projeto moderno, berço e produto do modelo arbóreo, ampara. O pensamento rizomático é móvel e aberto, nada quer capturar a ponto de que possa arriscar congelar, engessar ou plasmar o mundo. Ele se expande para todas as direções e não se fecha sobre si: cada encontro uma nova configuração e uma nova experimentação. O compromisso com o múltiplo é o chão da perspectiva epistemológica rizomática.

O pensamento rizomático aparece, portanto, como uma filosofia que desafia o princípio radicular e dialoga com um estoque de saberes e ferramentas de

artesanias intelectuais completamente diferentes: o descentramento, a conexão, a heterogeneidade, a ruptura, a descontinuidade, o devir e a multiplicidade são imperativos desta perspectiva (Deleuze e Guattari, 2010). Destaco a noção de multiplicidade como uma das (ou a) mais importantes para esse sistema de pensamento. Se a unidade é central para a ordem arbórea, o múltiplo o é na mesma medida, e em força contrária, para o rizoma, pois nele rejeita-se tudo quanto se pretende constituir elemento unificador, centralizador. Não à toa, a fórmula apresentada por Deleuze e Guattari para falar sobre o rizoma é $n-1$. Sendo n a multiplicidade e 1 a unidade subtraída desta multiplicidade, sem que a parte seja reservada da rede complexa rizomática. Segundo os autores (2010):

É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas ao contrário, de maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões que se dispõe, sempre $n-1$. (...) Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, e a erva daninha. (...) Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. (p. 15).

Isso significa dizer que não há uma estrutura única capaz de dar conta do real múltiplo e heterogêneo. Qualquer tentativa desaguará sempre em violências materiais, simbólicas, epistêmicas, subjetivas. Qualquer tentativa é colonização da variedade do mundo através da unidade forçada e da constituição de um centro. Deste modo, a perspectiva rizomática se une de várias formas ao pensamento decolonial na medida em que busca devolver ao mundo a sua pluralidade e sua heterogeneidade. Assim como pretende romper com uma história única, com uma matriz centralizadora da produção de conhecimentos e de olhares sobre as formas existentes de saberes, de formas de vida e de subjetividades.

Do ponto de vista das subjetividades, em sua perspectiva rizomática, Guattari entende junto a Deleuze e também a Suely Rolnik (1986, 2018) os processos de subjetivação como algo que se dá nos níveis coletivos, institucionais e individuais. Guattari e Rolnik fazem juntos uma crítica aos modelos clássicos da psicologia que separam o sujeito individual da sociedade. Guattari (1992) aponta para o problema atual das produções de subjetividades de maneira maquínica, visando uma homogeneização dos desejos e dos inconscientes. Essa seria uma importante chave para pensar o modo pelo qual a colonialidade age na atualidade a partir da produção de subjetividades que sirvam ao capitalismo e ao projeto moderno

colonizador. As máquinas sociais produzidas no seio da colonialidade-capitalística geram formas de desejar, de ser e de se perceber no mundo que se acoplam às engrenagens, servindo como suas reprodutoras, para além de serem seus produtos.

Para Guattari, Deleuze e Rolnik (Guattari, 1992, Deleuze, 1996; Guattari e Rolnik, 1986) dentro de uma perspectiva rizomática, o grande desafio da atualidade seria o de desterritorializar as subjetividades através da liberação de sua dimensão processual e criativa, investindo em processos de singularização, visto que a subjetividade não é homogênea, mas composta por agenciamentos heterogêneos. Esses agenciamentos territorializam, desterritorializam e reterritorializam as subjetividades: o ritornelo que volta para o mesmo e produz o novo (Deleuze e Guattari, 2012). Ao entendermos essa composição da subjetividade, sempre móvel e aberta, deslocamos da noção de identidade, daquilo que nos torna idênticos e pensamos naquilo que nos torna singulares.

A colonialidade das subjetividades produz identidades fechadas, fixas, violentas com o pulsar da vida. O projeto colonial-moderno-capitalista engessa essas identidades e subordina, hierarquizando as diferenças. Ao pensarmos na urgência do processo de descolonização das subjetividades e de uma investigação de como isso pode se dar, chegamos na costura que aproxima os movimentos decoloniais que buscam devolver a variedade do mundo e das vidas, com a ideia rizomática de subjetividade que pretende singularizar através de agenciamentos plurais e heterogêneos, que não partam do centro moderno-colonial, nem da lógica da semelhança e da homogeneização das identidades, dos desejos e dos inconscientes; mas que produza experiências diversas, experiências conectadas com o devir (Deleuze e Guattari, 2012). Compreendo neste diálogo entre perspectivas decoloniais e rizomática que a atitude anticolonial e a formação de uma consciência anticolonial devem se apropriar da diferença, da multiplicidade e do devir para exercer as suas revoluções desterritorializadoras dessa matriz de poder que se arrasta com seus múltiplos tentáculos.

2.3.2 Devir, colonialidade e perspectiva de futuro

Na esteira da noção de rizoma aparece o conceito de devir, e extrapolando o conceito, somos apresentados através dos autores da filosofia rizomática a uma espécie de ética do devir. Devir é um conceito bastante citado na atualidade. No entanto, em minha compreensão, apesar de sua abertura e fluidez, este não é um

conceito fácil. O conceito de devir tem várias entradas e é multidimensional, de forma que o resumir é algo dificultoso. Até mesmo para não confundi-lo com a ideia positiva de progresso que marca a filosofia da modernização ocidental.

Podemos dizer que devir relaciona-se às linhas de criação, às forças que desestabilizam a forma e convidam à mudança de lugar, aos deslocamentos no sentir e pensar o mundo, as coisas do mundo e a si. O que implica em um outro ponto: devir diz respeito a encontros. Mas a um tipo de encontro que produz atravessamentos de modo a fazer os seres encontrantes estabelecerem uma relação que na teoria decolonial poderia se aproximar à ideia de copresença radical trazida por Boaventura (2007). Na copresença radical sugerida por este autor, busca-se superar as linhas abissais a partir do movimento de encontrar-se com o outro sem as hierarquias que culminam no apagamento dos saberes não científicos, dos corpos não-europeus, das histórias não-europeias. Isto com vistas a se superar o pensamento monológico e se liberar o que Santos (2007) chama de “ecologia dos saberes”, que seria a possibilidade da coexistência de formas diversas de pensar o mundo. Nesta proposta o encontro com o outro se dá através da validação da diferença: apagam-se as linhas abissais, tornando o encontro possível e estabelecendo legitimidade para as múltiplas formas de exercício da vida e compreensões sobre a vida.

Em minha perspectiva, o devir dialoga com a proposta emancipatória da copresença e a ecologia dos saberes na medida em que traz o encontro para um lugar de radicalidade da presença com o outro. No devir encontrar-se é abrir-se para o reconhecimento do que é diferente a ponto de perceber a inevitabilidade da mudança em cada um dos sujeitos que se encontra, sem que essa mudança represente qualquer tipo de apagamento das singularidades. O conhecido exemplo trazido em Mil-Platôs (Deleuze e Guattari, 2010) da vespa e a orquídea é interessante como ilustração. Ambas estão envolvidas igualmente no momento do toque, produzindo um devir vespa-orquídea e orquídea-vespa, onde cada uma das partes desse encontro estão sendo transformadas, sem que haja redução de um ao outro. O inseto torna-se objetivamente uma parte do sistema reprodutivo da flor, enquanto a planta se torna uma peça do sistema de nutrientes do inseto (Deleuze e Guattari, 2010). Devir seria, portanto, o movimento dos encontros que provoca desafios de deslocamento a partir da diferença, podendo nos fazer mover fugazmente das nossas sensibilidades e compreensões para as sensibilidades e

compreensões “fora de nós”, desestabilizando as nossas afetividades e a nossa subjetividade a partir da diferença (Deleuze e Guattari, 2010).

Em resumo, o encontro com outro nos faz sentir de forma diferente, nos colocando em uma zona de nós próprios onde já não nos reconhecemos mais, e onde nos sentimos outra/outro/outra sem recorrer à lógica da imitação ou da analogia do externo que nos interpelou, mas como potência de sentir a nós mesmas de outra maneira. Isto é o devir: ao mesmo tempo que não saímos de nós mesmos, não entramos no outro, mas na relação com o outro o envolvemos em nós, o implicamos em nós (Deleuze e Guattari, 2010). O devir é a própria possibilidade de criação de um futuro.

Na filosofia rizomática de Deleuze e Guattari – aqui especialmente de Deleuze – o futuro aparece como categoria de extrema importância. Para o autor, descolonizar o futuro significa, enfim, romper com uma história universal, aquela forma da história que ordenou as sociedades indo da tradição à modernidade, da natureza à cultura, do primitivo ao civilizado etc. (Deleuze e Guattari, 1976, 2001, 2010).

De acordo com essa perspectiva, para realizarmos tal empreendimento é preciso devolver às minorias que foram oprimidas por essa forma hegemônica da história, suas próprias formas de imaginar o futuro, devolvendo, dessa forma, também ao futuro sua própria multiplicidade (Deleuze e Guattari, 2010). Esse movimento só pode ser feito a partir de uma ruptura com a modernidade logocêntrica e suas faces: o capitalismo, o neoliberalismo, a colonialidade, o imperialismo.

Desta forma, a aproximação que aqui proponho não se contradiz na prática quando pensamos caminhos reais para esse movimento de liberar a vida dos contornos que a impedem de exercer suas potências no contexto capitalístico-colonial. A ênfase dada pelo pensamento rizomático à multiplicidade, à diferença, ao devir e ao encontro se juntará ao pensamento decolonial através de vários pontos. Como resposta aos grandes movimentos contraculturais, Deleuze e Guattari buscaram estabelecer um pensamento que trouxesse outras explicações do funcionamento do sistema moderno/colonial/capitalista. Buscaram uma crítica que estivesse vinculado ao nível micro da realidade e que funcionasse, através da compreensão das formas através das quais o sistema atua nas subjetividades, gerando formas de pensar, outros meios de uma recomposição dos modos de vida e suas potências, partindo de uma perspectiva de resistência micropolítica.

Guattari (2001) destaca que os operadores do sistema colonial-moderno-capitalístico (ou do que ele chama de Capitalismo Mundial Integrado) sempre buscaram aumentar em termos quantitativos seu poder e tendem a descentrar este mesmo poder por intermédio de vários tipos de violência e de controle. Isto dá origem a um modelo subjetivo colonial-capitalista que passa a atuar na captura das subjetividades, dos inconscientes e dos desejos, reverberando no controle dos modos de vida e das suas possibilidades de criação. Levando em conta este modo de operar sorrateiro que o capitalismo moderno colonial vai assumindo, o processo revolucionário se construiria partindo de uma diferença no processo de subjetivação que desague na ampliação dos saberes e de formas de existência antes silenciadas pelo sistema em questão, assim como na criação de novos caminhos para os inconscientes e desejos. Podemos dizer em diálogo com as teorias da colonialidade que essa revolução se constitui na construção da consciência, da atitude e de desejos anticoloniais.

Para o filósofo, não há como retornar num passe de mágica a maneiras de viver anteriores ao capitalismo, à modernidade e à colonialidade. Guattari (1986, 2001) busca, entretanto, pensar em uma micropolítica que traga uma potência que provoque rachaduras no aparato colonial-moderno capitalístico, multiplicando a diferença e ocasionando mudanças a partir de uma resistência baseada nas micro resistências que também irão reverberar em um nível macro. Deleuze e Guattari, em sua obra escrita em conjunto, *Anti-Édipo* (1976), chamam atenção para essas relações de intensidade, para as forças que podem abrir e abrem caminho desterritorializado, reterritorializando e traçando novas linhas de fuga em meio ao fluxo do capital e da colonialidade. (Deleuze e Guattari, 1976, 1996, 1997, 2001,2010).

Tais movimentos territoriais ajudam a esclarecer o modo como a perspectiva rizomática entende a história do mundo, ou as histórias do mundo: como uma costura de narrativas que se atravessam o tempo todo, emaranhando aquilo que foi dito, o que-não-foi-dito e o que-pode-vir-a-ser-dito. A cronologia histórica é, portanto, cheia de vincos, de sulcos, de atravessamentos – não de continuidades. O que aponta para a potência rizomática em desfazer a falácia de uma história única, colonial, centrada no Norte-Global.

O rizoma é, nesse sentido, um pensamento e uma prática de resistência ao que a modernidade/colonialidade representa em termos de elaboração de unidade,

repressão dos encontros como fluxos que produzem novidade, apagamento e evitação da multiplicidade, redução do futuro em suas possibilidades e devires. Esta metáfora sugere um caminho que oferece repertório que nos possibilitem a criação de novos olhares, para novos (des)territórios, que nos facilite abrir espaço para novas subjetividades que já não mais estejam submetidas e condenadas a ser matéria-prima do sistema colonial-capitalístico. Subjetividades conectadas com a noção de resistência trazida por Deleuze e Guattari através da noção de devires, linhas de fuga e criação, com a noção de resistência ativa micropolítica trazida por Rolnik (2018) e também com a noção de atitude decolonial construída na esteira dos pensamentos decoloniais.

Invoco a decolonialidade e o pensamento rizomático como projetos que podem se unir em uma epistemologia anticolonial adaptada artesanalmente neste trabalho. Isto, a partir da perspectiva comum entre autores e autoras dessas correntes que postulam que é preciso responder às lógicas da colonialidade, apostando em outras experiências políticas, culturais, econômicas, de saber de desejos etc., através da teoria e da prática comprometidas com um projeto que resista à colonialidade e suas imposições sobre a vida. De acordo com Balestrin (2013), dentre as contribuições consistentes do pensamento decolonial que surge do giro colonial, estão as tentativas de marcar a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; a verificação da estrutura opressora do tripé

colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento (p.70).

Podemos observar que na epistemologia rizomática de Deleuze, Guattari e também de Suely Rolnik, pontos convergentes se apresentam, especialmente no que tange ao ponto c, d e “e”. Na prática esses pontos serão trazidos nas discussões acerca 1) do reconhecimento das hierarquizações e silenciamentos que os mestres e mestras da tradição sofrem no sistema colonial capitalístico e como as linhas de força atuam nessas vidas, saberes e práticas; 2) da contemplação da produção de

novos mundos a partir das resistências ativas dos mestres e mestras e de como essas resistências se calcam na produção de mundos múltiplos e subjetividades potentes de criação; 3) da leitura decolonial das práticas de resistência colocadas adiante no cotidiano como existências larvárias que criam linhas rizomáticas de fuga a cada encontro, a cada fazer de seus ofícios e abrem para a diferença e para os devires.

Os mestres e as mestras da tradição são entendidas aqui como agentes do devir, ou ainda, agentes da descolonização que carregam através de resistências micropolíticas a capacidade de, em atitude anticolonial, devolver a diversidade da existência através das resistências ativas fincadas na construção de caminhos criativos, desviantes, mandingueiros, vacilantes etc.; operando a partir da multiplicidade, do encontro, da escuta, da diversidade de saberes, do encantamento como feitiços contra-coloniais. No entanto, embora promissora, esta proposta só dará verdadeiros frutos quando extrapolar o nível da abstração teórica e adentrar o campo da experimentação. As mestras e mestres da tradição que compõem essa cartografia representam nesse trabalho um mapa a ser contemplado no sentido de reaver a inspiração necessária para a ampliação do olhar que instigue uma crença no reencantamento do mundo e impulsione linhas de fuga capazes de reinventar a maneira como damos carne às nossas subjetividades, nossos desejos e nossos inconscientes fora da captura colonial-capitalística.

3 O REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO E A COLONIALIDADE DAS SUBJETIVIDADES

Este capítulo versa sobre os contornos que o sistema colonial, abordado no capítulo anterior, assume na contemporaneidade. As atualizações em relação ao seu funcionamento e a matéria-prima de que passa a se valer: as subjetividades, os inconscientes e os desejos. O intuito deste capítulo é apresentar essa nova face da colonialidade e do capitalismo a fim de abrir espaço para travar um diálogo sobre as possibilidades decoloniais, anticoloniais e contracolonais de resistência que se apresentam diante do cenário que se coloca na atualidade.

3.1 CAPITALISMO, MODERNIDADE, COLONIALIDADE E A NOVA DOBRA DO INCONSCIENTE, DAS SUBJETIVIDADES E DOS DESEJOS

Uma atmosfera sinistra envolve o planeta. Saturado de partículas tóxicas do regime colonial-capitalístico, o ar ambiente nos sufoca (Rolnik, 2017, p. 9).

É com esta frase que Suely Rolnik dá início ao seu livro “Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada” (2018). Sem dúvidas essa não é uma leitura singular do momento histórico em que vivemos, pois, vários e várias autoras também postulam um diagnóstico de época que aponta para essa mesma asfixia. O consenso se dá no sentido da compreensão de que o regime Colonial-moderno se desdobra em um formato que leva a um momento de saturação que afeta a vida no planeta, ameaçando a sua continuidade e despencando a qualidade de vida da maioria absoluta das pessoas que vivem o contexto global atual: aumento da pobreza, desemprego, exploração dos recursos naturais a ponto de seu esgotamento, devastação dos biomas e povos que os habitam, reacendimento de movimentos reacionários extremistas etc., tudo isto torna o ar – literal e não literalmente falando – cada dia mais tóxico.

O momento atual da vida global tem se colocado de fato como um desafio físico, emocional e intelectual para os seres vivos dessa nossa época. No que diz respeito àquelas e aqueles que estão no mundo exercendo um papel de pensadoras sociais, não é exagerado falar que a tarefa de produzir conteúdos neste espaço-tempo tem sido um exercício que carrega um grau a mais de dificuldade. No

entanto, a perspectiva que adoto aqui busca ir para além de um tipo de “sociologia do desastre” que aponta para um mundo abismado com sua própria jornada e indica prognósticos não muito animadores sobre o destino da vida coletiva.

Minha postura é de apontar para possíveis horizontes, para possibilidades de oxigenação e, como nos diz Ailton Krenak, para o “adiamento do fim do mundo”. (2020). Dito isto, é importante perguntar para ganharmos um pouco mais de chão nesta pesquisa: o que de fato há de mudança substancial nesta época que habitamos? O que, desde a inauguração do sistema colonial-moderno, mudou no cenário atual de nossa sociedade? Que elementos fazem de nossa época uma época singular? Quais aspectos precisam ser olhados para que entendamos nosso tempo e vislumbremos seus devires?

Alguns autores e autoras tem nos levado a pensar sobre a consolidação de uma nova fase do chamado regime colonial/moderno (Mignolo, 2003). Como já sabemos, o regime colonial/moderno se inicia no final do século XV e vem se transformando em vários aspectos de sua estrutura, trazendo novas dobras especialmente no que diz respeito à matéria de que se vale para a sua exploração e expansão. Se pudermos resumir este regime sem suprimir demasiadamente suas nuances, podemos dizer que ao trazer como marco fundamental de compreensão da atualidade o sistema colonial/moderno, estamos tratando dos problemas gerados por um modo de organização do mundo que alcança várias esferas da vida e tem como base a separação da realidade e das possibilidades de leitura do real a partir de um lugar europeu, branco e ocidental. Esta operação discursiva desemboca na exploração econômica e cultural dos povos e grupos colonizados.

Em termos gerais, a partir do século XV iniciou-se no mundo um momento que se determinou chamar de colonialismo, como já visto no primeiro capítulo. Nos séculos seguintes, algumas nações da Europa ocuparam os territórios na América, África, Ásia e Oceania, destruindo civilizações, provocando genocídios, escravizando povos, se apropriando dos recursos naturais, etc. (Quijano, 1990; Mignolo, 2003, 2017; Walsh, 2014). Esse processo colonizador se baseia na necessidade de expansão do imperialismo europeu, nas suas fases mercantilista, industrialista e financeira, e se legitima a partir de uma ideia básica demais para exigir rodeios: a de que há uma superioridade de determinados povos europeus em

relação aos demais povos do mundo e uma consequente inferioridade de tudo que não está localizado na espacialidade e temporalidade da Europa.

A ideia de superioridade da raça branca frente aos povos de outras cores de pele, dos homens com relação às mulheres etc., está presente em grandes nomes da filosofia europeia como Hegel e Kant. A esta suposta superioridade deu-se o nome de modernidade, marco do desenvolvimento cultural, político, tecnológico e moral da civilização europeia. Ao resto do mundo, entendido como não-moderno, restaria a barbárie e a desumanização.

O fato colonial que reúne uma série de eventos que guiam a expansão colonialista e mercantil no mundo foi iniciado pelas mãos de europeus no século XV, gerando ampla violência militar, religiosa e cultural contra outras culturas e fincando as bases da ocidentalização do mundo. A mentalidade conservadora cristã buscou disciplinar os corpos e desejos de outros povos, por meio de mecanismos de categorização racial, gendrificação, controle das sexualidades, da normalidade psíquica etc., como parte das tecnologias de controle desse regime colonial, vimos o apagamento dos modos de vida, dos conhecimentos, dos corpos e das histórias múltiplas. Até hoje temos dificuldades em expandir nossos horizontes imaginários para além da violência colonial, o que é necessário para agregar outras histórias, outras cosmogonias, outras cosmologias e desfazer essa ficção que se instalou multi vetorialmente nas nossas formas de olhar e agir, de interagir no mundo e com o mundo.

O feitiço colonial foi lançado em prol da vitória de uma história única, atuando como uma magia que cega e fecha os ouvidos. O mito da modernidade que se apoia na colonialidade (e vice-versa) tem poderes sobre todas as nossas relações e compreensões do que é e o que pode ser a vida. Nossos corpos resumidos a funcionalidades estreitas, nossa capacidade de leitura das experiências sufocada pelo logocentrismo que se instala: a colonialidade a todo o vapor.

De acordo com uma gama de autores e autoras que analisam as atualizações do regime de colonização – com os quais e as quais dialoguei neste texto —, a partir das práticas da colonialidade o sistema colonial se atualiza com sucessivas transformações e é já na virada do século XIX para o XX que sua versão contemporânea- financeirizada, neoliberal e globalitária começa a se formar e se

solidificar. Segundo autores como Foucault, Deleuze, Guattari, Negri e Suely Rolnik — entre outras e outros — esta mudança nas configurações do regime de poder acontecem como recursos retroativos voltados para alimentar mecanismos de poder que na perspectiva decolonial envolve não somente indivíduos, mas coletividades culturais diversas.

Podemos resumir a colonialidade como o processo de atualização – persistente no tempo espaço global – das estruturas das relações de poder oriundas das práticas e discursos dos colonizadores sobre os povos colonizados (Quijano, 1990). Reafirmando cotidianamente a compreensão hierárquica de uma inferioridade de povos, modos de vida, práticas, conhecimentos e corpos não ocidentais, não europeus e não nortistas; de pessoas negras, mulheres, indígenas, quilombolas, caboclas, mestiças, crioulas e de existências corpóreas não masculinas, não heterossexuais, não-cis, não-binárias, não brancas etc.

Para ser ainda mais direta, as faces da colonialidade – seja ela do saber, do poder ou do ser – atuam juntas para a realização de um empobrecimento do mundo, para a restrição de possibilidades de formas de vida e de olhares para a realidade: a colonialidade é monocultura de existências. Todas estas facetas – que de persistente e comum tem a redução da vida e de seu repertório para que esta esteja a serviço das engrenagens do poder e de sua reprodução – estão em constante transformação, respondendo às novas necessidades de composição que o regime em épocas distintas vai exigindo para que possa manter-se vivo, eficaz e atual na categorização dos conhecimentos, na hierarquização dos modos de existência e no controle das vidas.

Sabemos que ao falar de uma ordem Colonial/moderna estamos também tratando de um marco civilizatório que diz respeito à organização do capitalismo: o Sistema Mundo Colonial/Moderno, de acordo com Mignolo (2003). Esse sistema, na compreensão do autor, diz respeito à maneira como capitalismo, modernidade e colonialidade se organizaram e se influenciaram mutuamente na construção de uma ordem global. É óbvio que estamos tratando de um regime multitentacular, mas que pode ser definido como tendo origem na racialização do mundo, na subordinação dos povos e na exploração da força de trabalho dos grupos subalternos para delas

extrair mais-valia e gerar lucros àqueles poucos que foram se compondo como as elites globais (Quijano, 1990, Mignolo, 2003). São várias as dimensões que o sistema-mundo colonial/moderno alcança e os efeitos que provoca nos modos de vida e nas vidas concretas das pessoas.

O fato é que – como já dito — tal operação de subordinação e exploração de determinados povos e grupos ganhou novos formatos ao longo dos cinco séculos nos quais tal regime já perdura. A chave aqui se dá na compreensão de que o sistema atual não tem mais como fonte de força vital apenas o trabalho, ou a exploração da força de trabalho. O sistema colonial/moderno e capitalista mudou de forma no que diz respeito à matéria de que se utiliza para continuar mantendo as suas engrenagens em funcionamento. Se antes a força braçal era a sua principal fonte, o lugar de onde partir para de espalhar, agora as vidas em suas dimensões subjetivas tomam esse lugar.

A potência vital e a potência criativa são expropriadas pelo maquinário do Regime do Inconsciente colonial capitalístico, (Rolnik, 2018). O capitalismo como dispositivo de colonialidade se apropria dos nossos desejos, produzindo subjetividades subservientes e voluntariamente subalternadas, inconscientes colonizados e controlados pelos desígnios da cartografia de poder vigente na nova roupagem da ordem colonial-moderna-capitalista. Em suma: se vale da vida e da sua essência germinativa, restringindo os horizontes possíveis de construção de formas de viver, de subjetividades e de desejos que sejam dissidentes dos seus interesses utilitários e pragmáticos.

É assim que opera a colonialidade das subjetividades que ganha cada vez mais espaço neste novo momento do sistema que estamos descrevendo. Podemos dizer, junto a Guattari(1986), que, de modo indissociável, a subjetividade e a cultura são suas novas matérias, a fonte de onde extrai a sua força para além da economia e o modo pelo qual passa a operar para construir um mundo de acordo com seus interesses. Estamos aqui olhando para um novo desdobramento, uma subface do projeto da colonialidade/modernidade que chamamos anteriormente de colonialidade das subjetividades, dos desejos e dos inconscientes que se acopla a todas as faces da colonialidade já faladas anteriormente, tornando o todo ainda mais complexo.

3.2 CAPITALISMO MUNDIAL INTEGRADO E REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO

Desde 1986 Guattari trata de um novo regime que nomeia de Capitalismo Mundial Integrado (CMI) para se referir ao momento contemporâneo do desenvolvimento do capitalismo. Uma das principais características do CMI é que ele opera através de uma miniaturização de seus meios de produção, se apoderando dos seres humanos desde dentro, no interior de suas individualidades: maquinizando os desejos e vontades, reduzindo as vidas e guiando as subjetividades desde os lugares dos comportamentos, das percepções, dos sentidos, dos afetos, da linguagem etc. para um lugar unívoco.

Antes de avançarmos, trarei as contribuições de autores decoloniais acerca da constituição de uma ordem mundial capitalista vista a partir do sul global, para entendermos como pensar a colonialidade em seu interior e chegarmos nos contornos do regime de poder que será central para os rumos dessa pesquisa. Ao se depararem com o conceito de sistema mundo moderno trazido pela crítica política e econômica produzida dentro de um conhecimento eurocentrado, alguns autores decoloniais perceberam lacunas teóricas relevantes.

Eles pontuaram a importância de compreender que a organização de uma ordem mundial capitalista orientada pelo projeto moderno não poderia ignorar a dimensão colonial que lhe acompanha, visto que a colonialidade é a face da modernidade que quer se ocultar, mas que é constituinte e inseparável desta, representando o seu lado mais sombrio (Mignolo, 2003). Justamente por ocultar esse lado obscuro do projeto moderno, há uma insuficiência em qualquer análise que não leve em conta a expansão capitalista desde uma perspectiva geopolítica que considere a América Latina e os países do sul global em sua construção. De acordo com Grosfoguel (2008),

se analisarmos a expansão colonial europeia de um ponto de vista eurocêntrico, o que obtemos é um quadro em que as origens do chamado sistema mundo capitalista são produzidas sobretudo pela concorrência entre os diversos impérios europeus. O principal motivo para esta expansão foi encontrar rotas mais curtas para o Oriente, o que, acidentalmente, levou à chamada descoberta e posterior colonização das Américas por parte da Espanha. Segundo este ponto de vista, o sistema-mundo capitalista seria essencialmente um sistema econômico

que determina o comportamento dos principais atores sociais através da lógica econômica da obtenção de lucro, manifestando-se na extração de excedentes e na incessante acumulação de capital à escala mundial. Além disso, o conceito de capitalismo subjacente a esta perspectiva privilegia as relações econômicas sobre as relações sociais. Por conseguinte, a transformação das relações de produção origina uma nova estrutura de classes típica do capitalismo, em contraste com outros sistemas sociais e outras formas de dominação. A análise de classes e as transformações estruturais no âmbito econômico são privilegiadas em relação a outras relações de poder (p.115).

Essa perspectiva carrega uma cegueira tempo espacial com relação à constituição de um sistema-mundo e as suas consequências no orquestramento geopolítico das relações de poder. Por esse motivo, autores decoloniais propuseram uma revisão dessa perspectiva a partir de uma análise que levasse em conta a relação simbiótica entre modernidade e colonialidade na análise da mundialização do capitalismo, bem como a importância da posição do Sul-global na mirada para este processo de estruturação do sistema-mundo-capitalista. Assim, como afirma Grosfoguel,

a primeira lição a tirar do deslocamento da nossa geopolítica do conhecimento é que aquilo que chegou às Américas nos finais do século XVI não foi apenas um sistema econômico de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias para serem vendidas com lucro no mercado mundial. Essa foi uma parte fundamental, ainda que não a única, de um “pacote” mais complexo e enredado. O que chegou às Américas foi uma enredada estrutura de poder mais ampla e mais vasta, que uma redutora perspectiva econômica do sistema-mundo não é capaz de explicar. Vendo a partir do lugar estrutural de uma mulher indígena das Américas, o que então surgiu foi um sistema-mundo mais complexo do que aquele que é retratado pelos paradigmas da economia política e pela análise do sistema-mundo. Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo (p.117).

Neste caminho de crítica das autoras e autores decoloniais, Mignolo desenvolve o conceito de sistema mundo moderno/colonial, que aponta para a impossibilidade de pensar a organização de um sistema capitalista mundializado sem que se leve em conta o fato de que este foi erigido sob a lógica da colonialidade. Isso significa dizer que o projeto moderno que dá um caráter global ao capitalismo – que dá contornos a um sistema mundo – se organiza também através da

hierarquização, subordinação e apagamento dos povos não-europeus – seguindo a lógica de violência que é própria da colonização e da colonialidade em suas diversas dimensões (do poder, do saber e do ser).

Apesar de sua imensa contribuição as críticas trazidas pelo pensamento decolonial e a noção de sistema mundo moderno/colonial ainda deixam a desejar no que se refere à elaboração de uma das dimensões fundamentais do sistema-mundo, ou do Capitalismo Mundializado, na atualidade, que tem a ver com a centralidade da exploração das subjetividades para a manutenção do seu funcionamento. É certo que a colonialidade traz impactos profundos nos processos de subjetivação.

Como já dito, esta temática aparece nas críticas decoloniais como uma das dimensões que estruturam a matriz de poder colonial. Mas o aporte teórico-epistemológico do pensamento decolonial ainda carece de suportes para ampliar e maximizar a potência das discussões acerca desses impactos e da crescente importância da matéria das subjetividades para o regime de poder atual.

Desse modo, aproximar a noção de sistema mundo moderno/colonial de Mignolo e a noção de Capitalismo Mundial Integrado (CMI) trazida por Guattari nos ajuda a entender a configuração do que já podemos chamar de regime Colonial Capitalístico (Guattari e Rolnik, 1986; Rolnik, 2018), e entender como ele atua produzindo subjetividades a partir de valores que atendem ao capitalismo e à colonialidade. Subjetividades que sirvam para a manutenção do funcionamento deste regime, subjetividades funcionais para a manutenção da ordem colonial-capitalística (Guattari e Rolnik, 1986; Rolnik, 2018).

Para avançarmos nessa discussão, tomemos como marco esse regime de poder colonial capitalístico, que se caracteriza pela dimensão inseparável da economia e da cultura nos processos de dominação e subordinação das vidas (Guattari e Rolnik, 1986; Rolnik, 2018). Admitimos, então, que a relação entre modernidade, capitalismo, colonialidade e subjetividade se aprofunda e se estreita de tal modo na contemporaneidade que a instância individual torna-se uma espécie de terminal consumidor das demandas artificialmente produzidas, ou industrializadas, pelos mecanismos coloniais-capitalistas: “esse terminal individual

se encontra na posição de consumidor de subjetividade” (Guattari & Rolnik, 1986 p. 32), de receptor de vida fabricada e automatizada: torna-se lugar fundamental de escoamento das subjetividades prontas que tal regime produz. Por isso o autor afirma em tom forte o quão valiosa a subjetividade se torna para o capitalismo e para a colonialidade: “bem mais valiosa do que o petróleo”, em suas palavras (p.35).

Para Guattari (1986), as subjetividades são construídas no dia a dia do sistema colonial capitalístico e respondem a esse sistema de maneira tal que

a força vital de criação e cooperação é assim canalizada pelo regime para que construa um mundo segundo os seus desígnios. Em outras palavras, em sua nova versão é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela seu motor. Disso decorre que a fonte da qual o regime extrai sua força não é mais apenas econômica, mas também intrínseca e indissociavelmente cultural e subjetiva para não dizer ontológica, o que lhe confere um poder perverso mais amplo, mais sutil, e mais difícil de combater (p. 33).

A ligação entre subjetividade, subjetivação, colonialidade, política e capitalismo é um tema trazido por estes autores em grande parte de suas obras como um movimento de reação a uma perspectiva marxista exacerbadamente materialista. Esta, de acordo com eles, cegaria a compreensão do funcionamento do regime colonial-capitalístico em sua configuração contemporânea na medida em que tende a minimizar o lugar que a subjetividade ocupa em suas engrenagens.

3.3 ROLNIK E O REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO

A existência de um ponto comum entre tais autoras e autores repousa na compreensão de que os dispositivos do capitalismo e da colonialidade promovem como sua principal estratégia de expansão contemporânea a captura dos processos de subjetivação. Todas e todos estão preocupadas/os em denunciar a relação entre os processos de subjetivação e o modo de funcionamento do sistema colonial-capitalístico, assim como evidenciar que esse investimento nas subjetividades como matérias-primas desemboca em uma expropriação da pulsão de vida e na imposição ostensiva de uma lógica de correlação de valor entre vidas e mercado (Guattari e Rolnik, 1986).

Na introdução de Cartografias do Desejo essa operação do sistema colonial capitalístico mundializado, como nomeia Guattari (1986), é posta de uma maneira bastante direta. O autor afirma categoricamente a existência da já tão aqui falada relação entre economia e subjetivação. Em suas palavras:

o que caracteriza os modos de produção capitalísticos é que eles não funcionam unicamente no registro dos valores de troca, valores que são da ordem do capital, das semióticas monetárias ou dos modos de financiamento. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação que eu chamaria de "cultura de equivalência" ao de "sistemas de equivalência na esfera da cultura (p.85).

Ou seja, nesse sistema há uma parceria onde podemos pensar que o capital (não o capitalismo, já que este segundo é um sistema que abarca ambos) cuida da esfera econômica, enquanto a cultura – como parceira de seus desejos – cuida de processos micropolíticos de criação e gestão das subjetividades (Guattari e Rolnik, 1986). Fazendo, no final das contas, com que haja uma simbiose entre esses dois mecanismos: uma esfera não vive sem a outra, a lógica de uma se estende à outra de modo que não se pode separar nem delimitar onde começa um e termina o outro.

Abrindo um parêntese para um diálogo honroso com Ailton Krenak (2020), poderíamos dizer que o modelo colonial-capitalístico (com a licença de trazer aqui esse termo que não é de criação do autor), nos jogou em uma abstração civilizatória que suprime a pluralidade de formas de vida, existências, hábitos. Ele coloca todas as pessoas em um liquidificador chamado humanidade - este mito que alimentamos. Esse movimento tem como consequência além da precarização material da vida, uma precarização subjetiva através da desapropriação da maior parte das pessoas de seus lugares de origem e um arrancamento delas (de nós) de suas coletividades e de suas zonas de afeto: sem vínculos com a memória e com as referências que dão sustentação a uma identidade e a uma vida digna, que nos possibilitam escolher nossas experiências cotidianas, inspirar nossas escolhas sobre onde queremos viver, com que comunidade, de que formas.

Estamos plasmados nessa ideia fictícia e homogênea de humanidade e, para esses autores e autora que já citei até aqui, nessa ilusão somos transformados em produtores, consumidores e matéria-prima, ao mesmo tempo, em uma relação que

se retroalimenta. A mais-valia se expande à nossa experiência de ser no mundo, somos roubados do lugar de cidadãos, mais do que isso, eu diria: de pessoas; e reduzidos ao lugar de consumidores de modos de vida, de desejos e aspirações.

Como parte desse sistema precisamos, nas palavras de Guattari e Rolnik (1986), ocupar um lugar em um edifício das identidades possíveis, sob a pena de sermos marginalizadas, colocadas no hall da não-existência. Essa grade máquina de serialização das identidades e das subjetividades que o sistema colonial-capitalístico produz tem o poder de alcançar inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiamos, quando nos apaixonamos e assim por diante, matando a força vital que há em nós de construir um novo rumo, um lugar outro. Pois aqui não existe outro, existe o mesmo: nos é oferecido um cardápio muito pequeno de possibilidades de ser.

Em outras palavras, o que acontece é que a base da economia capitalista que sempre foi aquela exploração da força de trabalho braçal e a extração da mais valia mudou de sentido. Tal operação, que Rolnik (2018) nomeia não despretensiosamente de cafetinagem, mudou de figura com as transformações do regime colonial ao longo de seus cinco séculos de existência. A cafetinização é todo este movimento que estamos apreciando do regime colonial capitalístico de apropriação e tutela do inconsciente e das forças vitais para a produção de vidas despotencializadas, que se ponham úteis e a serviço do capitalismo em seu momento atual (Rolnik, 2018).

Este novo conceito de cafetinização é trazido por Rolnik (2018) para expressar a condição em que nossas vidas são postas nesse regime do qual estamos falando: uma condição de tutela das subjetividades, dos inconscientes. O esquema de cafetinização se traduz em formas de utilização da vida em prol da ordem vigente, e pode ser uma boa forma de expressar essa dobra da colonialidade que chamo – na esteira dos teóricos decoloniais e de Deleuze, Guattari e Rolnik - de colonialidade dos inconscientes e das subjetividades. Atuando diretamente nos desejos, vontades e horizontes de vida, o regime-colonial-moderno-capitalístico (Mignolo, 2003, Rolnik, 2018) cafetina a vida. Ou seja, ele destitui a vida de sua conexão com um universo de criação, de intuição, de sonhos, de vida íntegra, de cooperação. Ele gera a despotencialização que produz subjetividades que aceitam,

conformam-se, amedrontam-se, imobilizam-se ou reagem por caminhos que acabam sendo estratégicos à alimentação do poder vigente. É no mais subjetivo, no lugar onde desejos e vontades são organizados que a ordem colonial precisa ser visibilizada; é lá que seus mecanismos precisam ser expostos para darmos conta da dobra da colonialidade dos inconscientes e subjetividades.

Para Rolnik é a cafetinização/cafetinagem da vida em sua força de criação, transmutação e variação que caracteriza micropoliticamente o regime do inconsciente colonial-capitalístico na contemporaneidade. É esse seu destino ético. Em suas palavras (2018),

esse estupro profanador da vida é a medula do regime na esfera micropolítica, a ponto de podermos designá-lo por 'colonial cafetinístico'. É a força vital de todos os elementos de que se compõe a biosfera que é por ele expropriada e corrompida: plantas, animais, humanos etc. (p.104)

Por este motivo, a condição colonial-capitalística-cognitiva é entendida por Rolnik, assim como por Guattari e Deleuze (2010), não apenas como uma estrutura material que se encerra no âmbito da economia, mas como uma patologia histórica das subjetividades que aprofunda o aspecto colonial, produzindo consciências, subjetividades, desejos e atitudes tomadas pela lógica aprisionadora da colonialidade. É das subjetividades que ele se apropria, da captura das forças vitais que ele se vale para realizar seus propósitos. O fato é que tal regime passou a ter como principal matéria de exploração a vida em sua potência criativa. Isto se realiza através de formas dominantes de subjetivação que caminham no sentido do aprisionamento, da mercantilização, da redução ao consumo, da transformação das subjetividades em instrumentais para a vitória do capitalismo e da colonialidade. Trata-se da instituição de uma política de escasseamento físico e subjetivo das possibilidades de vida.

É nesse sentido que Rolnik (2018), nos trilhos de Deleuze e Guattari (2010), apresenta como nova dobra da cartografia do sistema moderno/colonial, do qual o capitalismo é um dispositivo central, o regime que ela chama de Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico. Entendido pela autora como a política que domina as subjetividades nesse momento atual, um aparato de construção de

inconscientes amparado em uma lógica que comanda os desejos e que anestesia a potência de sentir o mundo. Agora é a própria pulsão de criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o sistema colonial e capitalístico explora, fazendo dela seu motor.

Essa nova dobra - a palavra inconsciente colocada à frente do conceito de “colonial capitalístico” e acompanhada de cafetinado -, compõe um novo quadro junto aos outros conceitos. Não é uma escolha leviana ou simples, mas é uma indicação de fundamental importância para entendermos o quão profunda é a apreensão que a colonialidade faz das vidas, e a maneira como ela opera nas micropolíticas do desejo a partir dos lugares mais profundos de nossas subjetividades.

Ou seja, sendo a colonialidade indissociável da modernidade e do capitalismo, eles atuam juntos no inconsciente de maneira incisiva na contemporaneidade. Eles produzem tipos de repertórios para a vida que obedecem à mesma lógica escasseadora, universalista, mercadológica e utilitarista que as faces do poder, do saber e do ser trazem como imperativos, com a adição de uma nova matéria que lhe sirva de alimento. A proposta da autora aqui é pensar como este Regime Colonial Capitalístico atua agora nos inconscientes de maneira a produzir caminhos de experiência no mundo, trilhas e mapas de ação que vão provocar nossas escolhas mais sutis a tomarem direções existenciais que rumam para a despotencialização.

É importante destacar que o regime colonial capitalístico opera micro politicamente, não abstratamente, pois como regime ocupa o campo da realidade de forma prática. Como vimos, a consistência desse regime se dá na micropolítica que comporta a esfera das políticas do desejo e das subjetividades. O que significa dizer que opera como uma rota de respostas condicionadas do desejo e das subjetividades às interpelações do cotidiano. Rolnik defende que para entendamos essa profundidade é importante compreendermos como as subjetividades e os regimes de subjetivação acontecem desde dois lugares fundamentais.

3.3.1 Formas e Forças

Para Suely Rolnik existem duas experiências que compõem as

subjetividades e regimes de subjetivação, abrindo vias que atuam produzindo vidas cafetinadas ao mesmo tempo em que carregam a potência da descafetinização. Podemos falar aqui em vidas sob tutela, e vidas em insurreição emancipatória. Ou ainda inconscientes e subjetividades acomodados no repertório colonizador, e inconscientes e subjetividades que estão pulsando caminhos anti/contracoloniais. É preciso, portanto, analisar quais vias impossibilitam e quais possibilitam esse deslocamento na experiência de si e do mundo e a abertura de brechas emancipadoras da política de subjetividades do regime inconsciente-colonial-capitalístico (Rolnik, 2018). Vamos entendê-las um pouco para depois tratarmos do que aqui para nós significa resistência e enfim trazer as vidas dos mestres e mestras como inspirações nesse caminho de liberar a vida. O inconsciente colonial capitalístico: formas e forças ou perceptos e afetos, se quisermos usar termos de Deleuze e Guattari.

O mundo tal qual Rolnik nos propõe imaginar é feito de vários tipos de corpos (humanos e não humanos) que se relacionam das mais variadas e variáveis formas. Um mundo que se apresenta como uma superfície topológico-relacional (Rolnik, 2018) Esse mundo possui dois lados que estão sempre se relacionando entre si. Um de seus lados é moldado pelas formas tal como as conhecemos na atualidade, ao passo que o outro lado é feito de forças que o agitam e desestabilizam. Esses dois lados são indissociáveis e constituem uma mesma superfície bidimensional, como na fita de Moebius. Formas e forças são, portanto, dois conceitos centrais que se relacionam profundamente de maneira que, de acordo com Rolnik (2018),

não há forma que não seja uma concretização do fluxo vital e, reciprocamente não há força que não esteja moldada em alguma forma, produzindo a sustentação vital da mesma, como também suas transfigurações e inclusive sua dissolução, num processo contínuo de diferenciação (p.43).

A maneira como apreendemos formas e forças geram experiências. A depender da dinâmica relacional existente elas produzem capacidades em nós - também distintas em seus caminhos - de construir diferentes maneiras de experimentação da vida e de ação na vida; e do exercício delas em nós e conosco, surgirão duas maneiras básicas de subjetividades. É fundamental que percebamos que Formas e Forças não possuem as mesmas capacidades ou potências, pelo contrário. E é justamente as diferentes qualidades postas em interação que podem

produzir as múltiplas dimensões da experiência complexa da subjetividade da qual Rolnik está falando. Operando simultaneamente, essas capacidades darão repertórios para que possamos de forma mais ou menos lúcida, guiar nossas decisões e as ações delas decorrentes – independentemente de o quão conscientes estamos destas escolhas e do grau de atividade em que formas e forças operam em nós em determinado momento.

Para tornar mais elucidativa a natureza de cada uma destas experiências no mundo e de sua relação com a construção das subjetividades, podemos dizer – grosso modo – que as formas são tudo aquilo que nos é familiar e confortável; aquilo a que fomos apresentadas durante nossos processos de socialização e que fazem parte do repertório sociocultural da sociedade a que pertencemos: o nosso estoque de conhecimentos e ferramentas para lidar com a vida social e seu ordenamento. É a esfera normativa da vida e os signos comuns da linguagem. Ao passo que as formas evocam familiaridade, as forças são as intangíveis, diversas, e pluridirecionais manifestações do mundo vivo, que atuam o tempo todo nas formas e são também afetadas por elas. As forças dizem respeito ao que agita o mundo como o conhecemos, os multifatores que chacoalham a cartografia vigente através do extraordinário, do inesperado, do incomum. As subjetividades surgem na relação existente entre estas duas possibilidades fundamentais de experienciar o mundo. O modo com que essa relação vai se dá e como vamos lidar com tais influências nos apontará caminhos distintos e aqui está a nossa chave, como veremos mais adiante.

Ainda sobre formas, forças e subjetividades, de acordo com a autora a primeira dessas experiências de subjetivação é imediata e diz respeito a nossa capacidade cognitiva de compreender os formatos pré-estabelecidos do mundo: seus códigos culturais, sua cartografia vigente. Essa experiência das formas é fundamental para a nossa sobrevivência em sociedade, já que nos fornece um repertório de exploração comum do mundo; ela é nomeada por Rolnik como experiência do sujeito. Ela qualifica essa experiência como pessoal-sensorial-sentimental cognitiva. Em suas palavras (2018),

a primeira maneira que temos para entender os sinais da forma – ou a ordem social mais explícita -- é a captação da experiência sensível imediata, a percepção, que nos permite apreender as formas do mundo segundo em seus contornos atuais – uma apreensão estruturada segundo a cartografia cultural vigente. Em outras

palavras, quando vemos, escutamos ou tocamos algo, nossa experiência já vem associada ao repertório de representações de que dispomos e que, projetado sobre este algo, lhe atribui um sentido. Este modo de cognição é indispensável para a existência em sociedade, porém essa é apenas uma entre as inúmeras e plurais possibilidades de experiências que compõem a subjetividade simultaneamente – é o que vem a ser a experiência do sujeito (p.54).

Em outros termos, aqui produz-se a experiência de subjetividade enquanto sujeito: “intrínseca a nossa condição sociocultural e moldada. Essa capacidade nos permite e tem a função de operar cognitivamente para decifrar os códigos da cartografia vigente do mundo e nos comunicarmos, nos dando uma existência social. A experiência do sujeito diz respeito, então, à apreensão de um mundo que se apresenta a nós, fora de nós, como objeto para a nossa cognição, mas que nós incorporamos para dar contornos a uma vivência social compartilhada. É um tanto mais instrumental e operacional, mais assertiva no que diz respeito a alcançar um objetivo que está socialmente desenhado.

A segunda experiência de subjetividade para Rolnik, é aquela que a autora chama de experiência fora-do-sujeito. Está ligada às diversas forças que atravessam a vida e desestabilizam as formas, abrindo possibilidades criativas. Em seus termos, (2018) essa é

a experiência das forças que agitam o mundo enquanto corpo vivo e que produzem efeitos em nosso corpo em sua condição de vivente. Somos tomados por um estado que não tem nem imagem, nem palavra, nem gesto que lhe correspondam e que, no entanto, é real e apreensível por este modo de cognição que denomino saber-do-corpo (p.57).

Tais efeitos consistem em outra maneira de ver e de sentir aquilo que acontece em cada momento; e se produzem no encontro genuíno com o mundo (o que Gilles Deleuze e Félix Guattari denominaram, respectivamente, “perceptos” e “affectos”), resultando em mudanças nos vetores de força que se comunicam com as formas, produzindo novos efeitos, diferentes efeitos, diversos e múltiplos efeitos. Esses encontros vão para além da percepção, assim como das representações, dado que há um atravessamento (afeto) que funciona de modo a abalar nossas compreensões ordinárias de nós, das nossas relações, de tudo que nos rodeia e das formas existentes no mundo: novos repertórios podem surgir aqui, a depender de como reagiremos a esses pequenos – porém potentes - terremotos que as forças

provocam em nós (Rolnik, 2018). Essas duas experiências coexistem e com alguma frequência se põe em choque. Assim, aquilo que conhecemos como signos comuns, nossas referências ordinárias – a experiência do sujeito - chocam-se com a experiência do saber-do-corpo: esta que nos desloca das referências e nos convida a perceber o mundo em nós e criar coisas novas para lidar com a vida e seus desafios à nossa estabilidade como sujeitos (Rolnik, op. cit.).

Sendo essas duas experiências indissociáveis e, ao mesmo tempo, irredutíveis uma à outra, sua relação é paradoxal. Gera-se entre elas uma fricção que desestabiliza a subjetividade e a lança num estado de inquietação. O desejo é então convocado a agir a fim de recobrar um equilíbrio vital. Esta é uma experiência inevitável, pois resulta da própria demanda da vida em sua essência de processo contínuo de transformação. O saber do corpo, portanto, tenciona o sujeito se as duas experiências permanecem em fricção. Se essa tensão é sustentada e seu pedido escutado desde dentro deste lugar-larva que a desestabilização das respostas prosaicas provoca, a subjetividade encontrará uma chance de germinação de novas possibilidades, o desejo se reorientará para esse lugar de criação e se converterá em formas de expressão novas que poderão contaminar todo o seu entorno, poderão abrir espaço e dar novos rumos a tudo que se encontrar conosco e a nós mesmas/os.

Neste tipo de política de ação do desejo que brota do sim à desestabilização, a transformação da subjetividade e do seu campo relacional surgem como efeito, abrindo fendas importantes nos modos de vida e de organização do mundo. Por outro lado, podemos sucumbir ao medo desta desestabilização e voltarmos para os lugares de conforto e de experiência já conhecida, com seus efeitos e desdobramentos já conhecidos. Neste sentido, as fricções de formas e forças não gerarão a força necessária para impulsionar novos horizontes. Teremos aqui como resultado a manutenção de um caminho comum de forja de subjetividades aprisionadas a esse sistema cognitivo que nos empurra para a submissão ao Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico. Os caminhos que nossa subjetividade, nosso desejo tomará a cada fricção entre formas e forças dependerá de várias circunstâncias. É importante atentar para os contornos que as políticas dos desejos tomam em cada época, pois de acordo com seus traços mudaram as

respostas à experiência de desestabilização, o tipo de mal-estar que gera e os efeitos práticos que uma ou outra resposta levam adiante.

Outra questão a considerar é que os mecanismos da subjetivação hegemônica estão de olho nesses efeitos e geralmente sufocam essa experiência de estranhamento através de seus poderes sobre o inconsciente para manter a vigência das cartografias de poder que estão postas. É importante salientar novamente aqui que os rumos dados a esse processo dependem em grande medida das perspectivas que orientam a ação do desejo, ou seja, da política do desejo predominante em épocas e sociedades distintas. Não é um movimento apenas individual, ele carece de suporte, carece de comunidade, solo fértil para a germinação. A experiência do saber-do-corpo causa tipos de estranhamento e desestabilização que pedem respostas incomuns: em lugares fora daqueles que estamos acostumadas, acostumados e acostumades. Esse movimento pede que demos passagem aos atravessamentos, aos encontros que as forças geram, pondo em risco a nós mesmos. Riscos estes que são sempre salientados pelas formas dentro do regime de desejo e subjetivação vigentes em que elas existem (Rolnik, *op. cit.*).

Em resumo, a possibilidade do restabelecimento do desejo pela vida, do despertar desse lugar larvário que germina mundos diversos existe e acontece ao passo que atendemos ao chamado da desestabilização para a criação. Totalmente distinto é o que se passa com o desejo quando se orienta segundo uma perspectiva antro-po-falo-ego-logocêntrica, que é a lógica definidora do inconsciente colonial-capitalístico-cafetinando. Este consiste na anestesia da potência que o corpo tem de decifrar o mundo a partir de sua condição de vivente: o saber-do-corpo torna-se inacessível. Por estar bloqueada a experiência da subjetividade fora-do-sujeito, a subjetividade passa a existir e a se orientar somente a partir de sua experiência como sujeito, plasmada nas formas já existentes, portanto esvaziada de sua criatividade. Rolnik (*op. cit.*, p. 53) alerta que

Nestas condições, a subjetividade vive a fricção do paradoxo existente entre estas duas experiências como uma ameaça de autodesagregação, o que lhe causa medo e recuo. O desejo é então convocado a recobrar apressadamente um equilíbrio apressadamente e o faz por meio da conexão com toda sorte de produtos que o mercado lhe oferece. São coisas, mas também e

sobretudo formas de existir e visões de mundo a elas associadas, sedutoramente veiculadas pelos meios de comunicação de massa. Desestabilizada, a subjetividade os idealiza e os consome, para mimetizá-los, de modo a refazer se rapidamente um contorno reconhecível e livrar-se de seu mal-estar. É isto o que define uma micropolítica reativa, cujo efeito é a conservação do status quo (op. cit., p.53)

O problema é que nas sociedades ocidentais e ocidentalizadas, a experiência da forma ganha um poder desproporcional. Este é o efeito do regime colonial-capitalístico que como regime de subjetivação dominante constrói um senso de que essa não é a única forma de condução das nossas existências. Deste modo, na política de subjetivação dominante tendemos a nos restringir à experiência enquanto sujeitos e a desconhecer que se esta é, sem dúvida, indispensável - por viabilizar a gestão do cotidiano, a sociabilidade e a comunicação –, ela não é a única a conduzir nossa existência; várias outras vias de apreensão do mundo operam simultaneamente. Tal redução é precisamente um dos aspectos modulares do modo de subjetivação sob o domínio do inconsciente colonial-capitalístico.

Assim, a potência do desejo, convocada pela inquietude, diante de qualquer fato “ameaçador” à sua estabilidade, é desviada de seu destino criador e canalizada para alimentar o mercado e produzir capital. Sempre dentro dos limites impostos pela colonialidade. Limites que sujeitam saberes, corpos, existências e subjetividades.

Diversas instituições coloniais agem juntas para sufocar a pulsão de vida e manter controladas as explosões do desejo em direção à criatividade, manter as existências subordinadas à colonialidade do poder, do saber, do ser e das subjetividades. A Ciência Ocidental é uma delas, nos desconectando das outras vias de acesso ao mundo e de criação no mundo, de outros conhecimentos e modos de viver. A mídia, uma das personagens centrais do capitalismo globalista financeirizado, reforça o fantasma do perigo de desagregação do sujeito, da desestruturação do sujeito que vê na ordem seu lugar de existência. Ela intensifica o medo, transformando o estado de desestabilização em potência de submissão: vidas serializadas pelos imperativos da ordenação, do sucesso e da produtividade.

Atentemos, então, que o perigo real mora atualmente em tudo aquilo que se alimenta do imaginário do sujeito, que despotencializa a vida e sua permanente

germinação em prol da manutenção de um sistema-mundo colonialista. Assim, se Rolnik (2018) designa por “colonial capitalístico” o regime de inconsciente que corresponde a essa política do desejo que canaliza as pulsões para que sejam alimento do capitalismo e da colonialidade, não é apenas porque o capitalismo nasce junto com a empresa de colonização de parte do planeta levada a cabo pelo Norte Global e pelo Ocidente; mas sobretudo porque com sua nova estratégia de poder, o capitalismo, vem logrando expandir seu projeto colonial a ponto de abocanhar o conjunto do planeta. Vivemos um genocídio planetário que tem como cerne a apreensão das subjetividades, a mecanização das vidas e a supressão dos seus corpos-larvários.

Ao falar sobre formas e forças, sobre experiência do sujeito e experiência fora do sujeito, Rolnik está falando sobre possibilidades de resistências e de descolonização. Pois se, por um lado, a forma de ação micropolítica através da qual a matriz hegemônica atua, incidindo nas subjetividades e nos desejos por dentro, pode levar e tem levado a um regime de inconscientes dominantes através das forças reativas que operam para manter o status quo e os lugares de poder, desigualdade e subordinação a todo custo; há também uma micropolítica ativa capaz de, através da força da imaginação, do sonho comum, da criação etc. combater e destituir as engrenagens do regime hegemônico e construir novos modos de existência.

Por isso, diante do cenário que nos assombra, compreendo que como pesquisadoras temos aqui duas opções mais nítidas – pelo menos até onde conseguem agora enxergar os meus olhos e sentir o meu corpo: sucumbir a um diagnóstico de tempo que nos condena a uma vida cafetinada/tutelada, a um inconsciente colonizado, a subjetividades desapropriadas de si, alienadas etc., e lidar com caminhos a partir de uma reatividade a este contexto. Ou buscar olhar para as resistências que se forjam à revelia deste modelo e geram vidas que reivindicam vida, que correm para a criação, para a possibilidade de germinar novos mundos, que não sucumbem a este modelo logocêntrico/utilitarista/individualista que tira da vida a vida, cafetina e vincula profundamente os desejos aos interesses do capitalismo. Decidirei, junto a tantas e tantos, pela segunda via de possibilidades que trago aqui e me debruçarei sobre as resistências que buscam – de uma forma

ou de outra – reaver as potências vitais e reverberar junto aos inconscientes que se desviam dessa cadeia aprisionadora e tecem linhas de fuga com seus processos de desterritorialização, reterritorialização e agenciamentos que atravessam o poder para criar formas de resistir.

Como potencializar esse outro modo de apreensão do mundo – de um mundo em efervescência

– que permite a captação das forças que agitam o corpo e provocam efeitos em nosso próprio corpo? Como permitir uma resistência que venha de apreciação desse lugar mais sutil, extra cognitivo, intuitivo mesmo? Como ativar resistências ao monopólio da relação logocêntrica com o mundo? Como ativar esse saber do corpo-pulsional, do corpo-vibrátil? Como resistir através disso que Rolnik chama de experiências de mundo fora-do-sujeito? Como ativar desejos, subjetividade e atitudes decoloniais que atuem nessa resistência?

Apesar da carga de força que essas palavras me trazem, é importante, antes de continuarmos, entendermos o que aqui significa resistência. Esse conceito múltiplo e também em disputa. Pensar em uma genealogia desse conceito não é o meu objetivo nestes escritos. Buscarei apenas passear por alguns autores cujas contribuições me parecem importantes para chegar ao lugar onde miro: as resistências ativas dos mestres e mestras, a maneira como estes mestres e mestras lidam com os vetores das forças no mundo das formas, criando saídas para as encurraladas coloniais e abrindo espaço no mundo para a diversidade, para a germinação, para o engendramento de mundos – no plural. Como essas pessoas traçam linhas de fuga e agenciamentos que resistem às linhas de poder tuteladoras da vida, indicando a possibilidade de caminhos descolonizados, de inconscientes mais espaçosos em termos de possibilidades de criação de novas cartografias e não reprodução das cartografias coloniais-capitalísticas vigentes? Como é possível ampliar o repertório que temos à nossa disposição, no sentido de construção de práticas anticoloniais que estejam comprometidas com o alargamento do mundo e não com a reprodução da colonialidade do poder, do saber, do ser e das subjetividades?

4. PENSANDO RESISTÊNCIAS: CONEXÕES ENTRE O REGIME DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO E POSSIBILIDADES DE ESTRATÉGIAS ANTICOLONIAIS A PARTIR DAS LINHAS DE FUGA, CONSCIÊNCIA ANTICOLONIAL E ATITUDES ANTICOLONIAIS

Neste capítulo aborda-se a temática da resistência a partir das críticas trazidas por Deleuze e Guattari ao pensamento acerca da relação entre poder e resistência. Apresenta-se os conceitos de agenciamento, linhas de fuga e desterritorialização para compor um aporte sobre resistência que será complementado com as contribuições de Suely Rolnik e a noção de resistência micropolítica ativa trazida pela autora.

4.1 CAMINHOS PARA PENSAR RESISTÊNCIAS

A noção de resistência ganha destaque na física moderna e tem por definição básica a capacidade que um corpo tem de se opor-se à passagem da corrente elétrica (Teixeira, 2022). Etimologicamente vem do latim *Resistere*, ficar firme, mais *Sistere*, que significa manter a posição. Aventuro-me a dizer que esta compreensão de resistência foi herdada e está gravada nas obras de muitos autores das ciências sociais e que, transportada com as devidas traduções que uma mudança de campo exige, influenciou muito do que as ciências humanas entendem como resistir.

Permitindo-me o exercício livre de algumas traduções do conceito físico para as ciências humanas, arrisco: resistência se configura como uma força diretamente inversa a algo que está posto como estruturado, agência versus estrutura, indivíduo versus sociedade, resistência como o ato de ir de encontro a situações que se impõem de maneira frontal, linear às vezes, contra as vontades de indivíduos e grupos. Defesa de uma classe contra o ataque de outra. Contra-hegemonia e Estado. Embora a problemática da resistência não seja algo limitado às ciências humanas – sendo também tratada de maneira forte, mas em outras direções para a psicologia e a psicanálise -; esse é de fato é um assunto vasto sobre o qual a sociologia, a antropologia, a ciência política, a educação e a filosofia tem se debruçado largamente ao longo dos anos, e em relação ao qual não se construiu um consenso.

São muitos os caminhos possíveis e diversas as abordagens capazes de

trazer contribuições para as questões que o tema levanta. A despeito das escolhas teóricas, é possível dizer que a temática da resistência toca diretamente em outros temas fortes para a sociologia; como poder, subalternização, sujeição, subjetivação, agência etc. O entrelace entre estes conceitos pode se dar das mais variadas formas, dando origem a distintas interpretações.

De maneira mais forte, as discussões mais atuais têm se dado em grande medida em torno da díade poder-resistência (e seus derivados), variando entre autoras e autores a compreensão sobre a maneira como esses dois “polos” relacionam-se entre si e como o vínculo entre eles atua na produção de realidades.

Neste sentido, algumas perguntas clássicas se colocam como fundamentais para os e as autoras que buscam compreender os caminhos que a resistência percorre, de que estratégias se vale, que tipos de prática gera, como atuam os sujeitos que a mobilizam ou como mobiliza os sujeitos: Qual o domínio e o fundamento das resistências? Quais seus alcances? Seria apenas um efeito que se ativa frente a brechas nos exercícios de poder e dominação? Ou são elas mesmas geradoras dessas fissuras? As resistências se encontram simplesmente capturadas e integradas aos dispositivos de poder? Ou os atravessam? A resistência é um momento? Um levante? Ou uma prática que se estende e se sedimenta na experiência no tempo?

As respostas a tais perguntas dependem de maneira decisiva do tipo de compreensão do poder da qual partimos e estão diretamente ligadas à configuração que esta noção assume no desenvolvimento de uma teoria. Se imaginamos um poder total, homogêneo, oriundo de uma instituição forte como o Estado que age a partir da lógica da punição, teremos uma perspectiva de resistência. Ao passo que se pensamos uma noção de poder difuso, que se organiza através da gestão positiva das vidas, teremos outra. Do mesmo modo se pensarmos em formas híbridas de poder, que se exercem entre a punição e a gestão das vidas, conheceremos respostas distintas para a problemática da resistência. Se pensarmos o poder como definidor das resistências, um caminho; se olharmos para a primazia da resistência, outro. E assim por diante.

Sem dúvida o problema da resistência não é novo nas teorias políticas, antropológicas e sociológicas. Esta é uma problemática importante para a área das ciências humanas, ainda que algumas vezes não apareça em termos tão óbvios. Como, por exemplo, quando nos referimos às discussões sobre poder e dominação – que tocam invariavelmente na questão da resistência. E dentro ainda dos temas da dominação, do poder e da ordem social, quando estamos falando em termos de agência e estrutura, ou indivíduo e sociedade. Todos estes debates têm, de alguma maneira, a resistência como tema transversal, dando sempre margem – maior ou menor - para uma discussão acerca dela e de seus processos.

4.1.1 Poder, dominação, agência e resistência: caminhos possíveis

Um caminho possível para pensar resistências seria a partir das discussões acerca da agência dos indivíduos. Vários autores e autoras da sociologia e ciências humanas em geral dedicaram-se a pensar os limites da dominação e do poder e as possibilidades de agência dos sujeitos diante das estruturas sociais.

Os fenomenólogos, a partir da compreensão da consciência como “consciência de” (Husserl 19920, Schutz, 1979), dos conceitos de abertura, estoque de conhecimento, ferramentas à mão etc. (Schutz, 1979), apontando para uma co-criação da realidade a partir do encontro entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo. A teoria da reflexividade de Antony Giddens (1999) e Margaret Archer (2007), que dão centralidade ao tema da reflexividade, são contribuições que podem indicar caminhos para pensar forças de resistência a partir da capacidade de ação mesmo frente às estruturas. A agência do indivíduo reflexivo na teoria da estruturação de Giddens (1999) implica a capacidade dos indivíduos de realizar coisas, de produzir efeitos e transformações, possuindo poder causal sobre a realidade.

Margaret Archer traz o conceito de reflexividade como conversação interna para pensar a mediação entre agência e estrutura. A reflexividade é para ela uma capacidade fundamental para que os indivíduos possam avaliar seus projetos pessoais (elemento da agência) face aos constrangimentos da estrutura. Sendo assim, os indivíduos são capazes de ler as situações e tomar medidas criativas para a ação, interferindo na realidade em uma espécie de negociação com as coerções que o poder estrutural traz (Archer, 2007). Assim também a etnometodologia de Garfinkel, as contribuições de Boltanski sobre competência e

justificação mostram-se como possibilidades interpretativas no olhar para os processos de resistência que são criados socialmente.

No entanto, em minha opinião, tais teorias não encaram de frente a problemática da resistência. Dentre as possibilidades de entrada nesta temática que venho tratando, elegerei a via das discussões acerca da relação entre poder e resistência, por entender que tocam de forma mais direta no meu problema de pesquisa e não apenas tangencialmente. Neste caminho para pensar poder e resistência me aprofundo especificamente nos debates trazidos por Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari e mais profundamente com Suely Rolnik, como já havia dito.

É sabido que a pós-modernidade, em especial para aquelas que a viram como um período histórico – e não simplesmente uma tendência estética – foi concebida como derrota, falência, novidade, modulação ou mutação, mas, invariavelmente, como um *resultado de novas configurações dos mecanismos de poder*. Os prognósticos acerca do momento histórico começaram a apontar para uma certa morte da experiência de resistência que tem como base uma percepção do poder como algo que se estende sobre a vida de forma a controlar as instituições e de as matrizes subjetivação; ou ainda um momento onde as forças contestadoras, a imaginação histórica, a experiência, os ideais e as grandes narrativas tenham sucumbido a um momento de atomização do social (Lyotard, 2015), ao pastiche e a esquizofrenia dos valores e à fragmentação do tempo (Jamesons, 1985), à razão instrumental e à morte mesma da possibilidade da experiência (Adorno e Horkheimer, 1997). Diante desse cenário, como pensar a resistência em si mesma, independente das formas da representação e das categorias do negativo? Como pensar a resistência nesse contexto global narrado por estes autores?

Antes de dar continuidade à minha argumentação julgo importante salientar que, embora enormemente contributivas, as críticas destes autores se firmam em um marco que está em grande medida ligado a uma episteme moderna europeia, que invisibiliza a aproximação entre modernidade e colonialidade, invocando, em contraposição ao que se chama de pós-modernidade, um tempo em que a racionalidade e as estruturas sociais vivenciavam certa homogeneidade e os sujeitos pareciam ter em mãos condições melhores de exercer uma resistência mais concreta.

Não questiono aqui o diagnóstico de transformações ocorridas, nem a distinta natureza que o poder assume. No entanto, interrogo até que ponto o diagnóstico de arrefecimento das forças contestadoras, o esfacelamento da experiência, o definhamento da imaginação histórica e a esquizofrenia dos valores não significa um apagamento de sujeitos, saberes e histórias que não obedecem aos padrões que a colonialidade elege como hegemônicos? Voltarei a esta inquietação de forma mais robusta um pouco mais adiante.

Entendo de fato uma mudança nos padrões de poder na contemporaneidade e compreendendo os impactos do que temos chamado de globalização. Por hora vou explorar brevemente as respostas propostas por alguns autores com quem estabeleci um diálogo mais intenso para pensar sobre as questões trazidas pela problemática da resistência. Busco apresentar de forma resumida os caminhos teórico-epistemológicos que tomam na construção de seus pensamentos acerca do tema que venho tratando, até ir chegando nos teóricos com quem estaborecerei uma relação de genuína parceria para dar conta do meu problema de pesquisa.

Como foi dito, dentre os autores que têm tido grande influência nas discussões acerca dos processos de poder e resistência na contemporaneidade, Michael Foucault é sem dúvidas um dos nomes mais importantes. Junto a pensadores como Gilles Deleuze e Félix Guattari, Foucault faz parte de um time de teóricos que têm sido fundamentais na reorganização de um léxico político dos movimentos sociais e de novas compreensões acerca do contexto global do século XXI. Foucault esteve preocupado com as novas configurações dos mecanismos de poder e seus desdobramentos nas maneiras de subjetivação. Foucault (1979) dedicou-se, portanto, à investigação das novas relações de poder, defendendo ser esta a tarefa primordial da micropolítica. Embora sua obra seja muito ampla e dividida em momentos que possuem certo grau de diferenciação interna ao seu próprio pensamento (a ponto de ser dividida em fases); grosso modo, durante boa parte de sua obra volta-se para o tema do poder disciplinar, que hoje vem sendo revisto por outros autores.

No que tange à resistência, os autores vinculados a esta perspectiva anterior de poder limitavam-se a pensar as práticas de resistência como ligadas ao enfrentamento de um poder soberano exercido por um Estado controlador. Um poder que se dá através da legitimidade do “fazer morrer ou viver”. Por este

caminho, a temática da resistência se apresentou através de limites muito apertados. Em outros termos, podemos dizer que frente ao poder soberano exercido até o século XVIII (Foucault, 1975, 1979), as questões relevantes referiam-se ao direito de governar, de saber quem poderia exercer o governo? que usos deveriam ser feitos do poder pelo governante? Seu poder é legítimo ou usurpador? Que atitudes os súditos poderiam tomar frente a um poder ilegítimo?

Em uma perspectiva foucaultiana, as mudanças nas configurações do poder o fizeram ir para além de impor proibitivas o poder tem como mecanismo principal de atuação nestes novos tempos a tecnologia da incitação. Sendo assim, denunciar a repressão como a forma fundamental de ação implica em ocultar sua própria estratégia de proliferação e esconder sua influência nas condutas aparentemente mais individuais das pessoas e sua presença lá onde se imaginam espaços subjetivos de pura intimidade e liberdade (Foucault, 1979, 1995).

Para Foucault o poder age, portanto, produzindo formas de vida, e não simplesmente castigando-as. Em 1975, Foucault publicava *Vigiar e Punir*, dando corpo a uma investigação que denotava um deslocamento dos seus interesses da constituição do saber à genealogia do poder – o que já havia começado em 1969 com a *Arqueologia do Saber* – Neste momento não estava sob mudança apenas o objeto de interesse, mudavam, correlativamente, os conceitos. Entre outros, e sobretudo, o conceito de episteme deixa o lugar central que tinha ocupado até então para dar lugar ao conceito de dispositivo, que ampararia também o conceito de governabilidade - outra noção fundamental para pensar o poder na obra de Foucault (1979).

O dispositivo está sempre inscrito em um jogo de poder e ligado a uma configuração de saber que dele nasce. De acordo com Foucault (1979, 1995, 2004), trata-se de estratégias de relações de força sustentando certos tipos de saber e sendo sustentados por elas. Assim, o dispositivo é um conjunto heterogêneo - linguístico e não linguístico - que aciona o saber levando-o “artificialmente” a uma teia de leis, regulamentos, práticas etc.; conferindo coerência a este conjunto múltiplo e difuso, que passa a ser autorizado a produzir verdades que atestam formas de vida e subjetividades.

Os dispositivos de poder são, portanto, constituintes da realidade a partir da incitação das condutas, a partir da produção de práticas e desejos organizados discursivamente no interior de instituições capazes de arbitrar sobre a

normalidade, a saúde, a legalidade das práticas. Não são algo em si, mas o efeito mesmo que o seu funcionamento pode alcançar (Fernandes, 2012).

Aqui revela-se um poder difuso, multiforme e descentralizado que atua em diversos níveis a partir dos dispositivos que aciona dentro de seu jogo de relações. Não há, portanto, um princípio de poder que domina a sociedade, mas uma disseminação do poder em toda a rede social. As relações de poder encontram-se, pois, enraizadas na sociedade. Sua disseminação implica uma multiplicidade de formas díspares e individuais de objetivos, a partir da possibilidade de agir sobre a ação dos outros. Essa disseminação se estende por toda a relação social, definindo formas diferenciadas de poder que está ligado à noção de governo. O governo é, portanto, a “conduta da conduta” (Foucault, 1995, p. 234).

Ou seja, “às maneiras de moldar, guiar, dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes, dos loucos, das mulheres”. Ao pensar nessa forma de poder que produz condutas de vida, Foucault indica uma espécie de região intermediária que não é liberdade nem dominação, não é consenso nem coerção. Os emaranhados complexos de poder delineiam configurações variáveis de forças que se encontram sutilmente entrelaçadas e que estão sujeitas à resistência.

Esse espaço da resistência foi pouco a pouco ganhando mais força na obra do autor, que passou a inserir reflexões mais profundas sobre o tema, como podemos perceber em seus escritos sobre cuidado de si, nos quais aposta nos processos de subjetivação como uma chance de escolha ética, estética e política de produção do eu por parte dos sujeitos, que indica uma percepção de possibilidade de resistir neste lugar de (re)criação subjetiva (Foucault, 1982). Assim, os saberes e os discursos aparecem como parte do jogo instável entre resistência e poder. Eles podem ser instrumentos e efeitos de dominação, mas, ao mesmo tempo, o ponto de partida de uma estratégia oposta, que mina, expõe, debilita e barra as estratégias de poder que busca controlar os corpos e as vidas.

Contudo, apesar de em suas últimas obras ter afirmado as práticas de si como práticas de resistência diante de um poder difuso, móvel e reversível, considero que existe um limite na compreensão trazida por Foucault acerca da resistência. No que se refere ao pensamento sobre este tema, embora um espaço tenha se aberto, as estratégias de resistência estão sempre postas como o contraponto do poder, que é quem marca o passo e tem a primazia em definir seus repertórios e delinear seus caminhos possíveis.

Em outros termos, a resistência é o outro do poder e se constitui como parte da mesma natureza do poder, aparecendo como sua inversão e compartilhando da mesma lógica que o engendra. As resistências aqui seriam pensadas como um espelho dos jogos de poder, o que pode nos levar a uma compreensão de engessamento das resistências, cujas pautas são sempre construídas a partir de uma agenda advinda das estruturas mesmas do poder, de modo a serem meramente táticas frente ao que se apresenta.

Seria a resistência de fato pertencente ao mesmo estrato das relações de poder? Ou poderíamos pensá-la como parte de uma lógica distinta daquele, uma lógica positiva, afirmativa? Se para Foucault as resistências são uma imagem invertida dos dispositivos de poder, para Deleuze a assertiva se dá de outro modo. De acordo com este autor, a resistência guarda uma afirmatividade própria que não pode ser subsumida às operações do poder e estar sempre referenciada a elas. Para Deleuze e Guattari (2004), a resistência se compõe à revelia do poder, tem um outro ponto de início e não se constitui como algo imanente ao poder. Essa simples afirmação indica uma diferença importante em relação ao pensamento de Foucault.

4.1.2 Agenciamento, linhas de fuga, desterritorialização e devir

Podemos começar afirmando que os dispositivos de poder não seriam os principais responsáveis pela subjetivação e pelo curso das ações. Deleuze e Guattari, (2004), preferem uma compreensão baseada no conceito de agenciamento. O agenciamento é uma mudança terminológica e também ontológica da observação dos movimentos do poder, e abarcaria uma dimensão a mais, trazendo para o jogo das relações de poder as pontas de desterritorialização, as linhas de fuga que desarticulam e metamorfoseiam os fluxos de poder, gerando também resistências e novos caminhos. Os dispositivos de poder como pensados por Foucault (1985, 1979, 2006) dizem respeito aos enunciados que territorializam e reterritorializam as subjetividades para normalizá-las e discipliná-las. Em outros termos, para Deleuze e Guattari (2004) o poder tenta sempre colocar no lugar aquilo que se moveu, mas nem sempre tem sucesso, pois a vida é fugidia e move-se permanentemente.

Dessa forma, a resistência liga-se menos à noção de contradição a um poder dado e mais às maneiras como um campo social foge por todos os lados,

se desterritorializam. Essas desterritorializações são, para Deleuze e Guattari, as de linhas de fuga que constroem resistências a partir da criação. Estruturas moleculares que desafiam as instituições molares em um movimento plural e multivetorial de abertura. Para Deleuze esse fluxo molecular, essas linhas de fuga são o movimento gerador em cima do qual o poder tem que criar respostas para se atualizar, e não o contrário: uma resposta ao poder que se impôs. De acordo com Alvim (2009), para Deleuze

as linhas de fugas são primeiras, embora não se trate de um primeiro cronológico. É claro que essas linhas de fugas não são necessariamente “revolucionárias”, mas são justamente elas que os dispositivos de poder vão tentar controlar, enlaçar ou apreender, em um movimento de reterritorialização (p. 81).

É importante salientar que embora “primeiras”, as linhas de fuga – invariavelmente presente na vida social – também encaram “aparelhos que as integram, desviam ou detêm” mecanismos impeditivos de seus movimentos. No entanto, o seu caráter plural e variável garante a existência de uma potência criativa para dar conta de levar adiante aquela desterritorialização e abertura das quais já falei aqui de maneira breve. A grande virada nesse esquema de pensamento é o desafio lançado por Deleuze e Guattari (2004) de pensar a resistência como uma linha maleável diferente do poder, não necessariamente melhor, mas marcada pela desterritorialização dos elementos rígidos que este último operacionaliza.

Nesse caminho, a resistência é compreendida enquanto fluxo desterritorializante, desestabilizante que se move de um lado para o outro e não pode ser tomada como simples enfrentamento fragmentário ou foco de luta contra os mecanismos de poder. Pois, em certo sentido, são os mecanismos de poder que oferecem “resistência” aos movimentos de desterritorialização, tentando fincá-los em territórios controlados; falhando inúmeras vezes por dia – ainda que não vejamos. Como diz poeticamente Camille Doumille (*apud* Alvim, 2009), “não é a resistência que se opõe forçadamente ao poder, mas “inversamente, é uma certa ordem do mundo ou uma estrutura social dada que, como o rochedo, constitui uma força de resistência contra a corrente da vida” (p102).

Assim, para Foucault é fundamental decifrar o funcionamento dos poderes

para que se possa, então, opor-lhes resistências e lançar contra eles uma espécie de “réplica política”, de espelho, de contra-ataque. Para Deleuze o problema é saber quais são os fluxos de uma sociedade, quais são os fluxos capazes de subvertê-la, e qual o lugar do desejo em tudo isso? Ou seja, investigar positivamente as potências de resistência que as realidades possuem e como constroem suas linhas de fuga através de potências criativas que abrem para novas possibilidades que seriam sempre errantes, abertas, moleculares.

É sob essa perspectiva que Deleuze e Guattari (1998, 2011) invocam um conjunto de saberes nômades, exteriores, não destinados a tomar um poder, mas a seguir o fluxo da matéria, traçar e conectar o espaço em branco. Saberes (per)ambulantes que estabelecem sua relação com a terra por meio de uma forte desterritorialização. Ciências menores que seguem modelos hidráulicos, em vez de uma teoria dos sólidos, voltadas ao devir, à heterogeneidade, contrapondo-se às noções de estabilidade, eternidade, identidade, constância e linearidade. Há aqui um comprometimento em captar singularidades e

essas singularidades são saberes que se desenvolvem extrinsecamente em relação aos aparelhos de controle, ainda que não parem de ser barrados, disciplinados, inibidos ou proibidos pelas condições dos dispositivos de poder (Alvim, 2009, p 70).

Desse modo a resistência não se confunde com o poder, poder e resistência estariam em duas linhas diferentes e concebê-la como pertencentes ao mesmo estrato das relações seria cometer um equívoco, na opinião dos nossos autores. Isso porque a resistência é possuidora de uma lógica e um movimento próprio que não acompanha mecanicamente os movimentos do poder. Por isso esses dois lugares precisam ser analiticamente separados para que não se caia no problema dos mistos (Alvim, 2009; Deleuze e Guattari (1998, 2011), que por sua vez dá origem a todo tipo de problemas mal formulados e consequentemente respostas equivocadas. Segundo Alvim (2009),

o que vale, para Guattari, não é uma instância unificadora dos desejos – ou seja, um misto que, apenas por ser mal analisado, os torna homogêneos – mas sim algo como uma “enxameação ao infinito” das resistências. O poder, por outro lado, opera ações secundárias de totalização, manipulação, repressão e canalização dos múltiplos desejos. A lição é não tomar os mistos por uma realidade homogênea, de forma a fazer perceber que as instâncias molares esforçam-se para capturar o movimento, no limite, pará-

lo: o que só pode ocorrer em uma operação secundária ou uma reação (p. 73)

Uma vez mais: os poderes agem reativamente estratificando, selecionando e administrando, enquanto as resistências operam as linhas de fuga, colocando-se como matéria desterritorializada, vagueante, nômade e molecular que captam uma potência da ordem da criação e do movimento. Fuga e criação são, portanto, o primeiro e o segundo planos da resistência, seus dois momentos fundamentais. Esta é uma assertiva indispensável dentro do esquema de pensamento destes autores, que prezam pela criatividade como a mais intensa energia das resistências, pois é no ato de criação que reside a sua verdadeira força (Alvim, 2009; Deleuze e Guattari (1998, 2011).

O conceito de linha de fuga me parece importante para pensar a resistência no contexto da vida das mestras e mestres da tradição. Ao falar de linhas de fuga, Deleuze (1976,1988) está se referindo a um movimento de desterritorialização com relação aos lugares-comuns do poder, aos projetos de vida que o poder cria para nós. Fugir, no entanto, não é sair do mundo, nem renunciar às responsabilidades; é criar, fazer algo escapar, e abrir-se para o devir. Responsabilizando-se profundamente, ao contrário do que uma compreensão mais ordinária poderia fazer pensar acerca do sentido da palavra fuga – entendida como a exata não assunção das escolhas tomadas, o descolamento das consequências da ação.

As linhas de fuga possuem três características: primeiro, toda linha de fuga é uma espécie de traição, algum tipo de negação abrupta de alguma aliança e lealdade que foi constituída como fidelidade à ordem de poder vigente. Isso acontece porque toda linha de fuga trai algum agenciamento anterior. Trai as potências fixas que a detinha, se rebelando contra elas de forma escorregadia. Segundo, toda linha de fuga é um seguir para a incerteza. Isso porque traçar linhas de fuga é primeiramente um deixar o território anterior rumo a um lugar ainda desconhecido. Nunca se sabe onde uma desterritorialização vai dar. São como flechas, que não sabemos se acertarão um alvo ou não. Por isso as linhas de fuga inicialmente não tem território. Mas elas fundam territórios no processo, elas reconfiguram territórios ainda que depois voltem a destruí-los a fim de dar espaço a novos lugares. E por último, toda linha de fuga descentraliza o sujeito.

Este é seu modo de funcionar, sem centro definido, sempre fronteiro: é um arrastar-se para fora da casca apertada da identidade fixada.

Assim, fugir aqui é atitude de potência, não é renúncia passiva às ações. Não há nada mais ativo e afirmativo do que uma fuga nesta perspectiva. Pois traçar linhas de fuga é fazer fugir ativamente, fazer algo se deslocar, fazer um sistema vazar, criar vazão, assim “como se fura um cano”, nas palavras de Deleuze (1976). Fugir é traçar uma linha, várias linhas, toda uma cartografia cheia de vazões, é na fuga onde se operam as desterritorializações que rumam para o desconhecido, onde se coloca adiante rebeldias contra as formas fixadas e onde se desafia o sujeito, reposicionando-o fora do centro e levando-o para as fronteiras da existência. Fugir é, portanto, uma ação criadora e criativa. É, contraditoriamente que possa parecer, resistir. É a única maneira de se “descobrir” mundos. Isso porque a fuga permite perfurar um sistema, romper paradigmas, olhar o mundo pelo lado de “fora”. Só a fuga faz isso. Além disso, é um ato de coragem e ousadia, e não uma atitude covarde e omissa como poderia parecer. Fugir é romper com o que está estabelecido. Para Deleuze (1976), as linhas de fuga formam um dos aspectos que compõe os processos de subjetivação e organização dos desejos de indivíduos e de grupos, junto a mais dois outros tipos de linhas: as linhas segmentárias duras e as linhas segmentárias flexíveis. Alvim (2009), explica de maneira eficiente que

a primeira espécie de linha que nos compõe é segmentária, de segmentaridade dura (ou, antes, já há muitas linhas dessa espécie); a família - a profissão; o trabalho-as férias; a família – e depois a escola – e depois o exército – e depois a fábrica – e depois a aposentadoria. [...] Ao mesmo tempo, temos linhas de segmentaridade bem mais flexíveis, de certa maneira moleculares. Não que sejam mais íntimas e pessoais, pois elas atravessam tanto as sociedades, os grupos quanto os indivíduos. Elas traçam pequenas modificações, fazem desvios, delineiam quedas ou impulsos: não são, entretanto, menos precisas; elas dirigem até mesmo processos irreversíveis. [...] Ao mesmo tempo ainda, há como que uma terceira espécie de linha, esta ainda mais estranha: como se alguma coisa nos levasse, através dos segmentos, mas também através de nossos limiares, em direção de uma destinação desconhecida, não previsível, não preexistente. Essa linha é simples, abstrata, e, entretanto, é a mais complicada de todas, a mais tortuosa: é a linha de gravidade ou de celeridade, é a linha de fuga e de maior declive. Dos três tipos de linhas, as de fuga são as mais complicadas e tortuosas. Não possuindo a rigidez dos dois primeiros tipos, as “linhas de fuga” nos guiam em direção ao Novo, ou seja, rumo ao não previsível, não preexistente. Nós não

podemos dizer ao certo no que vai dar uma linha de fuga, principalmente porque ela não tem território e nem necessariamente uma linearidade no seu devir-acontecimento” (p. 79).

Dessa forma, traçar linhas de fuga se apresenta então como ruptura, divisão e preparação para novas espacialidades e temporalidades. As linhas de fuga indicam agenciamento de novos afetos e de constituição de si. Talvez uma singular maneira ou modo de pensar do real – entendido aqui como o espaço temporal que envolve três dimensões: passado, presente e o porvir –. Assim, as linhas de fuga estão calcadas na experiência como *Ehfarung* (Benjamin, 1987), uma experiência que se dá no tempo, que pode ser narrada e compartilhada.

Existe uma relação forte entre a Fuga e a Criação, que é a possibilidade mesma de através da afirmação de caminhos desviantes cada ser humano e grupos de seres humanos (até mesmo não humanos) criar rotas, trazendo coisas à existência. Fugir é criar modos de vida vadios e rebeldes, desobedientes e teimosos. É criar devires no sentido de dar vazão às forças que desestabilizam a forma e convidam à mudança de lugar, aos deslocamentos no sentir e pensar o mundo, as coisas do mundo e a si mesma através da abertura permanente que o encontro proporciona.

As linhas de fuga podem apontar para um caminho decolonial, no sentido em que abrem constantes possibilidades de resistir à cartografia social em vigência. Sabemos que tal cartografia aponta para a ordem do inconsciente colonial capitalístico, que as linhas de força agem no sentido de capturar os sentidos do mundo e as vidas que compõe o mundo, escassear as narrativas, rarear a multiplicidade, explorar a natureza, predar as existências.

Nesse sentido, podemos também dizer no sentido inverso que a colonialidade aponta para linhas de fuga, para desterritorializações na medida em que se organiza como um pensamento, uma consciência e uma atitude que buscam desorganizar a maneira como as linhas de força e os agenciamentos coloniais estruturaram o mundo e as vidas. Isto leva a se repensar formas de desterritorialização dessas estruturas subjetivas cujas territorialidades se dão no domínio, na hierarquização dos saberes, dos seres, no apagamento da pluralidade e na alienação da pulsão vital. Isso se dá ao mesmo tempo em que

busca estratégias de reterritorializações múltiplas e abertas, que ampliem o mundo em vez de escasseá-lo de sua diversidade e libere as potências vitais do jugo dos interesses mortificadores e utilitaristas da colonialidade e do capitalismo.

4.2 DE VOLTA À ORDEM DO INCONSCIENTE COLONIAL CAPITALÍSTICO E A NOÇÃO DE MICRO RESISTÊNCIAS ATIVAS

Mas como, de fato, criar essas linhas de fuga e estabelecer resistências que não sejam meramente opositoras ao campo de poder que está dado? Como criar resistências ao regime inconsciente-colonial-capitalístico que realmente deem conta de uma descolonização da vida em suas várias dimensões e devolvam ao mundo a pluralidade de histórias e a potência criativa das vidas? Das subjetividades? Em esferas da insurreição, Rolnik segue alguns passos interpretativos e propositivos: 1) é um passo fundamental reconhecer que dada a forma como o regime de poder contemporâneo se constitui não basta mais e é mesmo ineficiente exercer uma resistência macropolítica 2) pelo contrário, é preciso agir no sentido de reapropriar a força de criação e cooperação atuando micro politicamente 3) é preciso fazer isso para além da racionalidade de forma a driblar esse ethos logocêntrico que a tutela colonial da vida usa para nos usurpar as potências vitais.

No que concerne ao ponto três, em outras palavras, é necessário reconhecer que não basta a boa vontade intelectualmente guiada, nem a consciência, nem um auto-decreto para que se faça um movimento de reapropriação do impulso de criação; visto que este movimento tenderá a chocar-se com a “barreira da política de produção da subjetividade e do desejo inerentes ao regime vigente” (Rolnik, 2018 p. 35) de acordo com Rolnik – assim como com Guattari- essa reapropriação só pode se efetuar “ao incidir sobre as ações dos desejos, de modo a imprimir-lhes sua direção e seu modo de relação com o outro. O abuso da pulsão vital com o qual opera o Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico tem como grande característica o impedimento de reconhecermos nossa pulsão vital e criativa, fazendo da sua reapropriação um trabalho árduo. Diante de fatal diagnóstico, qual seria, pois, a nossa chance de saída, nossa possibilidade de descolonização dos inconscientes e subjetividades e descafetinização das vidas?

Do ponto de vista do que significa resistir, Rolnik pensa a resistência em três lugares que ela nomeia de resistência macropolítica, resistência micropolítica reativa e resistência micropolítica ativa; apostando fortemente nesta última. Essa discussão que a autora traz em seu livro *Esferas da Insurreição* ela parte de suas reflexões acerca do tema da maneira como as resistências têm acontecido no campo das esquerdas de acordo com o modelo de uma macropolítica e de uma micropolítica reativa, destacando a sua ineficiência quando separada do campo micropolítico ativo dentro do contexto de regime em que vivemos (Rolnik, 2018).

Como já vimos, há em Rolnik a defesa de duas formas de políticas do desejo e de subjetivação. Entendendo o desejo como uma força que age em nós, podemos imaginar que aquelas duas políticas – sujeito e fora-do-sujeito – ocupariam polos opostos na construção da escolha no vasto espectro de micropolítica que orienta as ações no atual regime, resultando de um embate entre lados antagônicos os destinos das subjetividades e da realidade.

Em um polo, a constituição de subjetividades submissas ao regime do inconsciente-colonial-capitalístico – significando a expropriação radical de sua força criativa –, e do outro as subjetividades mais desviantes deste regime, lugares onde se dariam a reapropriação da força de criação perdida. No entanto, para Rolnik essas posições de extrema oposição são ficcionais. Nenhuma delas é capaz de dominar totalmente os desejos e tampouco existem em estado puro. Olhá-las como diametralmente opostas seria apenas um exercício do pensamento, uma prática de imaginação para entendermos as dinâmicas de resistência e para onde elas apontam, para depois entendermos onde localizamos as resistências das mestras e mestres que tomam a fala aqui:

imagine então que as duas políticas do desejo em questão ocupariam os extremos opostos no vasto e complexo espectro de micropolíticas que orientam suas ações no atual regime, de cujo embate resultam os destinos da realidade – da posição do desejo mais submissão ao Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico, na qual se daria uma entrega total à expropriação da força de criação, a mais desviante, na qual se daria sua total reapropriação (Rolnik, 2018, p. 58).

Pensaremos assim para vermos com mais nitidez as características que

compõem e diferenciam as micropolíticas ativas como potência de esquiva do inconsciente colonial tutelado através da criação, daquelas políticas que se rendem e se submetem a este inconsciente, reproduzindo-o incessantemente.

4.3 MACROPOLÍTICA, MICROPOLÍTICA REATIVA E MICROPOLÍTICA ATIVA

Para Rolnik, toda a vida é política e toda política se constitui na relação molar-molecular, na relação entre as dimensões macro e micro, ou ainda na relação entre formas e forças (Guattari e Rolnik, 2011; Rolnik, 2018). Rolnik lança mão dos conceitos de micropolítica e macropolítica em sua análise sobre o sistema colonial capitalístico e as políticas do desejo e dos inconscientes para entender os caminhos que as subjetividades e ações podem percorrer no seu interior.

Estas noções não se referem a uma grande e uma pequena política, correspondente ao Estado e a pequenos grupos sociais, mas, sim, a algo mais próximo do conteúdo e da forma, pois não se trata de proporções distintas, mas de naturezas distintas (Rolnik, 2018). A macropolítica é do domínio daquilo que é visível aos olhos físicos, e experimentado pelo sujeito. A macropolítica está ligada ao plano dos territórios, é captável pelo olho retina, pode ser o previsível e identificável. De maneira mais direta diz respeito às estruturas que compõem o que podemos chamar de cartografia social das formas. Em termos da resistência macropolítica, podemos dizer que o seu movimento é molar e seus mecanismos de luta são organizados em prol de lutas contra a exclusão, contra a desigualdade, a exploração econômica, contra as grandes matrizes patriarcais, heteronormativas, racistas etc.

A bússola que guia a resistência macropolítica “aponta para os sistemas de valores dos modos de existência vigentes: aqueles com os quais cada subjetividade se identifica em sua experiência como sujeito e dos quais se utiliza para situar-se no campo social” (Rolnik, 2018, p. 134). Opera dentro desse propósito moral por negação do poder vigente, estratégias de combate contra os opressores; organizando-se via uma reconhecimento identitária e reafirmação de lugares da identidade a fim de construir coletividades organizadas em movimentos de cooperação e agrupação por meio da identificação.

A micropolítica, por seu turno, tem outra lógica. É composta de intensidades como devires e processos, como multiplicidades e ressonâncias. Atua especificamente no campo dos desejos, das subjetividades e dos inconscientes. Sua forma de agir é nos modos de subjetivação e criação de identidades. Ela pode ser entendida como um mecanismo que tem ganhado cada vez mais força e que, agindo a partir da vida e sua pulsão, seu destino varia de uma disposição que vai do seu mais alto ao mais baixo nível de potência criativa e pode rumar para formas reativas e ativas (Rolnik, 2018). Essa distinção é importante, apesar de não aparecer na realidade de forma isolada.

As micropolíticas reativas agem sempre para proteger os mecanismos do regime vigente e caminham, como vimos em algum momento deste texto, para a manutenção do “status quo”, da reprodução da ordem. Em termos de uma micropolítica reativa – que podemos chamar de micropolíticas reativas do inconsciente colonial capitalístico –, a apropriação da força vital, sua expropriação e corrupção ganham mais força. Esse tipo de atuação comanda o sujeito moderno que encarnamos, o conduzindo para os mesmos lugares, lugares miméticos, lugares que refazem a estrutura do desejo para a anestesia, o fechamento (Rolnik, 2018).

Em termos de uma política de resistência ativa, a força vital, germinativa e criativa, floresce. É importante entender que é do embate entre forças de vidas ativas e reativas em diferentes graus que a organização de um regime político dominante de subjetividades se dá em cada contexto histórico; podendo prevalecer aquele que traz prejuízos à continuidade da vida – no caso da reatividade – ou a criação de novas possibilidades de vida. Vamos focar aqui nas insurgências micropolíticas ativas, que é onde localizo neste trabalho as práticas dos mestres e mestras da tradição. Para Rolnik (2018), a resistência macropolítica ativa faz o movimento de tirar os sujeitos do silenciamento para ocupar um lócus de enunciação, um lugar digno como cidadã. Seu foco é esse. Um foco visível e audível que se situa no âmbito do sujeito e seu fortalecimento (Rolnik, 2018), tendo como agentes os seres humanos em situação de opressão, movidos pela denúncia, a conscientização, a mobilização e o empoderamento com fins de promover igualdade. Seu critério é moral e racional.

Já a resistência micropolítica ativa tem como foco o campo do invisível e inaudível, situando-se na tensão entre sujeito e fora-do-sujeito, mirando no abuso da força vital e na reversão desse abuso. O que move seus agentes de insurreição é a vontade de perseverar da própria vida e, a partir dessa vontade, tais atores se movem reapropriando-se da força vital em sua potência criadora, não através da explicação racional dos movimentos, mas da implicação na emergência de ações e palavras vivas. Sua pulsão é potencializar a vida onde ela pulse, que é um exercício - apesar de não necessariamente contraditório – diferente de “empoderar o sujeito”.

É importante afirmar ainda que os agentes em potencial da micropolítica ativa são humanos e não humanos, são todos os elementos da biosfera que se insurgem face à violência contra a vida, cada um à sua maneira. Esses agentes atuam movidos pela sua vontade de potencializar a vida através da anunciação de mundos por vir, dentro de um processo de criação e experimentação que busca expressá-los (os novos mundos em germinação). Tendem, para isso, a se aldear, mobilizar outros inconscientes e criar ressonâncias, de modo que “os novos aliados, por sua vez, tenderão a lançar-se em outros processos de experimentação, nos quais performam outros devires do mundo, imprevisíveis e distintos dos que o mobilizaram” (Rolnik, 2019, p. 131); mas que partiram da rede de conexões entre subjetividades construídas no encontro de fluxos rumando para a vida.

Trata-se de tecer múltiplas redes de conexões entre subjetividades e grupos que estão em afinidade com o propósito de fazer a vida vingar. Essas conexões fazem existir um campo comum de atuação para dar suporte às ações que se afinam, ainda que de maneira difusa. Através da conexão, criam-se cooperações. A construção do comum é, portanto, a maneira pela qual se coopera. E o comum se constrói também através de ressonâncias de “frequências de afetos” (Rolnik, 2019, p. 141, que por sua vez criam territórios relacionais temporários, variados e variáveis para serem lugares de resistência. Esse tipo de resistência tem potencial para criar formas de consciência, subjetividades e atitudes decoloniais, visto que desafiam as formas através das forças pulsantes e criativas. Isso significa dizer que se recusam a reassumir os mesmos lugares dos

quais já foram vítimas e, por isso, ativam a potência vital e declinam da proposta feita diariamente de terem suas existências reduzidas às categorias utilitaristas que o sistema colonial-capitalístico cria para domesticar os desejos, assim como os saberes, a organização do poder e o senso de ser alguém no mundo.

De acordo com Suely Rolnik – e não é difícil concordarmos –, vivemos um momento devastador no planeta em termos dos recursos que se escasseiam dia após dia. Isso é real e palpável para os nossos recursos naturais e as fontes de sobrevivência na terra, é um fato inquestionável. Mas também testemunhamos um esgotamento de nossas ferramentas de luta política, um envenenamento, tal qual um rio pode ser envenenado, de nossas estratégias e repertórios de luta – aqui falo, junto a Rolnik, enquanto esquerdas. Para a autora, esse esgotamento das formas de luta das esquerdas tem um motivo.

De acordo com Rolnik a limitação do horizonte de ações que temos experimentado vem do fato de que os projetos de resistência estão vinculados ao domínio dos modos hegemônicos de existência. Ou seja, às armadilhas de subjetivação do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico. De maneira prática, o que temos desejado dentro dos nossos projetos de transformação coletiva precisa ser revisto desde uma lente decolonial que consiga alcançar nossos desejos, nossos sonhos, nossa relação com o tempo e o espaço, nossas formas de estabelecer relações com a vida, nossas criatividade, nossas aspirações íntimas. Pois os modos que reproduzem a consciência, as subjetividades e as atitudes coloniais agem de maneira sorrateira e nos prendem a uma forma de ação que nos joga de volta para territórios antigos. Nas palavras de Rolnik (2018),

ao permanecer sob o domínio dos modos de existência hegemônicos, sua subjetividade tende a reduzir-se à experiência como sujeito, assim como tende a reduzir ao sujeito a subjetividade de seus outros; daí sua impossibilidade de alcançar outras possibilidades. Em última análise, a razão da impotência das esquerdas face aos novos desafios é a política de subjetivação que nelas tende a prevalecer: uma política guiada pelo inconsciente colonial-capitalístico (p.121).

O campo da resistência macropolítica, apesar de sua incontestável importância, quando opera sozinho e ocupa o centro das ações, passa a

apresentar limites muito nítidos quanto ao seu alcance e eficácia nas insurgências coloniais e anticapitalistas. Esses limites estão ligados a um caráter mais engessado e a uma via de construção de estratégias mais rígidas, mais vinculadas a reivindicações e modos de agir que facilmente são cooptadas pela ordem vigente, que com alguma simplicidade são reconfiguradas pelo capitalismo para que sirvam a seus interesses.

O perigo da aposta nas resistências macropolíticas é que se corre um risco maior de que sejam reproduzidos tipos de consciências e subjetividades coloniais. Estas, apesar de avançarem na desterritorialização das linhas de força, talvez estejam mais propensas a cair nas reterritorializações que atuam na reapropriação das subjetividades para obedecer aos ditames do maquinário colonial capitalístico: correspondendo a identidades que podem ser moldadas para reinserirem neste maquinário.

Por este motivo, Rolnik (2018) afirma a necessidade de descolonizar as nossas formas de luta junto a uma descolonização dos nossos inconscientes, investindo em resistências micropolíticas ativas que atuem na nossa experiência no mundo de maneira a burlar os mecanismos de subjetivação guiados pela tutela do sistema colonial-capitalístico. É preciso descolonizar os inconscientes, as subjetividades, os desejos, porque o capitalismo e a colonialidade tem tomado conta desses lugares a ponto de que não nos reconheçamos na nossa experiência coletiva como sujeitos. Isso acontece porque essas experiências estão estruturadas como um conjunto de formas, códigos, cenários, personagens, representações que limitam as possibilidades de leitura da vida (Rolnik, 2018).

Não há dúvidas que elas também sejam importantes na construção de nossas vivências individuais e em grupo, mas precisam se expandir para uma forma de estar na vida que dê conta de nos apresentar à alteridade do mundo. O mundo não apenas como um conjunto de formas, mas como um conjunto de forças que estão vivas formando diferentes composições e fecundando a existência a todo o momento.

De acordo com Rolnik, não é possível enxergar essas forças com nossos olhos, mas essa imagem do mundo vivo e a retomada da crença em sua existência é capaz de produzir estados de permanente abertura, de

desterritorializações que apontam sempre para o devir. A resistência micropolítica ativa é capaz dessa descolonização dos desejos e dos inconscientes justamente porque é a experiência entre algo que existe e o que está por vir, fazendo com que as formas de existência que sufocam a vida sejam de fato transformadas.

Para Rolnik não há outra forma de combater a estrutura do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico senão descolonizando os nossos inconscientes, desejos, subjetividade e identidades. Invocando a relação entre formas e forças, Rolnik nos aponta algumas flechas para que tracemos as linhas de fuga para essa descolonização urgente. De acordo com ela, para que atuemos ativamente em resistência decolonial dos nossos inconscientes e combatamos o regime do inconsciente colonial-capitalístico precisamos atentar para 1) desanestesiar nossa vulnerabilidade às forças; 2) ativa e expandir o saber não logocêntrico ao longo da vida; 3) desobstruir o acesso à experiência tensionada da estranheza; 4) não negar a fragilidade que a experiência da instabilidade nos coloca; 5) não interpretar a fragilidade e seu desconforto como algo ruim 6) não ceder, por medo, à vontade de conservação das formas; 7) não atropelar o tempo da imaginação criadora 8) não abrir mão do desejo em sua ética de afirmação da vida 9) não negociar a nossa potência vital, aquilo que é inegociável; 10) Praticar o pensamento em sua função ética, estética e política (Rolnik, 2018).

Por todas as características trazidas aqui relacionada à construção da resistência no campo das micropolíticas ativas, considero que as mestras e mestres da tradição são expoentes desse tipo de prática insurgente na medida em que investem em formas de transformação as vezes barulhentas, as vezes silenciosas, as vezes invisíveis, mágicas, sempre multiformes, sempre alquimizadoras da realidade, sempre em diálogo com tempos não contáveis, não represáveis, reconectando a existência com o fantástico, religando o humano e o não humano, o animado e o inanimado.

Nem sempre pela superfície visível, mas muitas vezes pelos subterrâneos, serpenteando possibilidades às escondidas dos olhos que tudo querem ver para controlar. Criando lugares de fuga diante das linhas de força que se apresentam a quem vive o caminho da maestria tradicional e seus atravessamentos (raciais, classista, de gênero, de idade, de território etc.), essas mestras e mestres vão

forjando repertórios de resistência que, sem se desligar do que é antigo, se apresentam sempre frescos à vida e dispostos a fazê-la prosperar. As mestras e mestres forjam subjetividades e atitudes anticoloniais fazendo com que novos trajetos sejam possíveis – trajetos sempre inventivos, tão inventivos que a colonialidade- capitalística não é capaz de controlar.

Assim, compreendo que o saber do corpo, as forças, as micro resistências ativas e as consciências, subjetividades e atitudes anticoloniais se cruzam em linhas de fuga nas resistências travadas pelos mestres e mestras da tradição. Falarei sobre isso na segunda parte desta pesquisa. Logo depois de apresentar o campo e a metodologia que regeu a minha escuta dessas narrativas, para olhar essas maneiras de resistir que se vale as vezes da manutenção, as vezes da recuperação e as vezes da criação de novas fontes de acesso às potências vitais e criativas, às forças larvárias que fazem a vida persistir em um alto nível de energia pulsante e transformadora.

É preciso descolonizar os inconscientes e é preciso aprender a fazer isto. As mestras e mestres da tradição são aqui uma aposta no processo de criar vias contra-coloniais para nossos desejos e nossos inconscientes. Assim como resistem des/anti/contra-colonialmente às esferas da colonialidade do poder, do saber e do ser através de suas práticas e pensamentos.

PARTE 2

Da Teoria ao Campo: a escuta das narrativas das mestras e mestres da tradição

5 PENSANDO METODOLOGIAS, MÉTODOS E TÉCNICAS DE ANÁLISE DE DADOS

Neste capítulo apresento a minha opção metodológica pela cartografia, trazendo alguns pontos que tomo deste método tão aberto para construir os meus próprios caminhos, pontuando algumas dimensões que compõem o método cartográfico. Trago também apontamentos sobre os métodos de coleta e análise de dados de que me servi para compor o meu campo e a sua observação.

5.1 A CARTOGRAFIA

O objeto de pesquisa que proponho neste trabalho não é simples. Trata-se de vidas de pessoas que por muitas vezes têm sido tratadas pela academia de maneira predatória. Os mestres e mestras da tradição tem sido fonte de vários estudos e não é incomum ouvir relatos que demonstram insatisfações sobre os caminhos da pesquisa: desde a forma de abordagem que essas pessoas sofrem, até a falta de devolutiva, pós término do trabalho. Todas as mestras e mestres que eu me aproximei como pesquisadoras são pessoas muito importantes para mim. São antes de tudo meus mestres e mestras, com elas e eles me vinculei ao longo da minha vida em relação de aprendizado.

Esta proximidade (o respeito que tenho por cada uma e um, as queixas recorrentes de quem ocupa lugares dentro de práticas tradicionais direcionadas a nós que fazemos pesquisa etc.), me colocou em um estado de alerta sobre a maneira como iria compor o meu processo de incursão no campo e de análise daquilo que eu fosse descobrindo. Além disso, as leituras de trabalhos que tratam sobre maestria tradicional, cultura popular etc. me acenderam para um cuidado no sentido de não produzir um texto que corroborasse com visões estandardizadas e fetichizadas, assim como para estar atenta e desviar sempre da armadilha de fixar aquilo que se configura a partir do movimento, este aspecto da vida que é fundante das práticas que as mestras e mestres buscam exercer e tão caros as suas existências em maestria.

Neste sentido, do ponto de vista dos métodos e técnicas de pesquisa, penso que várias possibilidades caberiam no meu trabalho, desde que inseridas dentro de uma abordagem qualitativa e que, acima de tudo, pudesse dar conta

dos imperativos éticos que trago acima: não fixar, não colonizar, não estandardizar. No interior da gama de possibilidades optei, em acordo com meus posicionamentos político, ético e epistemológico, por uma abordagem cartográfica para seguir com minha investigação. Já no primeiro capítulo trouxe para o texto a noção de rizoma, noção básica em que a cartografia se sustenta, aparecendo como um de seus princípios. Cumprindo a lógica espiralar de minha escrita, antes de adentrar na cartografia como metodologia e método, relembremos alguns pontos da epistemologia na qual ela surge. Retomemos rapidamente a noção de rizoma.

Rizoma é um termo originado da botânica e designa uma formação subterrânea ou área específica dos caules das plantas que cresce paralelo ao solo, formando raízes a partir de nós. Caracteriza-se pela sua horizontalidade e conexões através de um caule que se ramifica unindo brotos e gemas de forma não linear, formando raízes adventícias, ou seja, raízes que se originam de outras estruturas da planta que não da própria raiz.

Tomado de empréstimo dessa disciplina, o conceito foi elaborado epistemologicamente pelos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari, como já lembramos anteriormente, para descrever uma maneira de encarar as pessoas, as estruturas, o conhecimento e as relações entre as pessoas, ideias e espaços, a partir de uma perspectiva de fluxos e multiplicidades que dão vazão a germinação de possibilidades que nascem dos encontros no mundo e com o mundo. Como vimos, o rizoma se apresenta em contraposição a um modelo de conhecimento que Deleuze e Guattari nomeiam de modelo arbóreo ou sistema-radícula (Deleuze e Guattari, 1996 e 2011).

A árvore trazida pelos autores como metáfora está fincada no solo da modernidade e representa um modelo que tem a metafísica como raiz, sugerindo para a construção do pensamento, de acordo com Deleuze, a ideia de um fundamento sólido do qual a multiplicidade é dependente. Isso significa dizer que o modelo arbóreo, ou a árvore-raiz, como é nomeado pelos autores, compreende a existência de uma verdade que antecede a multiplicidade, uma verdade da qual a multiplicidade é apenas uma consequência possível. Para multiplicarem-se, a vida e o pensamento sobre a vida precisariam de uma base sólida, um enraizamento que ocupasse o centro: a raiz aqui significando a unidade, a

gênese, a verdade do conhecimento (Deleuze e Guattari, 1996 e 2011).

O sistema-radícula que compõe a modernidade/colonialidade, servindo a ela de bom grado, se vale da noção da existência de uma raiz principal que precisa se manter firme e viva em uma lógica de unidade onde sujeito e objeto podem até romper a linearidade da relação, mas estarão sempre em busca da complementaridade. O que significa dizer que há uma relação que caminha sempre entre o uno e o universal. (Deleuze e Guattari, 1996 e 2011). Diferente é o rizoma, que através da construção de conexões, desterritorializa e reterritorializa sem reivindicar o mesmo. Ele contribui para a abertura dos campos no sentido de composição e recomposição de novos cenários através da comunicação entre componentes da realidade que estão sempre se comunicando em algum nível.

Trocando em miúdos, Deleuze e Guattari descrevem o rizoma como aquilo que, diferente da raiz, é uma estrutura sem começo nem fim e traz em si uma multiplicidade e heterogeneidade de conexões, que implica na perspectiva de que cada ponto da realidade se liga a outro formando novas estruturas. Em um rizoma, todos os pontos se conectam de modo que qualquer lugar pode ser entrada – suas entradas são múltiplas - e todo corte pode ser retomado, ser reconectado a partir de suas diversas e interconectadas linhas. Um rizoma não é uno, não é linear, não possui raiz e não tem centro. Portanto, como modelo de conhecimento, o rizoma trata a realidade de forma pluri-espacial e pluri-temporal, repleta de descontinuidades, contradições e criatividade (Deleuze e Guattari, 1996).

Contemplando esses princípios, podemos pensar que a qualquer momento uma nova organização rizomática pode se formar de uma das partes do rizoma, em derivações que podem partir de qualquer ponto da estrutura. Ela articula o complexo da vida que envolve forças, formas, linhas de poder, de fuga, de agenciamento: em um rizoma as estruturas são sempre passíveis de movimento, territorializações, desterritorializações e reterritorializações (Deleuze e Guattari, 1996). De acordo com Guattari e Deleuze, o pensamento rizomático possui 6 princípios de funcionamento que o distanciam da perspectiva arbórea: 1e 2) conexão e heterogeneidade – que fala sobre o processo de crescimento do rizoma como um movimento descentrado e que se dá a partir do estabelecimento de vínculos heterogêneos que não obedecem a uma regra específica, mas, pelo

contrário, atualizam seus roteiros de crescimento a partir dos encontros descentralizados que levam para direções diversas e imprevisíveis. O rizoma cresce quando se descentra. 3) multiplicidade – que é a existência de atravessamentos diversos da pessoa no mundo e a capacidade de exercer vínculos que conectam os sujeitos a cada camada de relação, transformando-os mutuamente 4) ruptura não significativa – referentes as desterritorializações e reterritorializações como processos relativos e de perpétua ramificação e reconexão 5 e 6) cartografia e decalcomania.

Vamos nos ater agora a esse último princípio, que se configura como a metodologia desta pesquisa. Em primeiro lugar é importante entender que o rizoma é o princípio da cartografia porque sua estrutura não pode ser decalcada, nem imitada por uma representação. O rizoma é sempre mutável, está sempre em movimento, sempre entre rupturas e laços e por isso não pode ser capturado: aqui entra a cartografia em oposição ao decalque, que se dá sobre algo já feito. Diferente do rizoma: mapa e não decalque. Fazer o mapa, não o decalque.

Diferente daquilo que Deleuze e Guattari chamam de decalque, o rizoma tem – acabamos de ver – como um de seus princípios a ideia de mapa. Se o decalque é aquilo que plasma a realidade a ponto de compreendê-la como reproduzível, e por isso mesmo se afasta do real, a cartografia faz disso o seu contrário. De acordo com os autores “fazer cartografia é, pois, a arte de construir um mapa sempre inacabado, aberto, composto de diferentes linhas, “conectável, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente” (Deleuze e Guattari 1996, p. 21). Em cartografia sentimental, Rolnik afirma que

para os geógrafos, a cartografia – diferentemente do mapa, representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos. Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. O cartógrafo é antes de tudo um antropófago (p.85).

Existem diversas maneiras de fazer uma cartografia, não existem regras fechadas a serem executadas, isso é certo. Cabe sempre à cartógrafa o trabalho artesanal de eleger os desenhos e contornos de seu empreendimento cartográfico. No entanto, algumas pistas, como nomeia Kastrup (2009), podem ser trazidas a fim de dar direcionamento ao que significa cartografar algum território, o que pode ser cartografado e que caminhos podem ser tomados para a construção da cartografia. Em termos do que pode ser cartografado, podemos pensar nos mais variados objetos, sejam eles de ordem social, psicológica, física.

Podemos olhar para cada um desses objetos a partir de diversos temas e subtemas, nos atentando para como os desejos e as subjetividades se organizam. Podemos ainda voltar a intenção do mapeamento para os mais diversos aspectos da realidade: os afetos, as subjetividades, os sentimentos etc. De acordo com Rolnik (1989),

a prática de um cartógrafo diz respeito, fundamentalmente, às estratégias das formações do desejo no campo social. E pouco importa que setores da vida social ele toma como objeto. O que importa é que ele esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana que se propõe perscrutar: desde os movimentos sociais, formalizados ou não, as mutações da sensibilidade coletiva, a violência, a delinquência...até os fantasmas, inconscientes e os quadros clínicos de indivíduos, grupos e massas, institucionalizados ou não (p. 47).

O que não podemos deixar de considerar é que a cartografia nasce no interior de uma filosofia das multiplicidades (Deleuze e Guattari, op. cit.) que desafia a centralidade, a linearidade, a homogeneidade e a sedimentarização do olhar e do pensamento, conectando-se ao mundo e à leitura do mundo como superfície plural, conectada, descentrada, multivetorial e aos fenômenos da realidade como eventos processuais, complexos e múltiplos. Deste modo, a cartografia é sempre um

olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas, composição de dispositivos, apontando linhas de fuga, ruptura e resistência. Tal estratégia desenha não exatamente mapas no sentido tradicional do termo e sim diagramas, que não se referem à topografia, mas a uma topologia dinâmica, a lugares e movimentos de poder, traça diagramas de poder, expõe as linhas de força, enfrentamentos, densidades, intensidades. (Teti e Prado Filho, 2013).

Não à toa, a cartografia pode ser descrita como um método cuja natureza não pretende impor regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas estratégias de compreensão da multiplicidade e do acompanhamento de processos. É a própria ontologia a que se vincula que a cartografia é fiel em sua proposta de abertura. "Cartografia" é um termo que faz referência à ideia de "mapa", mas ao ser trazido para as ciências humanas e para os campos sociais se afirma contrapondo-se a qualquer topologia que caracteriza o terreno de forma estática e extensa. Nessa outra leitura, e aplicação, a cartografia adentra os "territórios sociais" interessada pelo que há de dinâmico e pela procura de perceber as intensidades, as transformações e nuances do lugar percorrido (Fonseca e Kirst, 2003). Assim, a cartografia enquanto diagrama de uma realidade dinâmica e sempre móvel busca entender as movimentações sociais de forma descentrada, múltipla e processual.

Essa aspiração processual, juntamente à admissão de um campo acêntrico, múltiplo e em permanente movimento traz desafios importantes a uma pesquisa. Desafios metodológicos importantes, visto que não há como impor previamente uma regra ao campo. A metodologia assume o lugar de caminho aberto, uma experimentação cujo rigor é resignificado (Kastrup, 2009) em termos de interesse, implicação e engajamento na realidade cartografada. É importante dizer que a escolha que fiz pela cartografia me trouxe todos os desafios que olhar para a realidade sem plasmá-la, sem congelá-la traz. Ao mesmo tempo em que me convidou a estar presente nos encontros que compõem minha pesquisa de maneira intensamente comprometida e interessada.

A noção de processo destaca o imperativo epistemológico de que não é possível pensar a realidade cartografada como algo acabado, mas como uma composição de movimentos constantes e renováveis. Ao admitir a realidade como móvel e instável, para uma perspectiva cartográfica também não é possível entender qualquer fenômeno a partir de um olhar unidirecional. Pelo contrário, admitimos que os processos não obedecem a um gráfico estático com linhas binárias e opostas, mas que se organizam como diagramas cujas linhas são descentralizadas, múltiplas e multilineares.

A noção de diagrama é central para a cartografia em Deleuze e Guattari, assim como em Rolnik, por representar o descentramento do lugar de observação

e o reposicionamento do olhar para captar a pluralidade do real. Importante lembrar mais uma vez que a cartografia nasce em uma filosofia das multiplicidades que busca desestruturar a noção de um centro de onde o conhecimento parte. E que busca nesse sentido unir aspectos macro e micro, bem como romper com a separação sujeito-objeto. O diagrama diz respeito justamente a essa topologia dinâmica, descentrada e multivetorial. A uma superfície em movimento que se define pela multiplicidade espaço-temporal e pelos atravessamentos de linhas diversas. Em resumo, entender diagramalmente a realidade significa abrir mão de uma investigação que eleja um centro de onde partirão as conjecturas e de onde emergirão conclusões. No lugar do centro, linhas que se cruzam em direções diversas assumem os rumos da pesquisa.

Entender os processos de resistência ativa micropolítica dos mestres e mestras da tradição exercidos no interior da ordem do inconsciente colonial capitalístico envolveu assumir um repertório metodológico que me orientasse para como desenvolver uma compreensão das linhas de composição dessas resistências levando em conta sua natureza inacabada e a sua dimensão multivetorial. O que significa dizer que foi necessário não sucumbir a qualquer tentação de isolar as resistências do todo complexo, heterogêneo e multifacetado que as compõem e é por elas composto, bem como não permitir sua captura como algo fechado e imóvel.

Dando um pequeno passo atrás para depois voltarmos a avançar, destaco que a cartografia surge em sua dimensão metodológica nas ciências sociais com indicações dos conceitos e conteúdos dos estudos foucaultianos, porém não é exatamente sistematizada por este autor. Podemos atribuir a cartografia como metodologia nas ciências humanas como uma construção que se dá a partir do diálogo feito entre o repertório trazido por Foucault e o pensamento rizomático de Deleuze e Guattari (1996,1997). Assim, a cartografia aqui descrita trata de movimentos, relações, jogos de poder, enfrentamentos entre forças, lutas, jogos de verdade, enunciações, modos de objetivação, de subjetivação, de estetização de si mesmo, práticas de resistência e de liberdade.

Não se refere a método como proposição de regras, procedimentos ou protocolos de pesquisa, mas, sim, como estratégia de análise crítica e ação política, olhar crítico que acompanha e descreve relações, trajetórias, formações rizomáticas; observa a composição de dispositivos, apontando linhas de fuga,

ruptura e resistência. Tal estratégia desenha não exatamente mapas no sentido tradicional do termo, mas diagramas que não se referem à topografia, senão a uma topologia dinâmica perceptiva dos e receptiva aos lugares e movimentos: expondo as linhas de força, as linhas de resistência, os enfrentamentos, as densidades e as intensidades do campo.

Cartografar exige todo um deslocamento semântico calcado em um deslocamento radical da compreensão organizativa da realidade, da vida e de suas relações plurais com múltiplos tempos e espaços. Aqui é preciso desvencilhar-se de todo dogmatismo científico que busca uma verdade única, absoluta, uma representação, para ser conduzidas e conduzidos por uma filosofia da multiplicidade que propõem Deleuze e Guattari, como já vimos. Uma filosofia que saiba olhar para a vida em seus aspectos diversos e religá-la ao pequeno, ao cotidiano, sem desvinculá-la da imensidão do mundo:

uma vida está em toda parte, em todos os momentos que este ou aquele sujeito vivo atravessa e que esses objetos vividos medem: vida imanente que transporta os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais do que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. (Deleuze, 2002, p. 14).

Sempre que uma cartógrafa entra em campo há processos acontecendo e por acontecer. A pesquisa de campo requer a habilitação de um território que, em princípio, ele não habita. Neste sentido, a cartografia se aproxima da pesquisa etnográfica e da observação participante – pode utilizá-las dentro de seus mecanismos e estratégias cartográficos. A pesquisadora mantém-se no campo do contato direto com as pessoas e seu território existencial, como em uma etnografia onde “além de observar o etnógrafo participa, em certa medida, da vida delas, ao mesmo tempo modificando-se pela experiência etnográfica” (Kastrup 2009 p. 56).

A partir desta postura, a cartografia permite ainda um debate sobre o trajeto metodológico percorrido, já que este vai se formando na medida em que a pesquisadora entra em campo: nada está dado e tudo vai se transformando na medida em que adentramos cada espaço. O diálogo com o risco é constante e bem vindo:

[...] somos atravessados por linhas, meridianos, geodésicas, trópicos, fusos, que não seguem o mesmo ritmo e não tem a mesma natureza. [...] e constantemente as linhas se cruzam, se

sobrepõem a uma linha costumeira, se seguem por um certo tempo. [...] é uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem penetrar numa outra. Rizoma. (Deleuze e Guattari, 1996, p. 76-77).

Esses atravessamentos dos quais os autores falam podem ser traduzidos pela percepção de que todo o processo cartográfico é dinâmico e provoca deslocamentos no campo e em quem se lança ao campo, tudo aqui está em movimento e é plural. Como diz Rolnik (1989), a cartógrafa é uma antropófaga, e o é porque “vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar” (p 88) . Nesse sentido,

a cartógrafa absorve matérias de qualquer procedência. não tem o menor racismo de frequência, linguagem ou estilo. Tudo o que der língua para os movimentos do desejo, tudo o que servir para cunhar matéria de expressão e criar sentido, para ele é bem-vindo. Todas as entradas são boas, desde que as saídas sejam múltiplas. Por isso o cartógrafo serve-se de fontes as mais variadas, incluindo fontes não só escritas e nem só teóricas. Seus operadores conceituais podem surgir tanto de um filme quanto de uma conversa ou de um tratado de filosofia. Está sempre buscando elementos/alimentos para compor suas cartografias. Este é o critério de suas escolhas: descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagem favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretende entender. Aliás, “entender”, para o cartógrafo, não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar. Para ele não há nada em cima - céus da transcendência -, nem embaixo - brumas da essência. O que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão. E o que ele quer é mergulhar na geografia dos afetos e, ao mesmo tempo, inventar pontes para fazer sua travessia: pontes de linguagem. (Rolnik, 1989. p 88).

Logo, a precaução de não estar em campo com o ímpeto de explicar tudo, dar sentenças a partir de lentes teóricas coerentes, de tapar as fissuras com malabarismos intelectuais é algo a se levar em conta. Lembro também que não há um problema de pesquisa que não possa ser deslocado dentro da cartografia, já que a própria escrita é elemento cartográfico e tudo é móvel quando se está cartografando. O problema de pesquisa pode se reapresentar a qualquer momento. Pois no que diz respeito as pretensões da cartógrafa,

o que ela quer é participar, embarcar na constituição de territórios existenciais, constituição de realidade. Implicitamente, é óbvio que, pelo menos em seus momentos mais felizes, ele não teme o movimento. Deixa seu corpo vibrar todas as frequências possíveis e fica inventando posições a partir das quais essas vibrações

encontrem sons, canais de passagem, carona para a existencialização. Ela aceita a vida e se entrega. De corpo e língua (Rolnik, 1989, p. 89)

Outra precaução a se tomar é a de sedimentar o campo a ponto de não ver as conexões existentes. Assim como cair na velha mania de separar e isolar o objeto de suas teias de histórias, memórias, experiências e conexões com o mundo. É importante lembrar que a cartografia busca elucidar as potencialidades nas quais o fenômeno se encontra imerso, evidenciando suas várias conexões. Nunca é demais lembrar que o olhar da cartógrafa deve ser múltiplo e com intencionalidade, pois é a partir da experiência de observar, produzir espaços de sentido e novos conhecimentos que a cartografia fará sentido, permitindo a compreensão das inter-relações que irão compor pouco a pouco os sentidos do texto. Inclusive a partir da percepção das efetações de sua própria presença e da maneira como afeta a outros e é também afetada pelas outridades. Assim, a cartógrafa

está sempre buscando elementos/ alimentos para compor suas cartografias. Este é o critério de suas escolhas: descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagem favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretende entender (Rolnik. 1989, p.87).

Também importante marcar a importância do encontro na prática cartográfica, pois nenhuma cartógrafa passa ilesa por aquilo que está sendo cartografado, pelo que encontra nos diagramas que está compondo. O mundo vivo e larvário atravessa todo tempo os corpos que coexistem nos espaços-tempos onde o encontro se dá, provocando deslocamentos que não são subprodutos, mas a própria substância da cartografia.

Levando em conta a complexidade e a abertura da cartografia, cada pessoa que se propõe a realizar um processo cartográfico estabelecerá seus pontos de entrada, seus pontos de saída, seus critérios particulares. Neste trabalho a cartografia se deu no campo do chamado Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico, esse fenômeno macro, afunilando o seu interesse pelo lugar das micro resistências dos mestres e mestras da tradição a esse regime de apreensão das vidas, atentando para as suas múltiplas e imprevisíveis saídas. Não se tratou de compreender apenas de que maneira se dá a organização do

poder no interior da vida social, como se o poder fosse central e organizado por uma linha única que determina lugares, espaços e funções previamente, já que todo diagrama ao lado das forças que ele conecta comporta também forças livres, desligadas, pontos de mutação, invenção, resistência.

A pesquisa de campo, a cartografia propriamente dita, se deu a partir das narrativas das mestras e mestres da tradição a fim de pensar as linhas de fuga que traçam no seu cotidiano, suas desterritorializações que não separadas das linhas de força que também lhes atravessa. Mas, como sugere Deleuze (2002), admitindo a resistência como ponto de entrada na compreensão da realidade, a cartografia permite pensar para além da noção de estrutura, permite olhar para os espaços que o poder não é capaz de sufocar, as resistências cotidianas, as subjetividades em fuga, as criações, as potências germinativas da vida nesse diagrama do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico.

Em *Cartografia Sentimental* (1989) Rolnik afirma a vida como grande guia da cartógrafa. Suas regras se dão no encontro e nos limites que esses encontros vão permitindo. No toque com a realidade que vai se abrindo. Em suas palavras:

é muito simples o que o cartógrafo leva no bolso: um critério, um princípio, uma regra e um breve roteiro de preocupações - este, cada cartógrafo vai definindo e redefinindo para si, constantemente. O critério de avaliação do cartógrafo você já conhece: é o do grau de intimidade que cada um se permite, a cada momento, com o caráter de finito ilimitado que o desejo imprime na condição humana desejante e seus medos. É o valor que se dá para cada um dos movimentos do desejo (p. 47).

Ela diz ainda, que o que interessa à cartógrafa é perceber o quanto a vida está efetuando os seus movimentos, é olhar para isso e se deixar tocar por isso. Para Rolnik (op cit),

o que interessa nas situações com as quais lida é o quanto a vida está encontrando canais de efetuação. Pode-se até dizer que seu princípio é um antiprincípio: um princípio que o obriga a estar sempre mudando de princípios. É que tanto seu critério quanto seu princípio são vitais e não morais. E sua regra? Ele só tem uma: é uma espécie de “regra de ouro”. Ela dá elasticidade a seu critério e a seu princípio: o cartógrafo sabe que é sempre em nome da vida, e de sua defesa, que se inventam estratégias, por mais estapafúrdias. [...] o tipo de avaliação nada tem a ver com cálculos matemáticos, padrões ou medidas, mas com aquilo que o corpo vibrátil capta no ar: uma espécie de feeling que varia inteiramente em função da singularidade de cada situação, inclusive do limite de tolerância do próprio corpo vibrátil que está avaliada. A regra do

cartógrafo então é muito simples: é só nunca esquecer de considerar esse “limiar”. Regra de prudência. Regra de delicadeza para com a vida. Regra que agiliza mas não atenua seu princípio: essa sua regra permite discriminar os graus de perigo e de potência, funcionando como alerta nos momentos necessários. É que, a partir de um certo limite - que o corpo vibrátil reconhece muito bem - a reatividade das forças deixa de ser reconversível em atividade e começa a agir no sentido da pura destruição de si mesmo e/ou do outro: quando isso acontece, o cartógrafo, em nome da vida, pode e deve ser absolutamente impiedoso (p.47).

Pesquisar resistências a partir de uma cartografia é atentar para as linhas de força e as linhas de fuga que são constituídas processualmente nas práticas cotidianas das pessoas e nos movimentos do campo cartografado em seu espaço-tempo específico. É olhar para o quanto as mestras e mestres conseguem efetuar os movimentos da vida e liberá-los das amarras do regime colonial capitalístico. É também investigar com o olhar próprio que a cartógrafa aprende a construir – aquele que é implicado, comprometido e que tem como imperativo evitar congelar as experiências que vão surgindo –, os agenciamentos e desterritorializações das subjetividades em germinação constante, focando na maneira como rotas criativas são traçadas pelos seres resistentes que compõem tal território (aqui, a maestria tradicional). Cartografar as resistências é atentar para cada movimento intercruzado, para cada linha que abre espaço no poder vigente. Ainda, cartografar as resistências a partir das subjetividades é entender como os dispositivos são desmantelados pelas atividades do desejo pulsante, pelas singularizações, pelas forças inquietas que desafiam as formas, pelas moléculas que desafiam as estruturas rígidas.

O território que cartografarei tem uma geografia diversa e difusa, mas diz respeito ao universo de resistência dos mestres e mestras da tradição. Assim, atentei para os cruzamentos entre formas e forças - agenciamentos, enunciações, jogos de objetivação e subjetivação, produções de si mesmas e práticas de resistência e liberdade – na investigação de como mestres e mestras da tradição compõem suas resistências cotidianas na lida com os vários elementos dispostos no interior do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico.

Durante um ano e meio estive acompanhando parteiras, mestres e mestras de capoeira, mestras e mestres de coco, artesãs e artesãos, erveiras e erveiros, raizeiras e raizeiros, benzedeiras e benzedeiros. Foi, e tem sido ainda, um

momento de intenso mergulho no fazer e na transmissão dessas práticas como exercícios cotidianos de resistência (suas formas, seu tempo, suas estratégias, suas fugas, suas criatividade). Junto a estas pessoas tenho construído o texto da minha tese, em um tipo de colaboração que leva a sério as palavras, gestos e fazeres como formas de elaborar conhecimento junto à minha prática acadêmica.

Como já falado, cabe olhar para além da presença ofuscante do poder e perceber as diversas camadas do real, os *sussurros* dos povos ocultados, que gritam na vida cotidiana dos sujeitos que resistem. Se conectar com essas tradições não com o intuito de assimilá-las no interior de um projeto emancipatório, mas a partir de vínculos concretos de *camaradagem* (Mesquita, 2017) que permitam a circulação das falas e dos corpos. Trabalhar dessa forma com a abertura, com a *relação*, tomar a multiplicidade de línguas, práticas, corpos presentes. Tocando nesse ponto, (Mesquita, 2017) diz o seguinte:

A questão de fundo que assumo, com Clastres (idem, p. 16), é a de dar consequência à decisão "de levar enfim a sério o homem das sociedades primitivas". E isso se dá, penso eu, reconhecendo no homem e na mulher de tradição, hoje, sua "maturidade coletiva", enquanto povo/comunidade/fio de história cuja vida tem muito a nos ensinar – e não ser desenvolvida como potencial desde nossa ótica. Reconhecer a existência desse pessoal, ir ao encontro de suas formas descontínuas, múltiplas e tradicionais de vida, não completamente capturadas pelos dispositivos governamentais, é um primeiro e fundamental passo para que possamos construir ambientes de camaradagem, de encontros sinceros, capazes de abrir mundos. Porque abertos a relações não assimilacionistas com o outro, podemos estranhar – olhar à distância – nossas próprias movimentações entre fronteiras e práticas sociais (o que implica em indagar nosso egocentrismo). Tornar aí disponíveis, como horizontes históricos distintos que se entrecruzam, energias difusas e fios de história de um pessoal que é bem mais antigo do que a invenção do ocidente, bem anterior à própria colonização. Sua sabedoria ancestral conserva inercialmente – desde uma trajetória anterior às relações com o ocidente – tecnologias desenvolvidas independente de nossas disciplinas científicas e filosóficas. Trata-se, enfim, de um passo fundamental para que possamos vislumbrar/imaginar outras formas de ser e estar no mundo (p 83).

Falo aqui desta camaradagem a fim de explicitar a desobediência epistêmica com relação a qualquer prática que queira plasmar as vidas em uma pesquisa, que queira decalcar sujeitos que tem como características inerentes às suas existências o movimento e a mudança. A surpresa e a criatividade. Qualquer

tipo de epistemologia que assuma a divisão entre sujeito e objeto de forma a não considerar os encontros e traçar práticas de assimilação será negada, como falarei adiante.

É fácil cair em uma perspectiva do decalque quando tratamos de culturas tradicionais, de saberes e práticas da tradição, dado o status que costumam ter e do olhar tutelar que se costuma dar a esse campo: mediar para não deixar morrer, intervir para preservar. Cartografar a tradição aqui significa, pelo contrário, estabelecer uma profunda conexão com o passado, os diversos passados que não estão presentes somente como ecos – mas coexistem em uma realidade e uma espacialidade que é pluritemporal –, estar no presente como encontro e vislumbrar as aberturas, os devires, os futuros possíveis no emaranhado que vai se apresentado entre formas e forças (Rolnik, 2018). Faço os movimentos desta cartografia a partir de um compromisso de honrar o tempo e o espaço em sua plural potência: sem capturar, congelar, petrificar.

São diversos tempos que compõem o presente e precisamos estar atentas a eles, permitir ambientes em que possam interagir, se mostrar desavergonhadamente. Vivenciar as tradições não como algo a ser apreendido ou preservado, mas como forças ativas do passado, presente e futuro, para além de territórios específicos, de manifestações específicas, de imagens marcantes – ou folclóricas. Cartografar na minha experiência particular significou entender as linhas de poder que cruzam esse território da maestria na tradição para ao mesmo tempo entender aquilo que escapa e tudo o que resiste, as linhas de fuga que se vão traçando. Cartografar também significa olhar para as tramas dos meus afetos no encontro com cada mestra e mestre e como os deslocamentos internos e externos vão estabelecendo novos rumos para a pesquisa: a cada olhar, a cada palavra, a cada novo contato.

É nesse espírito da camaradagem e com o olhar para a tradição desde de uma perspectiva que atenta para o seu caráter indisciplinado e fluido que eu me lancei na prática cartográfica das resistências dos mestres e mestras da tradição, usando neste traçado uma variedade de métodos, elegendo a observação participante como principal do método de coleta de dados, mas também técnicas etnográficas, entrevistas em profundidade, histórias de vida e acesso a documentos como vídeos, cartilhas, memoriais; triangulando estas técnicas em

torno de minha questão.

5.2. A ESCUTA E O ENCONTRO

Apesar de não estar vinculada a uma perspectiva teórica clássica da colonialidade, esta tese tem intenções explícitas de engrossar o caldo da anticolonialidade e se somar aos esforços contracoloniais. A maneira como isso será feito envolve uma postura baseada no que tenho chamado de escuta e encontro decolonial dentro da prática cartográfica. O que será esta perspectiva? Além de Deleuze, Guattari e Rolnik, chamo para o diálogo outros e outras autoras que irão me ajudar na construção dessa proposta. Destaco três pontos para estabelecer a escuta e o encontro como métodos dentro de minha cartografia: 1) O reconhecimento da diferença eu-outro a partir da diversidade das histórias 2) a não fetichização do encontro 3) a confiança nas narrativas e tentativa de não tradução, no sentido de uma explicação acadêmica da fala das pessoas escutadas.

Sobre o primeiro ponto é importante dizer que colocar a escuta no centro implica reconhecer a outra, o outro diante de nós; e para isso é necessário que se firme o olhar para as identidades que se colocarão em encontro a partir de uma ética da pluralidade, da diferença e da diversidade. Considerar a constituição que firma a formação de qualquer identidade- individual ou coletiva -, cujo alicerce se baseia na diferenciação entre eu e o outro, nós e eles é exercício de reconhecimento e a falta deste exercício, como afirma Munanga (2003) acarreta no fato de que

graves prejuízos são causados à identidade: [...] a falta de reconhecimento da identidade não apenas revela o esquecimento do respeito normalmente devido. Ela pode infligir uma ferida cruel ao oprimir suas vítimas de um ódio de si paralisante. O reconhecimento não é apenas uma cortesia que se faz a uma pessoa: é uma necessidade humana vital (p. 6).

Isso significa dizer que atentar para o outro é atentar para a diferença que constitui o tecido múltiplo da vida e do mundo, ao mesmo tempo que ignorá-lo significa extirpar do mundo uma existência que o amplia, que dá volume ético, estético, político e poético à carne do mundo; marcando esta existência com o trauma da negação, do abismo subjetivo e corpóreo, do ressentimento e da culpa.

Quando não se enxerga o outro rompe-se a ética do devir que aponta possibilidades para a criação, para o movimento, para a multiplicidade, para a diferença e para a abertura. Vislumbrando assim, e só assim, como as linhas de fuga são traçadas por cada pessoa ou grupo de pessoas no encontro. A cada instante, incessantemente.

A opção pela narrativa como foco da análise se dá por toda a necessidade já explicitada nas páginas escritas: dar espaço para que a outra e o outro possam exercer suas singularidades de maneira mais livre dentro do espaço de uma pesquisa, contando com a ética da escuta como guia dessa pesquisadora e interlocutora. Há aqui muitas implicações éticas e políticas que se vinculam também a uma forma de pensar e escrever que rompam em alguma medida com a objetificação colonial das pessoas que fazem parte da pesquisa.

A maneira como essa escuta vai ser feita também já foi explicitada do ponto de vista ético e do ponto de vista dos métodos. Para ter acesso às narrativas foram priorizadas entrevistas em profundidade dentro de um tempo longo. Por tempo longo quero dizer anos, dois anos mais especificamente. Foi esse o tempo em que entre idas e voltas as entrevistas foram sendo feitas. Não foram entrevistas convencionais, apesar de poderem ser chamadas de entrevistas semiestruturadas, cuja temática da resistência era o fio de Ariadne que guiava o processo.

No entanto, a temporalidade e a espacialidade das entrevistas, ou das escutas – prefiro chamar assim – não foram compostas de forma convencional, linear, cronológica. De outra forma, o tempo espiralar norteou as escutas, de maneira que a circularidade dos temas e sensações foi montando o calendário de idas e vindas aos temas, questões, inquietações. Não me ative a um mestre ou mestra e depois outro/outra. Durante dois anos estive em constante contato com cada um e uma, e sempre que algo em mim ou nelas e neles se inquietava, voltávamos a conversar quando essa conversa era possível. Chamadas de vídeo, áudios de WhatsApp e e-mails compõe essa pesquisa nesse movimento de ir e voltar que ela assume.

A cartografia com ênfase na narrativa diz respeito, em primeiro lugar, a uma tomada de decisão sobre como entendemos a expressão e que lugar ela ocupa

no mundo. A narrativa aqui fala de gestos, de palavras, de pequenos rituais. Em segundo lugar, dado o caráter aberto e o chão rizomático da cartografia, optar por narrativas diz respeito a observar processos de auto criação a partir do encontro: de ambas as partes encontrantes (Kastrup, 2009). Ouvir uma narrativa nunca pode ser, portanto, fixar uma história, mas entender e tomar a palavra e os gestos como força criadora. A narrativa é entendida em suas intensidades e com atenção para as linhas que a atravessam. O método aqui perde o seu rigor asséptico e distanciado (Kastrup, 2009). O objeto estudado se abre em possibilidades vivas e pulsantes, diferente de uma ciência que acredita em qualquer possibilidade de isolar qualquer coisa que se deseja observar do mundo em que tal coisa ou ser vive e se manifesta.

Há ainda um outro elemento a ser considerado. Optar por narrativas como política de pesquisa é optar por uma dupla apreciação da narrativa, ou melhor, por várias apreciações. Primeiro aquela acessada diretamente, quando estive com cada uma e cada um das mestras e mestres. Depois uma outra marcada pelos meus atravessamentos, as minhas interpretações, a maneira como os meus saberes se simbiotizam com o que está sendo escutado. Como o que foi dito pela outra/outro ressoa em mim e, a partir deste lugar, como eu narro o que escutei. Além disto, ainda há de se considerar a polissemia do que é dito, a constante mudança e todos os desdobramentos em múltiplas possibilidades de leitura a cada nova incursão na escuta e na escrita. É importante atentar que em cartografia, o olhar de quem pesquisa é interessado, implicado, não é distanciado ou neutro. O ponto de vista da pesquisadora se dissolve no campo onde os encontros acontecem de maneira intensa e entregue: a pesquisadora se afeta e se deixa mesmo afetar a cada instante, deixando-se modificar a si mesma em cada interação.

Assim, importante este lembrete de que fui sendo transformada pelas narrativas no momento em que as escutava pela primeira vez, fui outra vez modificada quando as ouvi em um tempo que não aquele do momento em que ela acontecia; e sou modificada também quando vou escrever sobre elas, quando acesso novamente os seus significados e a potência de cada palavra grudada na lembrança dos gestos – já eles também passados por essa nova leitura, dessa nova Indira que vai se (re)configurando ritornelicamente.

6 CAMINHOS E DESCAMINHOS DO CAMPO

Neste capítulo eu apresento brevemente o meu campo. Como ele foi se constituindo na errância e nos encontros e a partir de minha própria trajetória pessoal no doutorado, os percursos que fiz até chegar no tema que se firmou como objeto de pesquisa e os significados que essa temática ocupa na minha experiência como acadêmica e para além da academia, buscando dar uma dimensão da profundidade que embarcar na escuta dessas pessoas tem para mim. Faço algumas considerações sobre minha relação com as mestras e mestres e apresento um pouco delas e deles, de suas trajetórias, seus territórios e a que tipo de saberes estão vinculados. Trago algumas informações também sobre os seus lugares de raça, classe e gênero, a fim de indicar algumas dimensões que atravessam as subjetividades nas intensidades desses dispositivos de poder que atuam no interior da colonialidade.

6.1 BREVE RELATO DO CAMPO

Eu entrei no Programa de Sociologia da UFPE no ano de 2016, um ano marcante para o Brasil cujos efeitos ainda não nos deixaram de fato. O golpe misógino contra a ex-presidenta Dilma Rousseff deu início a fatos assombrosos no país, e este marco político continua dando seus frutos até os dias atuais: impregnado nas nossas vidas, subjetividades e corpos. Lembro-me da imensa vontade que unia fortemente a maioria absoluta de nós que compunham o Programa de lidar coletivamente com o que estava acontecendo na macropolítica do nosso país: desmontes e mais desmontes das instituições públicas e uma imensa ameaça imediata com a aprovação da chamada PEC da morte

Diante deste cenário criamos alguns lugares de resistência: articulamos junto a professoras e professores aulas abertas em frente aos prédios do campus; apoiamos uma ocupação que aconteceu no edifício em que eu estudava, o CFCH (Centro de Filosofia e Ciências Humanas); promovemos aulas abertas em lugares diversos da cidade, apoiamos ocupações de Escolas Estaduais junto a alunas e alunos da rede pública etc. Apesar de buscarmos resistir e de se levantarem faíscas de resistência diante de nós, parecia que a cada momento em que nos erguíamos algo acontecia em nossa contramão: estávamos enfrentando

sucessivas derrotas e a sensação da guerra perdida começava a tomar algumas/uns/umes de nós. Minha caminhada no Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFPE (PPGS) neste período de doutorado foi marcada, portanto, por um contexto político que deixou a todas e todos desamparadas e perdidas, como se num grande naufrágio: onde não há nada o que se possa fazer. Passei algum tempo mergulhada em um terrível silêncio interno, uma sensação muito difícil de encarar de que a fonte de possibilidades parecia haver secado e dali em diante só nos restaria a lama que cobre o fundo de lugares inóspitos.

É o ano de 2018, campanha árdua de Haddad e a vitória de Bolsonaro diante de nossos olhos. Este momento trouxe pânico a muitas e muitos de nós; e um grande medo e desesperança a todas, todos e todes que se situam como parte de um projeto político de esquerda. A resistência macropolítica parecia perder sentido diante dos fatos que não cessavam de se apresentar como um agravamento do regime em que vivemos. Um estreitamento de nossas possibilidades. O fato é que toda a lógica de resistência macropolítica que herdamos pareceu enfraquecer e raquitizar-se diante de nossos olhos. Nenhuma estratégia dantes traçada parecia caber ali naquele momento. O que podemos? O que, como esquerdas, de fato, podemos? Essa pergunta costurou dolorosamente vários corações uns nos outros em uma busca genuína por resistência. Essa pergunta nos manteve acordados, acordadas e acordados entre esperanças e angústias durante dias a fio.

Descobrimos ali vários limites, tivemos de lidar com o fracasso e teorizar sobre ele. Nós nos chocamos contra nossos próprios limites e, sim, tivemos de dar de cara com as barreiras do poder do inconsciente colonial-capitalístico que abarca as nossas subjetividades como parte de uma esquerda intelectual; pois – já mais que na hora de assumir – percebemos, não sem dor, que sucumbimos à mesma cultura que organiza este regime opressor e limitador de horizontes. No meio dessa maré de maus acontecimentos, autor-reflexão, pensamentos, adoecimentos físicos e emocionais que eu sentia em mim e contemplava em meus e minhas colegas (dentro e fora da academia), percebi que precisava de uma pausa em minha pesquisa - uma pausa em quase tudo que me exigisse produtividade e me pedisse pró-atividade no fazer – na verdade, eu duvidava profundamente dos caminhos que havia trilhado e a relação com o pensamento

era dolorosa de imensa forma que não tinha como encarar o fracasso -, fatalismo de minha parte, sim – de uma sociologia à qual me dedicava havia anos.

Agora é já 2019, o clima no país fica mais tenso. Mais difícil de traçar convivências: Meu corpo – tatuado, cabeça raspada, pelos onde “não se deve deixar existir”, tamanhos de roupas vigiadas - passou a ser uma ameaça constante e a afetar profundamente meu senso de segurança e despertar fortemente uma noção amedrontada de cuidado com a comunidade que escolhi ser parte. Cansada de resistir parcamente ao que se impunha nos cotidianos de cada uma de nós com imensa violência: decidi parar. Em um rompante de pulsão de vida escolhi fazer uma viagem para viver um acontecimento que há anos me convidava a estar e a ser parte: a caminhada de troca de saberes. Não conseguia ir mesmo adiante em minha pesquisa e escrita, de forma que me pareceu uma boa ideia parar para tomar um fôlego.

A caminhada de troca de saberes é um evento criado por Antônio Alencar Sampaio. Seu Antônio, mestre raizeiro, benzedeiro e funcionário público da Chapada do Araripe, no Exu, alto sertão de Pernambuco. Há mais de duas décadas Seu Antônio começou um chamado para que pessoas se reunissem todos os anos em algum lugar do país e seguissem a pé, caminhando por cerca de 20 dias pelas paisagens e comunidades que cada lugar oferece, em uma troca de saberes e serviços com as pessoas que se vai encontrando na caminhada. Em 2019, trilhando o caminho de Cora Coralina, no interior de Goiás, fiz a minha primeira caminhada de troca de saberes. Não conhecia ninguém do grupo e desde aí tudo começou a apontar para os caminhos que me conduziram até aqui.

Porque conto isto agora? Durante a caminhada nós passamos por muitos lugares, somos recebidas por pessoas que nunca nos viram. Pessoas que nos oferecem estadia, alimentação e com as quais trocamos nossos conhecimentos de forma – o mais possível – horizontal, nos pondo ambas as partes em vulnerabilidade e entrega. Nesta experiência tão profunda e intensa de caminhar com toda a bagagem nas mochilas e encontrar pessoas e histórias tão diferentes, formas de olhar o mundo tão díspares daquelas que me sufocavam no momento que eu atravessava. Deparar-me com visões de mundo e pontos de vista que contradizem o monólogo colonial e desafiam a unicidade do discurso de mundo que nos foi imposto: eis que se me reacendeu a vontade de pesquisar e escrever.

Pois se a colonialidade escasseia o mundo de histórias, saberes e subjetividades; monopoliza e hierarquiza o olhar para a existência, não é verdade que ela faz isso sem a resistência constante das vidas que persistem. Acompanhada do pensador Ailton Krenak (2020) ao longo do caminho, na leitura de seu recém-lançado livro, ideias para adiar o fim do mundo, a escuta dessas histórias múltiplas, de uma tão vasta forma de contar a realidade e de narrar a vida foi descomprimindo a minha subjetividade a cada vez que eu me deixava desestabilizar pelo atravessamento dos encontros, e constituir em mim as linhas de fuga que vão compondo meu próprio exercício de descolonizar meus pensamentos e práticas e de cafetinar a minha vida. Assim, essa experiência abriu uma escuta que reverberou nos meus caminhos como doutoranda e na feitura de minha pesquisa.

A escuta envolve aqui nesta pesquisa a construção de uma ética do cuidado e do amor que possa dar chão ao trabalho que foi se construindo. A desescuta (a de si e a do outro). aqui é entendida em um dos lugares de entendimento que cabe nesse trabalho como a manifestação o não- amor que é também motor da colonialidade (a de si e a do outro). O amor aqui é entendido no diálogo com Humberto Maturana (1997, 2004) e bell hooks (2001, 2013), o primeiro indicando que amar é reconhecer a outra e o outro como legítimos outros, legítimas existências. E bell hooks (2001), convidando para o exercício de uma ética de amor como categoria política decolonial fundamental para a prática de liberdade e de transgressão. Pois, como já disse, entendo que rebaixar o amor a tecido desimportante é projeto colonial, projeto de colonização de nossas vidas e de possibilidades de horizontes de mundos descolonizados. De Subjetividades descolonizadas e descafeinadas.

O capitalismo se edifica sobre o não amor, ao mesmo tempo que produz e explora a construção de significados aprisionadores, utilitaristas e perversos para essa palavra/ação/prática de acordo com seus interesses de dominação. Assume a negação da potência larvária e revolucionária do amor, essa que é capaz de criar pontes transgressoras da ordem que oprime e lançar cataplasmas sobre os traumas e feridas coloniais, como bem nos diz bell hooks (2001). A negação da diferença, do reconhecimento do outro e da outra como legítima e legítimo outro – como afirma Humberto Maturana (2017) - é uma marca fundante do processo

colonial. Assim como o reconhecimento, o inverso dessa operação de aniquilação é uma via libertadora. O amor é aqui, portanto, categoria política operacional, para além de poética.

Destaco que apesar do encantamento que rege minha mudança de trajeto na pesquisa do doutorado, não pretendo trazer para cá uma visão ingênua, assim como também não quero aqui alimentar um lugar de fetichização das histórias a que pude ter acesso. Há, sem dúvidas, consequências cruéis para toda a população brasileira – e mundial – provenientes do capitalismo e seus avanços. O poder colonial, o projeto moderno e o regime capitalista são eficazes na precarização das vidas, e para além do visível causam traumas profundos e grandes dores. Esta tese se faz na crença de que ainda estamos no tempo em que podemos coletivamente reeditá-las ao nosso favor.

Distante de ignorar tais consequências provenientes do sistema colonial capitalístico e como vimos no diálogo com Suely Rolnik, do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico, esse escrito se engaja no exercício de refinar o olhar para perceber que se há poder, há resistência. Se há linhas de poder, há linhas de fuga e agenciamentos que são ativadas em lugares que nem imaginamos – tão logocêntricos somos (Rolnik, 2018). Entendendo junto a Deleuze (1996) e Guattari e Rolnik (1986), a subjetividade como um processo múltiplo, onde territorialização, desterritorialização e reterritorialização se orquestram para produzir singularização, e não apenas reproduzir semelhanças, vamos olhar para os diagramas que possibilitam aos mestres e mestras da tradição expor processos de micro resistências s ativas.

Essa tese vem tratando também de perceber, como diz Krenak (2020), que esse pequeno clube chamado humanidade no qual nos apoiamos para ter um senso de ser alguém – acumular lugares sociais legitimados para contar em nossa biografia – não acolhe a diversidade de quem somos, nos destituindo do status de seres que importam e limitando a nossa capacidade inventiva enquanto indivíduos e coletividades. Ela trata também do movimento urgente de notar que esse mundo humano que segue apostando sempre no mesmo lugar, nas mesmas instituições, nas mesmas lógicas e esteriótipos nos induz a uma tal servidão voluntária e nos leva – como tão bem fala Achille M'bembe (2016) – a viver como mortos-vivos. Mas esta pesquisa fala sobretudo, da importância de avivar a compreensão de que esse

mundo pode ser reencantado pela força das histórias de quem mantém outros tipos de vínculos acesos com a realidade: vínculos ancestrais, espirituais, de sonhos, de contato com o sensível e com o invisível, de contato com a terra e a natureza. Creio eu, se assim não fosse, já não teríamos por onde caminhar nesta terra que vai sendo devastada por este clube chamado humanidade. Já teríamos sucumbido a seu predadorismo e lógica exclusivista.

Como dito na introdução, a pesquisa que dá origem a esse texto começa, de fato, em 2019, quando no meio do ano resolvi mudar de tema já no avançado dos dias do meu doutorado. Na ocasião o clima do país já estava tenso, desmotivador, triste, desesperador até. No cutucar de minhas inquietudes, dos sufocamentos, dos ares da época, entendi que gostaria de falar sobre algo que pudesse despertar em mim, que revelasse a crença na continuidade da vida e a coragem de continuar pulsando em uma existência que vale a pena, em uma vida que merece ser vivida, em uma construção de resistências férteis.

Ou seja, uma esperança ativa que na escuta de experiências vivas pudesse nos motivar a continuar corajosamente de pé, sabendo que há lugares onde podemos nos inspirar, que há pessoas que têm mantido suas existências firmes em potência de criação, criando fendas na colonialidade (Walsh, 2001, 2005, 2006). Há, enfim, possibilidades de resistência individuais e coletivas, possibilidades de construção de zonas de colaboração para construir e sonhar devires. A vida teima em continuar existindo e talvez a escuta dessa teimosia encarnada em histórias reais nos aponte algum caminho para dentro e para fora, um caminho para nos sentirmos, na contramão de um regime necropolítico (M'bembe, 2016), radicalmente vivas (Krenak, 2020).

Foi aí que me deparei com as leituras de Krenak, (2020), Guattari (1986) Deleuze (2010), Rolnik (2018): adiar o mundo, sustentar o céu, criar linhas de fuga, ativar germinação, instigar desejos resistentes, compor resistências ativas, inventar descolonizações... todo um repertório que minha alma acolhia como potente e bonito. No meio de minhas investigações teóricas, Paul Preciado (2018), em prefácio ao Livro de Rolnik, atravessa-me ao trazer em suas palavras a força do investimento na micropolítica para o lugar da resistência ativa, através da germinação de desejos descafeinados, definindo-a como

um processo de descolonização que sacode e altera as posições tradicionais de natureza e cultura, de sujeito e

objeto, de masculinidade de feminilidade, de homem e de animal, de dentro e de fora [...] a prática consiste em lançar o divã na praça, em levá-lo no ateliê do artista, em colocá-lo no meio da selva, em metê-lo na cabana do xamã (p. 20-21).

Como devires larva, devires lama, devires pássaros abertos à escuta radical podemos resistir a estes duros lugares que tragam as subjetividades para que sejam pedras, tijolos na construção do castelo colonial-capitalista. Essa abertura me comove e me motiva. Essa abertura me conecta aquela ética do amor da qual falei antes, fazendo dela – sobretudo através da escuta atenta – um poderoso feitiço anticolonial.

Bom, é bonito ler isso que escreve Paul Preciado, porque além de socióloga sou parteira, capoeirista, candomblecista, aprendiz de erveira, budista, brincante do coco, sertaneja, caatingueira. Recebi esses saberes de mestres e mestras que fui conhecendo ao longo da minha caminhada de vida. Ao ler a convocação de Preciado logo lembrei-me deles e delas: seus olhares, suas mãos, seus pés, seus gestos, as risadas, as lágrimas, as palavras ninho de cada uma, cada um. Surge aqui a vontade de compor uma tese que fizesse o percurso em busca de escutas dessas pessoas que transmitem saberes ao mundo e que resistem micro politicamente através da força da experiência. Pois aqui veremos que, no que compreendo, não há possibilidades de resistir, sem que as resistências estejam firmadas no chão de experienciar, de se deixar tocar pela vida em suas vastas possibilidades; de ser atravessada, atravessado, atravessade, de fato, pelo que o mundo oferece e alquimizar em potência vital essa matéria fina que se apresenta a quem percorre outras linhas de existência.

Lembro que resistência tem aqui um firmamento baseado em uma lógica de micropolíticas ativas, o que significa dizer que apesar de reconhecer a importância da macropolítica e de resistir macropoliticamente, neste trabalho nos interessará as políticas de resistência feitas no cotidiano, na vida e no encontro entre vidas a fim de produzir caminhos de potência para a criação de novos mundos. Lembro também a quem lê essas linhas que defendo que o antídoto, o primeiro passo para a retomada dos desejos, para a descolonização dos inconscientes, para a descafetinização das vidas, para a criação de condições de possibilidades de projetos comuns e de campos de existência comum e coletiva,

é a escuta de vidas. Esta tem se colocado no mundo como pontos resistentes à apreensão da potência vital, dos desejos e da força criativa. Insisto que apenas através da escuta é possível exercer neste mundo cacofônico, verborrágico, prolixo... uma abertura, uma brecha nas subjetividades cafetinadas, nas subjetividades, inconscientes e desejos colonizados.

A escuta genuína nos coloca na experiência e apenas na experiência reside a força de resistir. Somente ao sermos atravessadas podemos mirar caminhos libertadores dos nossos inconscientes. Em outros termos, respondo parcialmente – pois sei que há outras respostas possíveis - à pergunta de Suely Rolnik: como driblar esse regime de inconsciente em nós e a nossa volta? Em primeiro lugar, escutando. Aposto no caminho da escuta como uma via primeira de dar à volta no regime de poder que nos encontramos, pois através da escuta acumulamos novos sentidos de vida e de mundo, alargamos, esgarçamos esse tecido de viver e de expressar vida.

Escutar não é tarefa fácil e pede deslocamentos severos de nossas neuroses capitalistas, de nosso eu falador e reproduzidor de palavras vazias, de desejos vazios, de vidas esgotadas. Desse eu moderno viciado em uma busca incessante por ser algo, totalmente tomado pela feroz disputa por uma vaga no edifício das identidades, como fala Guattari (1986). Escutar é uma decisão política e ética, se colocar abertas e abertos à escuta como experiência no mundo, para de fato poder narrar algo de novo, alguma boa nova capaz de ser compartilhada e capaz de ampliar os recursos subjetivos que se encontram tão escasseados e unir vontades de transformação dessa estreiteza de horizontes que fomos colocadas e colocados a viver. Este trabalho inicial de escutatória nos dará matéria para avaliar a nossa própria experiência subjetiva com maior sagacidade e fora dos repertórios comuns, para que possamos pouco a pouco ir ampliando esses momentos de alguma liberdade, de reapropriação, até que rompamos a casca, até que quebreemos a dormência e brotemos como forças criadoras de vidas.

Como afirma Rolnik (2018), diante do cenário que nos encontramos há que se buscar vias de acesso à potência da criação em nós mesmas: é necessário encontrar individual e coletivamente (como um só deslocamento) a nascente do movimento pulsional que move as ações do desejo em seus distintos destinos. A

escuta e a experiência como atravessamento, para que possamos incorporar novos horizontes e passemos a ser construtoras e construtores desses horizontes, são, em minha compreensão, duas grandes vias para iniciar este trabalho de desenjaular os inconscientes e forjar novas subjetividades ao menos minimamente dissidentes do sistema colonial-capitalístico.

Dialogando com os autores e autoras que escolho para esse trabalho, concluo que do ponto de vista teórico-conceitual o caminho é incorporar a condição de percepto e afeto, de saber-do-vivo, do saber-do-corpo, do corpo vibrátil, do fora-do-sujeito. Trata-se, de forma mais ampla, de deixar que o encontro e a escuta criem brechas e nos coloque em um lugar de criação, nos devolva a nossa potência de criar a partir das ressonâncias que podem nos fazer pegar novos caminhos, caminhos insurgentes e novos. Mas destaco que apesar de aqui defender a escuta como partida, é necessário lembrar que este exercício de descolonização das subjetividades e descafetinização da vida não se trata de uma autorreflexão ou uma autoanálise apenas e simplesmente. Aqui é necessário unir, como nos fala Rolnik, o deslocamento da produção de desejos e igualmente a produção de pensamento correspondente à mesma cultura que originou o primeiro ponto.

Assim, embora exija a realização de um pensamento insurgente que se realize em cada existência individualmente, pois o processo que descoloniza as vidas não pode encerrar-se nesse ponto. Ele não se dá isoladamente em cada indivíduo, dado que somos nós também produtos das forças do sistema colonial-capitalístico. Isso significa dizer que a prática insurgente se dá na ressonância de outros esforços existenciais, na produção de uma sinergia entre pensamentos que se rebelam para que através de ressonâncias se possa criar um corpo coletivo comum

cuja potência de invenção, agindo em direções singulares e variável, possam refrear o poder das forças que prevalecem em outras constelações – aquelas que se compõem de corpos que tentam cafetinar a pulsão vital alheia ou que se entregam a sua cafetinagem. Com essas sinergias, abrem-se caminhos para desviar tal potência de seu destino destruidor (Rolnik, 20018, p. 39).

Como disse na introdução deste trabalho, os trajetos de construção do

texto que agora está sendo lido foram cheios de descaminhos. Outra forma de dizer isto é que a constituição do campo de pesquisa desta tese obedeceu àquilo que C. Wright Mills chama de artesanato intelectual (Mills, 1965). Tanto a entrada no campo quanto o tratar daquilo que se apresentou para mim foram sendo feitas na costura com minhas experiências de errância. Nada estava estruturado a priori. A cartografia que me guiou foi ela mesmo sendo feita e refeita a cada encontro e acontecimento oferecidos na andança errante de uma pesquisadora em crise e em busca de respostas internas e externas. Os afetos, e a afetação foram fundamentais para construir meu mapa. A confiança de que cada passo dado sem a certeza do próximo me levaria à construção de um campo de pesquisa que fizesse sentido. Este foi um ponto fulcral do meu trabalho como socióloga neste trabalho.

Assim como me inspirou Wright Mills (1965), os escritos de Conceição Evaristo (2007, 2017) e suas perspectivas que acompanharam meus percursos também me nortearam para a pesquisa e escrita desta tese. Especialmente, destaco, a leitura sobre a escrevivência me fez atentar – em momentos de dúvidas sobre o caráter acadêmico de minha escrita - , para a potência que as narrativas de minhas vivências no caminhar da construção do campo e em constante transformação poderia ter. Esse é um trabalho que se faz no encontro e na errância - como circularmente venho afirmando desde o início de minha escrita-, e que se dá na escuta do caminho, de cada pessoa que compõe a cartografia e de mim mesma: de como vou eu me transformando nesse caminhar escutatório.

Conceição Evaristo, na afirmação de seu lugar de mulher negra trouxe a escrita de si através do conceito de escrevivência para a literatura e para a academia. Ela diz quando perguntada sobre a origem desse neologismo carregado de afeto, amor e política transformadora: “Em 1994, na minha dissertação de mestrado, fiz um jogo de palavras entre escrever, viver, escrever-se vendo e escrever vendo-se e aí surgiu a palavra *escreviver*. Mais tarde comecei a usar *escrevivência* (2007)”. A noção de “*escrevivência*”, cunhada por Conceição Evaristo (2007, 2017), como método de investigação, de produção de conhecimento e de posicionalidade implicada, está profundamente comprometida com uma construção política especialmente ligada às histórias das mulheres negras e a necessidade de trazer suas falas a público. Aqui na construção do

campo de pesquisa, o empréstimo que faço da noção de escrevivência me faz entender o lugar de onde parto e o meu trajeto como pesquisadora dentro do campo que elejo.

Sou uma mulher sertaneja do interior de Pernambuco, (branca ainda), socióloga, professora, educadora, parteira, candomblecista e aprendiz de saberes enraizados nas tradições populares. Tenho uma escolaridade de nível superior e essa é uma marca forte no contato que resolvi estabelecer com as pessoas deste trabalho: grande parte não sabe ler, ou não concluiu o ciclo médio de estudos formais – o que em grande parte das vezes não significou lá muita coisa por onde eu estive, mas é uma posição que me atravessa e me desafia na construção do olhar para essas pessoas. Sou uma mulher que caminha dentro da espiritualidade como um dos lugares mais importantes da minha vida: o sagrado e o profano se misturam no meu dia a dia.

Nesse aspecto divido minhas práticas entre o budismo e o candomblé. Essa última matriz mais recente em minha vida, mas que já assume uma força gigantesca nos passos que eu dou. O sonho, a intuição, a música, o saber do corpo, a dança, o yoga, o saber mágico, a comunicação com o invisível, a conversa com a força das plantas – pequenos matinhos, árvores antigas, plantas comestíveis, plantas medicinais, plantas de poder –, são saberes que fazem parte dos conhecimentos que incorporo na minha vida diária. São saberes que integro com a mesma importância que outros conhecimentos mais legitimados também percorrem desde meus devaneios, minhas reflexões, minha construção do pensamento sobre a realidade, até as tomadas de decisão mais severas que preciso exercer.

A incorporação desses saberes e práticas por vezes foi um motivo de dificuldade na minha atividade acadêmica. Por vezes não soube fazê-los legítimos na minha caminhada na academia e isso me trouxe alguns prejuízos afetivos e emocionais. Sou socióloga e honro o espaço da ciência, mas também sou parteira, agroecóloga, aprendiz de erveira e honro esses ofícios com igual intensidade. Aqui carrego muitos privilégios – como o de ser branca, estar na academia e ser de uma família de classe média com certo capital cultural – que se misturam com alguns estigmas que a colonialidade traz, especialmente em seus aspectos do saber e do ser. Posiciono-me, portanto, dentro desses

marcadores. Mas para além dessa posicionalidade, a escrevivência como desafio à escrita acadêmica me toma em alguns momentos e me dá chão quando se coloca entre algo que é escrever, viver, escrever-se vendo e escrever vendo-se (Evaristo, 2007, 2017).

O texto que agora está aqui foi mesmo sendo escrito enquanto vivia os encontros com os mestres e mestras, a cada final de dia, a cada pausa, em aviões, ônibus, carros e barcos que usei como transporte nessa jornada de um ponto ao outro. Escrever e viver a pesquisa foram movimentos em sua maior parte concomitantes na minha experiência de construção desta tese. Assim como olhar para as transformações que ela ia assumindo a cada passo fora e dentro de mim. Como sinalizei na minha introdução, o campo cartografado foi sendo construído na errância, no caminho, na estrada. A cada paragem o desconhecido do próximo ponto, a presença completa e a incerteza do novo rumo. A abertura como bússola me concedeu acesso a construção de um campo que eu desconhecia tanto territorialmente quanto em termos das pessoas que fizeram parte da cartografia. O que significa dizer que para saber o que perguntar, o que observar, o que focar, precisei estar atenta a cada pequeno movimento que me atravessava e me colocar sempre disposta a mudar de estratégia. Buscava cartografar a resistência dos mestres e mestras, isso eu sabia, mas a surpresa e a mudança me guiaram a todo momento.

6.2 SER MESTRA E MESTRE NA TRADIÇÃO

O conceito de mestra/mestre da tradição é, sem dúvidas, amplo e profundo. Trazer uma definição fechada e assertiva é um trabalho delicado e complexo. Em primeiro lugar, considero importante e necessário situar esse lugar chamado tradição, ou conhecimento tradicional, para depois repousar a compreensão que trago dos mestres e mestras no interior do contorno que essa noção toma neste trabalho. A ideia de tradição está muito vinculada à cultura popular, aos brinquedos populares e às práticas ancestrais. Em minha perspectiva essa compreensão não está errada, mas falta-lhe a complexidade que a tradição em sua potência viva pode alcançar. Há, em minha perspectiva, quatro dimensões a serem pensadas quando nos debruçamos sobre aquilo que é tradição e sobre as mestras e mestres que as representam: tempo, espaço e experiência e oralidade.

Em relação ao primeiro elemento, o tempo, a maestria na tradição se conecta a uma temporalidade não linear, uma temporalidade que circula passado, presente e futuro para fazer acontecer seus ensinamentos. Há de se estar presente, há de se escutar o que vem de trás e também olhar para o futuro. É uma outra forma que não essa que a colonialidade e o capitalismo nos impuseram: um tempo plástico, cronometrado, linear.

Com relação a território, há dois tipos de vínculos trazidos por alguns autores, como é o caso aqui de Edouard Glissant (1981): o vínculo atávico das culturas e o vínculo crioulo. O vínculo atávico se movimenta com o fechamento, pelo medo da mudança. O vínculo crioulo trabalha a partir das aberturas. Eu compreendo que a relação de maestria se dá especialmente na abertura, no convite à chegada, à mistura. No entanto, é importante não esquecer que os momentos de recolhimento fazem parte da dinâmica de quem resiste também. Assim, abrir e fechar é o movimento da maestria em tradição percebido por mim, ouvido por mim na escuta dos mestres. Não há falta de vínculo ao território, mas esse território também vai se movendo com a vida a ponto de tornar-se rastro, caminho, ponte e elo para quem for chegando. Entre o céu e a terra e se espalhando pelo chão é onde acontece a maestria em tradição.

No que diz respeito à experiência, compreendo que esta noção forma um verdadeiro amálgama com aquilo que a tradição significa especialmente no que se refere ao aspecto do conhecimento e de como esse conhecimento é acolhido e tratado pelos saberes tradicionais. Experiência é um conceito amplo e sobre o qual pesam grandes disputas. Aqui facilito o diálogo com esse conceito pensando o que Walter Benjamin (1994) e Larrosa (2016) elaboram acerca dele: 1) um tipo de atravessamento que está entre a passividade, a permissão de que algo lhe aconteça de fato, ser acontecido por alguma coisa que o mundo oferece; 2) localizando esse acontecimento em um tempo longo, um tempo de travessia que não se esgota na vivência, mas que se alonga temporalmente e precisa ser decantado para ser compreendido; 3) de modo que esse atravessamento e essa travessia gere algo de deslocamento que transforme a si mesmo, um acontecimento que seja incorporado através dessa travessia, e que por estar incorporado possa ser passado adiante de forma viva (Larrosa, 2016). Possa ser

narrado, contado a outras pessoas de modo a conservar o seu caráter preñado de sentidos (Benjamin, 1994). Dessas experiências outras poderão surgir, mas a história seguirá sendo contada, ainda que de múltiplas formas.

Por fim, a oralidade, vinculada à experiência e a arte de narrar, de contar histórias. O conhecimento oral aqui se faz muito presente, visto que a dimensão do que é vivido no espaço-tempo da relação por várias vezes não permite registro e isso é parte de como essa maestria se dá, é a sabedoria carregada por ela. Amandou Hampatê Bă (2010), em relação ao lugar múltiplo da oralidade, diz que:

a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. 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. (p. 169).

Trazidas essas quatro dimensões, avanço para dizer que compreendo nesta pesquisa as mestras e mestres da tradição a partir de um apanhado de leituras e da minha própria experiência no campo. Identifico os mestres e mestras da tradição como sujeitos que são detentores de saberes e fazeres especiais para a transmissão de tradições culturais que dentro da colonialidade são deslegitimados e apagados (Nascimento, 2013); e que tem um enorme poder de reencantamento do mundo, de reequilíbrio de formas e forças, de criatividade e produção de futuros em regeneração. As mestras e mestres adquirem esse saber na experiência e trazem consigo a capacidade de narrar o que aprenderam, passando adiante tais conhecimentos em um movimento de resistência aos processos de hierarquização, apagamento e violência epistêmica que o sistema colonial-capitalístico opera; bem como ao escasseamento da pluralidade do mundo.

De acordo com os achados de Luiza Mahin do Nascimento em sua pesquisa sobre mestres ceramistas da Bahia (2013), as mestras e mestres tradicionais possuem alguns saberes em comum que ela categoriza como sendo o saber carismático, o saber circunstancial, o saber comunicacional, o saber

criativo, o saber educativo, o saber histórico-cultural, o saber translocal e o saber técnico. Cada mestra e mestre possui uma forma própria de fazer e ensinar o que sabem, dialogando com seus contextos socioculturais e com suas trajetórias pessoais; mas no diálogo com autoras como Nascimento e com as mestras e mestres com quem estive presente, trago aqui 5 premissas para definir o que compreendo por esse tipo de maestria: 1) mestres e mestras incorporam e reúnem em suas experiências e trajetórias saberes e práticas de uma coletividade que teve sua história silenciada pelos processos de colonização e colonialidade; 2) Possuem o comprometimento da transmissão do que sabem e fazem e se põem a serviço da comunidade a partir de uma “pedagogia” pautada na experiência (Erfahrung) e na oralidade; 3) gozam de um reconhecimento como detentoras, guardiãs e guardiões de saberes e ofícios ancestrais ; 4) Assumem o compromisso, na maior parte dos casos, o compromisso de passar adiante esses saberes e práticas, como forma de dar continuidade às suas existências e 5) trazem consigo o desenvolvimento de um olhar germinativo para o mundo, trazendo para o centro da vida saberes como o sonho, a intuição, o corpo, a magia; no sentido de criar espaço para o renascimento dessas potências (Nascimento, 2013; Assis, 2019; Domingas, 2019; Severina, 2019; Val, 2019).

Como um dos pontos importantes dessa pesquisa escutarei atenta como as formas da cartografia vigente e as forças se conectam na experiência dessas mestras e mestres. Como as linhas de fuga traçadas dentro de uma micro resistência ativa se dá nos seus cotidianos a ponto de que suas experiências e existências sejam atividades descolonizadoras ou contra-coloniais. Do ponto de vista dos diagramas de formas e forças, é importante situar aquilo que ameaça do ponto de vista do sistema do inconsciente colonial capitalístico a vida dos mestres e mestras da tradição, as linhas de poder que atravessam suas existências desde um lugar mais macro que é a colonialidade e o capitalismo, enfatizando os efeitos que traz neste contexto específico.

As linhas de força que compõe o diagrama dos poderes que atravessam essas experiências estão pautadas nos aspectos da cartografia vigente, das formas do mundo que se vinculam à colonialidade em suas várias manifestações: o patriarcado, o racismo, a cientifização da vida que desqualifica os

conhecimentos que essas mestras e mestres carregam e que foi construído fora da academia, a idade e suas implicações em relação à produtividade que a sociedade capitalística neoliberal impõe aos seres que desejam fazer parte do que chama de humanidade. Aqui como linhas de força atuam a indústria cultural, a medicina, a ciência... tentando dia após dia dar comandos de

ordem docilizadora e submissão às suas verdades forjadas para melhor servir ao Regime do Inconsciente colonial-capitalístico. Impondo também sanções e gerenciando o medo para tentar barrar os impulsos inquietos dessas vozes que surgem à revelia do que o poder vigente, a hegemonia colonial busca firmar para as existências. Cada um desses atravessamentos do poder traz potencialidades para a construção de resistências. Elas não são vivenciadas passivamente, gerando linhas de fuga e desterritorializações sempre ativas que apontam para lugares de contra colonialidade em vários níveis. De liberação em alguma medida de suas vidas, de seus saberes, de suas subjetividades.

Acredito que reconhecer e trazer para a cena estes mestres e mestras faz parte de uma sociologia orientada por uma responsabilidade ética, afetiva, política e social. No entanto, afirmo e bato o pé para afirmar que escutar as narrativas que as mestras e mestres tem para contar é uma missão que mais beneficia a academia e o mundo, do que uma necessidade de visibilidade dessas pessoas, de legitimação através desse lugar que a produção científica dá, apesar de não descartar a importância que isto também tem. O que quero dizer é que sinto que precisamos mais dessa escuta do que imaginamos. Precisamos exercer essa escuta para que o mundo ganhe lugares de fôlego, para que a sociologia não sucumba ao desencanto. Porque quanto às mestras e aos mestres, seus saberes ganham vida e se espalham para além e apesar desta escrita, dado que são vidas em resistência, em teimosia, em contra-hegemonia, em estado de germinação e potência. Portanto, o movimento lhes é inerente e impossível de conter.

Assim, pesquisar as mestras e mestres da tradição é compartilhar de uma experiência que nasce na minha necessidade de respirar e reencontrar as forças germinativas na minha própria subjetividade. É uma escrita de uma mulher acadêmica que precisou olhar para os mecanismos que estudava por curiosidades teóricas e compreender em seu próprio corpo a maneira como

operam no interior do seu inconsciente. Isto, a partir das estratégias de uma política dos desejos que mina a expressividade e criatividade e faz a vida perder o seu viço pouco a pouco. Falar do Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico e trazer as microresistências ativas das mestras e mestres foi primeiro um reencontro com a força vital e poder criativo que habita esses corpos-mente-espíritos larvários. Depois de sentir a potência desses encontros no momento do mundo e do Brasil em que os diagnósticos apontavam/apontam para cenários catastróficos, fiz também um exercício de reavivamento de possibilidades de pensamento que caminhem para lugares de abertura.

Pois, acredito, junto a Rolnik (2018, 1986), que em uma vida marcada por encontros com os mais variados seres, as marcas que se cravam em nós são a prova de que estamos vivas. Enquanto vivermos, continuaremos fazendo e recebendo marcas. Cada marca tem a potência de reverberar quando encontra ressonâncias. A cada um desses chamados das marcas atualizamos a existência e afirmamos a diferença. Mais do que isso, nós vamos deixando o que ela chama de “ovos de linha do tempo” (Rolnik, 2018), possibilidades de devires, desassossegos. Na esteira da descolonização, cultivo a função do pensamento comprometido com a vida, com a devolução da diversidade do mundo, com a descolonização em seus vários níveis, com a produção de diferenças, com a heterogeneidade e a pluralidade, com o reencantamento da existência. Me estimula criar novas possibilidades, abrir novos caminhos. De tal forma que no pensamento e na escrita possamos depositar larvas que irão se abrir em cada leitura e que podem desvendar novas veredas: devires.

A palavra aqui escrita pretende ser a boa palavra, a N’here de que falam os povos Guarani e que Suely Rolnik (2018) em seu livro aqui já tão citado traz como sendo a ética da escrita que procura se somar em movimentos de descolonizar desejos e subjetividades. O pensamento e a escrita ocupam um lugar muito importante nesse processo, trazer a palavra como ferramenta de descolonização de nossas vidas e liberação de nossa força germinativa é fundamental em vários níveis, e é uma bússola ética imprescindível para quem faz esse movimento desde o lugar da academia.

Passo a narrar daqui em diante as histórias, os encontros, as conversas

que tive com mestres, Hora trazendo as suas palavras, hora trazendo as minhas. As vezes de maneira separada, as vezes amalgamadas. De todo modo, confio que esta seja uma contribuição ao processo de promoção de possibilidades de mundos que desafiam a monocultura que vai querendo se impor à vida, mas que encontra pelo caminho muitos ninhos repletos de ovos a serem eclodidos e se multiplicarem. Sobre a palavra, Rolnik (2018) nos diz:

os guarani chamam a garganta de (...) “ninho das palavras-alma”. (...) É porque eles sabem que embriões de palavras emergem da fecundação do ar do tempo em nossos corpos (...) Que as palavras tenham alma e a alma encontre suas palavras é tão fundamental para eles que consideram que a doença, seja ela orgânica ou mental, vem quando estas se separam (...). Eles sabem igualmente que há um tempo próprio para sua germinação e que, para que esta vingue, o ninho tem que ser cuidado. Estar à altura desse tempo e desse cuidado para dizer o mais precisamente possível o que sufoca e produz um nó na garganta e, sobretudo, o que está aflorando diante disso para que a vida recobre um equilíbrio — não será esse o trabalho do pensamento propriamente dito? (...) não será nisso afinal que consiste o trabalho de uma vida (p. 19).

Em minha compreensão, sim. Esse é o trabalho do pensamento e das vidas que se unem em ressonância a essas forças que habitam o mundo e que nunca cessam suas resistências. Das vidas que reordenam seus desejos em aberturas para o novo e se dedicam a cuidar desses embriões que esperam o tempo certo para a germinação, que guardariam os processos de florescimento das potências.

7 A ESCUTA DAS NARRATIVAS DOS MESTRES E MESTRAS EM MICRO-RESISTÊNCIA ATIVA ANTICOLONIAL

Chegamos, enfim, ao ponto mais importante deste trabalho. Caminhamos até aqui por entre conceitos e justificativas de conceitos que agora ganharão vida e se expandirão. Neste momento, neste capítulo que se inicia eu narrarei, a partir de minhas vivências o encontro com cada mestre e mestra que compõem esta cartografia; lembrando sempre os compromissos éticos, efetivos e políticos que me acompanham desde o início deste trabalho. É aqui que a ética dos devires da qual falam Guattari, Deleuze e Rolnik se fará mais presente a partir do reconhecimento da diversidade presente na vida das mestras e mestres, aqui a cada leitura nos tornaremos em pulsão rizomática um devir; que é conexão, movimento, giro. Nos conectaremos às narrativas das mestras e mestres para ampliar nossos mundos internos, não para imitar, mas para fluir.

Aqui também a atitude decolonial se fará florescida em termos de flechas e pistas para a descolonização dos inconscientes e dos desejos através da inspiração que os movimentos moleculares das pessoas que serão apresentadas são capazes de trazer. O saber do corpo, o saber fora-do-sujeito, o corpo vibrátil, as forças, as resistências ativas se farão presentes em cada palavra. De forma singular, posto que devires. Resistentes e insurgentes, posto singulares. Pois assim como afirma Guattari e Rolnik e *Cartografia dos Desejos* (1996): “Todos os devires singulares, todas as maneiras de existir de modo autêntico chocam-se contra o muro da subjetividade capitalística” (p. 50). Perceberemos formas e forças aparecendo e desaparecendo em cada uma das narrativas. Percebemos a colonialidade em suas várias dimensões se apresentando e sendo acomodada de maneiras variadas nas vidas autorrelatadas. Assim como perceberemos as forças que atuam na desestabilização dessas linhas coloniais para se abrir em resistências, em micro resistências ativas. Em agenciamentos, em movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização.

7.1 MESTRA SEVERINA: SEGURA O COCO, QUE ELA FAZ UMA COCADA

Dona Severina tem 84 anos, nasceu em Arcoverde quando a futura cidade ainda era um pequeno povoado chamado Olho D'água dos Bredos. Ela é mestra de coco. Do coco Irmãs Lopes, o mais antigos da cidade. Desde quando pensei em conversar com mestres e mestras da tradição sobre o que eles e elas entendiam sobre resistência, seu nome me veio à cabeça. Principalmente, pelo fato da mestra Severina ter sido a única mulher a frente de um coco na cidade durante muito tempo e essa ser, sem dúvidas, uma forte linha de poder que atravessa sua experiência nesse universo da maestria do brinquedo popular do coco que se faz no sertão. Já brinquei muito coco ao som da voz rouca de Dona Severina e os afetos que guiam minha errância, meu vaguear, acabaram me levando em uma terça-feira de setembro até a varanda de sua casa. Sempre que pensava em estar frente a frente com ela meu corpo tremia: é de tanta responsabilidade e de uma honra imensa ouvir dos lábios de uma mestra que constrói e leva adiante há tantos anos o fazer do seu saber e a transmissão dele que não podia ser diferente. Imagina!

O encontro com a mestra foi fácil de ser construído. Ao chegar em Arcoverde entrei em contato com Amanda, sua neta, e marquei por telefone uma visita. A mestra se dispôs prontamente e no dia seguinte fui encontrá-la. Era uma tarde de sol e fazia céu azul. Fui até a casa de Dona Severina, que hoje é também sede e memorial do grupo. Bati palmas na frente do seu portão, como de costume no interior. Dona Severina apareceu se desculpando por uma demora que eu sequer notei. Abriu a porta, pôs duas cadeiras na varanda e logo começou a mostrar-me as fotografias e instrumentos antigos que o museu abriga. Feita esta apresentação formal, sentamo-nos... uma de frente para a outra: “me diga, Indira, o que você quer saber?”. Expliquei-lhe meu projeto detalhadamente, contando que buscava aprender um conceito de resistência a partir da escuta e do cotidiano de mestras e mestres da tradição. “-Sim... acho que compreendi...Vou lhe contando um pouco da minha história, aí você vai entendendo”, me respondeu.

Os avós de Dona Severina chegaram em Arcoverde com seus 4 filhos ainda no começo do século, vieram pelas veredas de onde hoje é a zona rural de

Garanhuns. A cidade ainda não existia, era um povoado pequeno, tinha poucas casas e não existia energia elétrica: “você sabe o que é candeeiro?”. Sei, dona Severina. Ela riu. No meio de uma mata virgem construíram uma casinha e lá começaram uma nova vida, trazendo do quilombo de onde vieram a memória do coco. Faziam a brincadeira todo final de semana, e é a primeira memória que a mestra Severina conta ter do coco: aos 5 anos de idade misturada no meio da vadeagem, a luz de uma lamparina, com seus avós, pai, mãe, suas 3 irmãs e seu irmão. A mestra diz que nesses momentos a alegria de brincar o coco era um tipo de molecagem que se impunha, que se colocava em contraposição a uma semana dura de trabalho precarizado e árduo. Era uma teima de manter-se alegres, uma forma de estar fortes e driblar o desejo acomodado de uma vida miserável, sem alegrias, despotencializada que a cultura de exploração do trabalho negro trazia.

Aqui pauso um pouco a contação para firmar o meu primeiro aprendizado, minha primeira pista: ser mestra é antes de tudo resistir junto ao grupo, e resistir aqui tem a ver com desafiar o poder que subalterniza através da potência de uma vida que possa ser boa, uma existência que se decreta legítima. Não é apenas reação, confronto direto e radical à hegemonia, mas também uma construção de vida que se dá na afirmação através dos desvios, das pequenas fugas, das recusas cotidianas, da teimosia. Resistir é pura teimosia, assim como levar adiante como mestra um conhecimento que foi massacrado por uma história escravocrata e colonial de apagamentos e violências de vários níveis.

Nesse espírito brincante e atravessando também grandes dificuldades econômicas e socioculturais, Severina – que ainda não era mestra - foi crescendo. Lembra de uma casinha de taipa onde morou com a família e me conta um detalhe que se tornou grande depois: todo dia, antes de dormir, sua mãe fazia uma ronda com o candeeiro, buscava os barbeiros e matava um por um que achava. O tempo foi passando e a família juntou-se com vizinhas e vizinhos que descobriram existir nas redondezas: “Um dia minha mãe olhou lá longe e viu fogo, era um povo que morava lá do outro lado. Foi lá! E ensinou a brincar o coco”. Da brincadeira em família, o coco se expandiu para a vizinhança e as sambadas ganhavam força e tamanho maior à medida em que iam desvendando uma ou outra casa escondidinha lá no meio do mato.

E desse dia pra cá eu brinco coco com minha família.

Antigamente o coco era muito diferente, não tinha tanta coisa. Era só bater a mão e o pé e cantar. Hoje tá moderno, mas tá bonito também. Mas também só precisa do tablado e do tamanco. Se não tiver tablado vai com o tamanco. E todo mundo pisa: criança, jovem, os velhos também pisa... o importante é não deixar de pisar. Não tem isso de quem pisa melhor ou pior. Todo mundo tá ali na alegria de dançar, viver e sorrir. Com a graça de Deus é assim que tem sido, enquanto tiver vida eu vou tá ali. E depois que eu não tiver mais aqui, meus netos vão continuar e eu vou tá feliz também.

A vida não é mesmo útil e estar radicalmente vivas e vivos é a nossa maior resistência, reflito. Quanto pode ensinar um lugar que dá lugar a pessoas de todas as idades, que dá importância a alegria, que vê nesse ajuntar de gente a experiência que faz valer a vida? O quanto pode desterritorializar o poder um corpo e vários corpos que se alegram e insistem juntos em manter como prioridade o propósito de estarem reunidos em festa? O quanto podem quando é justamente a captura desse poder de ser dona da própria energia vital que está em jogo? A vida atravessando os corpos, as gerações, o tempo.

Mestra Severina é irmã de Ivo Lopes, um dos grandes nomes do coco em Arcoverde. Junto a ele e mais 6 irmãs puxava o samba. Há algumas poucas décadas Ivo partiu dessa vida, vítima da doença de Chagas, picado por um mosquito Barbeiro que passou por entre aquelas frestas que sua mãe cuidadosamente tapava. Muito tempo de luto foi resguardado pela família e por todas e todos os brincantes da cidade. Somente depois de 10 anos, sob a voz de mestra Severina, a família Lopes voltou a brincar.

Hoje de todas as suas irmãs só ela está viva e conduz o Coco Irmãs Lopes com a presença de neta, neto e sobrinhas. É uma mulher mestra em resistência a uma série de estruturas que a cartografia colonial e capitalística quer impor. Vai exercendo sua maestria por entre as brechas do patriarcado, da indústria fonográfica, do etarismo, do racismo, do produtivismo capitalista, do tempo acelerado que a vida contemporânea traz. Ela sabe bem disso. Reconhece e afirma a cada momento o seu lugar de mestra-resistente. Reconhece e afirma a cada momento o repertório que cria na caminhada para seguir abrindo espaço nas vielas da vida e alargando as brechas para poder passar junto com outras

pessoas.

Eu já passei por muita coisa, Indira. Eu já passei por muita coisa nesse mundo. Já vi muita coisa, já precisei ser muito dura pra não me deixar levar pra um lugar que eu depois ia ter era vergonha. Mas eu fiquei firme. Eu fiquei firme porque eu acredito nisso que eu faço e eu não quero ver isso desaparecer. Sabe porque? Porque se nós entregamos a vida pra esse povo que só quer dinheiro e poder, o mundo vai ficar acabado. As pessoas vão ficar cada vez mais tristes. A natureza e nem nada vai aguentar. O que salva tudo, o que não deixou tudo se acabar ainda foi essa nossa vontade de trazer essa cultura e de ajudar o espírito das pessoas a se erguer, no meio de tanta coisa ruim que acontece. Olhe, eu não vou mentir e dizer que eu não gostei de ser reconhecida e ganhar o título de mestra, mas não é isso que me faz mestra de verdade. Isso é um reconhecimento merecido. Que eu acho que é bom e que no dia eu gostei muito, como gosto ainda. Mas ser mestra é outra coisa, viu?

E ser mestra, Dona Severina, como é?

Olhe, é assim: você não pode pensar muito não. Se pensar muito é como se perdesse aquela força que vem e você não sabe bem de onde, só sabe que tem alguma coisa ali lhe chamando e assim você vai. Você vai porque a coisa lhe chama, aí você vai um pouco, daqui mais na frente chama outra vez e você vai, aí você vai indo toda vez que vem (risos). Porque, assim, se uma pessoa é mestra não é pelo motivo de ela ser especial ou melhor. O coco ele vai passando de avô pra neto, de pai pra filho, de mãe pra filho... e as gerações vão aprendendo e pra ser mestre a pessoa tem que tá ali no meio querendo. Não é coisa que a gente nasce, mas qualquer um pode se dedicar a ser. Só tem que amar essa tradição. Hoje em dia eu já to passando pra minha neta Amanda e pro meu neto e minhas sobrinhas, porque nada disso é meu, tem que passar. Quando eu for dessa vida pra outra vai continuar

com a energia que veio antes mesmo de eu tá aqui. O coco tem uma raiz bem forte e um monte de raiz que vai deixando a árvore mais forte ainda e firme.

Isso é resistência, não é, mestra? eu pergunto com um pouco de medo de burlar minhas próprias regras, até que lembro não haver regras para mim que não sejam a escuta presente e o encontro amoroso.

Sim. Isso é resistência. É resistência do povo, da alegria, do canto, da música do sertão. Do modo de viver do sertão. É lembrar que as coisas não são assim como o povo na televisão hoje em dia quer que seja. Só viver pra ganhar coisa e dinheiro e ser famoso. Hoje parece que a vida é isso, mas o coco pisado com vontade lembra que não. E olhe, só se faz coco bom com gente perto, dançando e sendo feliz. Então o coco tira cada um de sua vidinha e chama pra o vidão. O coco chama pra ressuscitar e deixar de ser morto-vivo. As vezes parece até mais morto do que vivo, né, não, um tipo de povo que anda por aí.

Ela ri de forma tão profundamente conectada à vida nessa última frase que contagia meu corpo todo em potência de viver, mexendo em mim mesma, em minha superfície topológica as formas e forças: um chamado para a transmutação. Eu, que sou brincante de coco, conheço esse chacoalhar que estar horas a fio nesse mundo sem utilidades e cheio de vida pode trazer. Fico imaginando viver em prol disso, para isso e com isso: a vida não se acomoda nas formas, ela é sempre cutucada pela dança em um mundo que resiste à dança, pois a ela não consegue dar função, a vida é sempre animada pelos encontros constantes, em uma sociedade onde não há tempo para os encontros; ela é mobilizada pelo trabalho que se faz em coletivo, em um mundo onde as carreiras solo são insanamente incentivadas. Vidas em festa, vidas negras em festa, vidas de mulheres em festa, vidas de criança e idosas em festa. Penso nisso e pergunto à mestra o que o coco fez na vida dela, o que o coco trouxe pra ela e que ela quer levar adiante. No que ela me conta:

O coco me ensinou a me amar, a me achar inteligente e bonita. Dançando com minha saia e cantando... aquela neguinha que o povo dizia que não ia ser ninguém, que tinha o destino de ir ser capacho das madame, ela virou mestra

fazendo o que ama, na felicidade de ensinar o que aprendeu com o povo dela. Agora segure essa mulher e não deixe ela cantar seu coco e ensinar o coco aos meninos pequenos, não! Duvido alguém me segurar, eu vou ficar aqui até quando Deus quiser e depois o coco vai continuar, porque o coco não tem dono, o coco é que é dono de tudo.

Lembro aqui das palavras de Rolnik, que diz o quanto a auto depreciação e a vergonha causadas pelo trauma que o sistema colonial traz são mecanismos que aplacam o desejo de vida e de resistência. O quanto o desalento causado pelos traumas coloniais são capitalizados para contribuir com a perpetuação desse sistema colonial-capitalístico, através de subjetividades que se colocarão mais disponíveis a servir.

Aqui especificamente sobre o trauma e a autodepreciação lembro-me também da dimensão do regime colonial que afeta as pessoas – e as pessoas negras, mulheres negras em especial – na percepção de e si como humanos, partícipes da vida por direito. Sobre colonialidade, trauma e negritude as palavras de Franz Fanon, Lélia Gonzales, Ângela Davis, bell hooks fazem eco nesse momento me indicando quão profundas são as marcas das formas, das estruturas que organizam a vida no regime colonial-capitalístico. O quão palpáveis são: elas dizem de operações que tem no racismo um de seus grandes lugares de força de destruição da potência vital de determinados grupos, de grupos de pessoas de cor, pessoas negras. Seus corpos, seus saberes, seus cultos, suas manifestações de vida. São estruturas coloniais de intensidade forte e são difíceis as travessias subjetivas e físicas para um lugar que permita a reorganização dos desejos e inconscientes.

Ao mesmo tempo a operação das linhas de fuga, das rotas teimosas e desviantes que fazem a vida perseverar através da ressonância das práticas cotidianas que se fortalecem no vínculo com a tradição, com a ancestralidade, com a escuta das vozes que vindas do passado preenchem o presente e, como fala Krenak, constroem futuros ancestrais não nos ajudam a não sucumbir a narrativa trágica e perversa que o capitalismo e a colonialidade querem impor.

Mestra Severina me recebeu na varanda de sua casa, sentada em uma cadeira de balanço bonita. Contradizendo a lógica colonial que impõe hierarquicamente o conhecimento popular como inferior, a negritude como

memória de dor e escravidão, a mestra exibia em suas paredes dezenas de fotos suas, de seu irmão, de suas irmãs e de seus netos e netas. Fotos antigas de quando o coco começou a reinar em sua casa, fotos novas de um presente cheio de ancestralidade viva. Fotos emolduradas que ela explicava uma a uma, detalhando as memórias registradas ali. Mostrava os figurinos, as fotos dos instrumentos, a casa de taipa onde o “coco comia”. Pára um pouco e se demora em uma, apontando o dedo e depois pedindo pra Amanda trazer até nós. Era a foto de quando recebeu o título. Trouxe para seu colo inclinando para mim o retrato e falou: “eu tava era bonita, nera? Tava poderosa!”. Olhei a foto cuidadosamente, reparando nos detalhes e perguntei o que ela sentiu naquele momento.

Eu senti alegria, orgulho e responsabilidade. Senti muita emoção. Senti que meu irmão estava ali muito feliz. Mas eu senti responsabilidade porque a balança pesa pra os dois lados. Você recebe um reconhecimento e também sente ali o peso daquilo. Eu já me sentia mestra, eu já era mestra. Todo mundo me chamava de mestra. Eu cresci nessa brincadeira. Cresci fortalecendo essa cultura, essas raízes. Mas nesse dia eu achei importante pra o povo ver, pra mais gente ainda ver. Porque eu sei que meu povo já via, que o povo da nossa cidade já via e eu já via também. O coco ele é uma brincadeira séria. É uma missão. A gente faz por a gente e pelo povo, pra seguir vendo isso vivo, pra ver cada pessoa levando um pouco dessa sabedoria pra casa. Aí tem que segurar. Por isso diz assim, né? Segura o coco!

Escuto a mestra falar e lembro de sua presença no palco, nas últimas vezes que a vi. Estava lá, segurando o coco já fazia tempo. Pergunto: E segurar o coco, mestra, é difícil?

Olhe, é difícil e é fácil, sabe por quê? Porque você segura o coco e o coco lhe segura de volta. Toda essa minha vida dedicada a isso. A essa festa e a esse ofício e a essa responsabilidade que hoje eu vou passando adiante ela é sempre muito cheia de recompensas. A principal é ver os frutos. São muitos frutos que eu já colhi e que colho e que ainda vou colher.

E se a senhora pudesse escolher um, agora, olhando para essa foto e pra Amanda, sua neta aqui, qual seria? Eu perguntei querendo saber um pouco mais de sua colheita.

O coco, minha filha, ele me dá todo dia um espelho pra eu me olhar. Um espelho que me mostra como eu sou forte e bonita. Eu caio mas levanto. Eu tenho em quem me segurar pra levantar. Eu não estou só. Não sou mestra de mim mesma, nem passei a ser mestra do dia pra noite. Eu tive quem me ensinasse e eu tenho quem me reconheça. Isso também me dá esse fogo pra continuar. Olhar pra a minha comunidade, pra a minha neta e meu neto, pra o povo da minha cidade. Eu olho e penso: mestra Severina só pára quando Deus chamar. E não é porque eu tenha que fazer isso. É porque eu queira. Com amor e festa. Com alegria.

Sim, mestra. Com amor, festa e alegria nós conseguimos continuar. A gente deseja um desejo que não tem utilidade para esse sistema que quer sufocar a nossa potência de vida. Sim, dona Severina. Entendi a sua bússola. Aqui uma flecha fundamental: a mestra severina, através de suas práticas, invoca a contracolonialidade e retoma a força de seu desejo para lugares que são negados pelo racismo e pelo patriarcado, assim como pelos outros dispositivos que compõem o regime colonial-capitalístico. Há uma força vital em mestra Severina que não me deixa duvidar do lugar resistente que ocupa, nas desterritorializações que seu coco de mulheres negras do sertão provocam. Essas desterritorializações são ao mesmo tempo tão escancaradas e tão sutis, tem diagramas complexos onde se cruzam linhas que levam para vários lugares de produção de repertórios de abertura, de comprometimento com a vida.

7.2 MESTRE ASSIS E O ATELIÊ “TUDO DÁ CERTO”

Francisco de Assis Calixto Montenegro, nascido em Rio da Barra, município de Sertânia, no dia do Santo que seu nome homenageia, dia 4 de outubro. Mestre Assis, como é mais conhecido, é coquista e artesão. Faz bonecos que eu sou incapaz de descrever. Faz tamancos também, tamancos de coco. Fez 74 anos nesse 2019. Canta, toca, compõe e ensina com toda generosidade quem quiser aprender a pisar o trupé.

Mestre Assis faz parte do coco raízes. É agora um dos mais velhos de um grupo e de uma família grande, e guarda como missão não deixar os saberes que aprendeu com os mais antigos caírem no esquecimento. Mora em uma casa no alto do cruzeiro e tem o ateliê mais bonito do mundo, onde estuda, compõe, esculpe e brinca com seu mundo de bonecos encantados. De domingo a domingo abre as portas e recebe qualquer visita. Gosta de acarinhar os corações que vem do sul e de outros países com o calor do coco ou de uma conversa despretensiosa, adora caminhar pela cidade, faz visitas às suas amigas e amigos e sente saudade de quem vai embora.

A primeira vez que vi seu Assis foi do lado de baixo do palco: cantava e tocava triângulo com ar que eu não sei se é tímido ou quieto, mas ao mesmo tempo com uma presença gigantesca. Mestre Assis é compositor, vocalista, tamanqueiro e tocador de triângulo do coco raízes de Arcoverde, grupo fundado por Lula Calixto na herança e mistura dos Saberes de Ivo Lopes, Biu Neguinho, Chica Maná e toda uma velha e preciosa guarda de coquistas da cidade.

Quando fui procurá-lo para uma conversa, seu nome me soava de uma importância tamanha que quando do primeiro contato o mestre aceitou receber-me, quis que chovesse, o chão se abrisse, algum deus me acudisse... de tão nervosa que fiquei. Era o meio da tarde de uma quarta feira. Cheguei chamando baixinho, como quem não queria ser escutada. Adiantou nada. O mestre já estava a postos na sala, aguardando a qualquer hora meu chamado. Logo veio à porta, abriu, timidamente me abraçou e sem muito falar me conduziu ao seu ateliê, que fica do outro lado da casa, defronte à rua de trás.

Adentrei sua casa pela porta da frente e fui sendo conduzida até o ateliê do mestre Assis. Lá me deparei com um mundo outro: encantamento em casa cantinho. Bonecos, esculturas, fotografias, presentes que são lembranças de gente muita que já passou por lá. Instrumentos musicais nunca vistos antes, feitos da mão de seu Assis. Durante algum tempo buscou um banco para que eu sentasse e depois durante mais algum selecionou alguns livros. Só então posicionou-se na sua cadeira, de frente para a sua mesa, corpo virado para frente e olhar sempre alternando entre as folhas que folheava e os meus olhos (nunca perde os olhos de ninguém, isso eu notei). Expliquei um pouco do que se tratava meu trabalho e mestre Assis logo iniciou uma contação detalhada e densa da história do coco de Arcoverde, desde seus aspectos estilísticos até as relações que foram se formando, as transformações pelas quais passaram e a configuração atual.

Falamos da história do coco por um tempo e logo, logo ele estava cantando alguns sambas. Fazia pausas para me explicar detalhes. Depois de ouvir algumas músicas cantadas por sua voz mansa, quis saber como seu Assis compunha cada letra: situações, personagens, histórias. Tomei coragem pra perguntar sobre minha música preferida: Andreлина. "Quem era Andreлина, mestre"? Qual não foi minha surpresa:

uma boneca que eu fiz e que me disse esse nome pra eu colocar nela. A história eu inventei, como parecesse, assim... um sonho que eu tinha tido, ela falava comigo com os olhos, acredita?! O povo tudo pensa que era uma mulher de verdade. Mas foi essa boneca que eu fiz. Andreлина... Uma bonequinha de graveto

Andreлина...a boneca feita por seu Assis, que ganhou o mundo como se fosse gente. Então é assim que as músicas surgem na cabeça desse mestre brilhante? Dessa conversa notei uma relação muito forte entre a composição e a feitura dos bonecos. Olhei ao redor e diante de criaturas fantásticas, quis saber mais. Seu Assis, como o senhor inventa esses bonecos?(pegando um na mão). Ele me falou que sentava lá de frente da madeira e não pensava, não:

as vezes parece lembrança, as vezes parece que eu sonhei, as vezes é besteira da minha cabeça (risos). Mas eu gosto deles... o povo parece que gosta também. Eu nem pensava em vender, não. Mas aí o povo vinha visitar e queria comprar e era a maior peleja, o povo querendo pagar. Até que eu comecei a vender. Eu sempre que faço um boneco eu acho ele lindo.

O mestre me mostrou vários bonecos novos, recém feitos, sempre dizendo: olha como esse aqui ficou lindo! A beleza dos bonecos do mestre, de referencias buscadas em diversos lugares (desde o cangaço, os bichos da caatinga, as manifestações culturais de Pernambuco), desafiam a captura da beleza das coisas, desmerecem as normas criadas para a estética. A beleza é o próprio ato de reconhecer beleza naquilo que suas mãos produzem. Não busca agradar clientes se adequando aos mandos dos reconhecedores certificados do belo. Produz beleza na força pulsante da escuta do que aquele boneco pede para ser no encontro intenso daqueles materiais com seu mundo interno.

Admirando os bonecos que passavam em minha mão, notei que cada um tinha um nome atrás, ou de lado: Icikeri, Iroderé, AnhaKundê ... como surgiam aqueles nomes? - Será que são provenientes de alguma língua crioula? Perguntei. Entre uma risada pequena me respondeu:

isso aí vem pra mim. Parece um nome que eu já ouvi. Quando eu termino aí vem. Eles é que dizem. Parece que quando eu faço tanto as letras dos coco quanto os boneco eu deixo tudo se misturar dentro de mim. Parece que é um monte de mundo: as pessoas que eu conheci, os lugares que eu fui, tudo junto. Os nomes vão aparecendo e eu também vou anotando mesmo quando não tem boneco ainda. Ficam nesse caderno que eu vou lhe mostrar. O povo pergunta se é uma língua lorubá, mas não é. É um africanês inventado. Misturado com língua de índio.

Seu Assis levanta e me mostra o caderno onde tem anotado um bocado de

nome que ele vai acessando no seu imaginário povoado de tantas pessoas e lugares. Pura germinação, me parece. Como se pode criar assim? Me sinto diante de um inconsciente cuja liberdade se preserva para além do comum, diante de uma vida tão aberta a experienciar que reverbera sua criação em formas sem nome ainda. Em nomes cuja formação é fruto do atravessamento de tantas linhas, de um deixar-se emaranhar que chega ao ponto de já não haver, ou se há, de tornar inacessível a sua origem. O devir pulsante em cada objeto. A multiplicidade como guia do olhar para o mundo que o mestre exprime em suas letras, em seus bonecos, em todas as suas criações é muito inspiradora. Não há começo ou fim no espaço do mestre Assis, ele mesmo conta de que não sabe se quem veio primeiro foi o boneco ou a madeira, a história ou a letra da música. Para ele não importa.

Eu nunca sei o que veio primeiro. As vezes vem o nome e depois vem o boneco, mas quando eu dou o nome ao boneco eu penso que foi o boneco que veio antes. As vezes eu faço uma música contando uma história e parece que a história veio foi depois, como se a música tivesse era esperando a história chegar pra eu poder colocar no papel. É uma coisa meio assim. O povo sempre me pergunta e eu as vezes respondo, mas sem tem muita certeza de verdade. Mas sem ser mentira, é como uma sensação daquilo: será que qual foi que veio antes? Pra mim eu já me acostumei, eu não ligo pra saber. Só vou seguindo o que vai acontecendo. Mas nas entrevistas o povo pergunta muito, sabe? Eu não minto, mas eu digo o que vem na cabeça primeiro, qual a história que aparecer primeiro.

No ateliê do Mestre Assis há uma variedade de coisas. Sempre lembro de um de meus poemas preferidos de Manoel de Barros quando o faço uma visita: O poema que ele fala sobre como são bonitas e libertadoras as coisas sem utilidade, sobre os milagres que coisas inúteis fazem acontecer. Conectada ao instinto da não serventia, mas ainda em dúvida, perguntei em uma dessas idas ao atelier: para que servem essas coisas, mestre? No que ele me respondeu

depois de uma pausa entre minhas palavras e a recepção delas por ele: diga você. E riu mansinho. Depois continuou:

As coisas não tem serventia até que a gente imagine uma serventia pra elas. E igual que é assim de um lado, é do outro: as coisas existem pra dar imaginação pra gente (risada). Nada vem pronto. Tudo depende do jeito que a gente olha. Aqui mermo nada se perde porque não tem serventia. Tudo uma hora vai ter um propósito que vai aparecer, mas que não é assim, uma coisa que sempre vai ser importante e vai ter aquele sentido de usar, ou de enfeitar, ou... não sei o que mais as coisas faz. Mas não vai ter, sabe? É as coisas da minha cabeça, acho que serve mais é pra isso, pra eu colocar as coisas da minha cabeça pra o mundo. Aqui você pode ver que tem um bocado de besteira e isso não é eu me diminuindo, não. Eu gosto de tudo que eu faço, eu acho tudo bom.

Jaraguás, tamancos, bonecos de formas diversas, chaveiros, invenções de coisas... o mestre me diz rindo: “um bocado de besteira”, colocando força na palavra besteira como quem me convida a saber mais.

Quando a gente diz que uma coisa é besteira o povo acha que é porque não tem valor de existir. Eu quando digo isso digo na maior alegria de fazer coisa besta. Tudo sem serventia, só aquela que você imaginou pra elas. Mas essas besteira tem muita coisa que vem da minha cabeça que renova a minha vida e eu acredito que a de outras pessoas também

Imaginar serventias.... É trabalho muito difícil entender coisas sem serventia. Mais ainda, acolher sua não serventia e querer relacionar-se justo mesmo com essa qualidade da vida: a não utilidade. Acessar o sem nome, o nome sem coisa ainda existente, acessar o nome sem lugar, acessar a história sem começo, acessar o começo sem histórias... o puro devir. O ateliê do mestre Assis

tem nome. Chama-se “Ateliê tudo dá certo”. Esse nome ele criou antes de ser considerado mestre. Era anunciado em uma plaquinha pequena que agora virou maior. Esse nome atrai a curiosidade de quem o visita e ele já se antecipa para explicar:

Sabe por que o nome do ateliê eu botei esse? Ateliê tudo dá certo! Porque aqui tudo dá certo (risos). Quando uma coisa dá errada ela mermo assim dá certo. Ela vira outra coisa, se não der certo vira outra, até que vira alguma coisa que ela se aquieta. Não tem tempo ruim: desmancha, pinta, inventa outra coisa pra ela ser. É por isso que dá tudo certo. E também porque o que você fizer não vai dar errado, é tudo parte de você e da sua criatividade. Quando a gente tá na criatividade, tudo dá certo. Tudo é bom. Não precisa ninguém dizer, é só você dizer. Tudo que a gente cria renova a vida, é só aprender como ter esse sentimento.

E como é que a gente aprende a ter esse sentimento pra criar essas coisas que renovam a vida, mestre? Eu pergunto emocionada. Ele fica em silêncio um pouco e diz que a gente tem muitos mestres na vida. Ele disse que tem dois e mais um que são os mais importantes. Primeiro São Francisco de Assis, seu protetor, segundo Lula Calixto e depois todo mundo que passa na vida dele. “É esses três que me dá ideia”. E sorri:

Tem que buscar esses valores antigos de escutar quem já se foi, de acreditar no que não vê, de saber a importância de uma pessoa que passa na sua vida. Hoje em dia o povo quer muito falar, e escutar é quase nada. Escutar mais velhos, escutar quem veio antes. E até os mais miudinho, né. E não é só isso. O valor de escutar os animais, as plantas, o vento, aquela intuição forte que vem lá de outro lugar que a gente não sabe onde. Escutar um sonho que a gente tem ou um pensamento que vem do nada. A gente quando não para de falar fica meio aperreado. Não dá tempo de saber as coisas com essa força que as coisas tem, que é invisível. Você perguntou como é

que se aprende as coisas importantes, né? Como foi? Foi isso mesmo. As coisas que trazem essa renovação pra o espírito da gente, né? Pois é assim: escutando os vivos mais antigos, os que já fizeram essa passagem e também a natureza e os encantados. O coração das pessoas hoje tá muito fechado, só pensando em trabalho, em pagar conta, em ser isso ou aquilo pra ser melhor que o outro. Mas e cadê o tempo de aproveitar pra saber a verdadeira sabedoria? Aquela sabedoria de conseguir ouvir uma coisa e saber o que fazer pra transformar o que escutou em alguma coisa que traga beleza e alegria pra o povo, pra o mundo. O mundo tá muito descuidado. Eu fico pensando, sabe? Eu quero que esse mundo fique bem e não se acabe nunca. Eu preciso desse mundo e eu gosto muito dele. Ele tem que ficar bem pra gente se alegrar, ser feliz, festejar e seguir a vida tendo cada vez mais benção e conquistas de verdade. Conquistas não matérias, mas aquelas que faz a gente sorrir por dentro, com a alma e o espírito e leva a gente adiante.

Escuto com um silêncio absoluto e emocionada todas essas palavras transcritas. Fico sem saber a hora de quebrar o silêncio, até que pergunto: e o coco ajuda o mundo a ficar melhor, mestre, o coco é uma resistência para esse mundo que tá descuidado? Lanço timidamente essa questão olhando para os tamancos que ele nesse instante estava fazendo com suas mãos habilidosas e mansas. No que ele me responde:

Se o coco é resistência? Ele é. Mas de um jeito diferente, num tem?! O jeito do coco só é do coco mesmo, só quem tá dentro sabe? Será? Acho que tá todo mundo dentro, parece que tá! (risos). Porque quando eu falo isso de tá dentro, parece que eu tô falando só naqueles que se criaram na pisada, na cantoria, mas não é assim. O coco ele se espalha, todo mundo que chega numa roda de coco, pode não saber

nada, já está resistindo. Eu penso isso. Mas você pergunta se o coco é resistência e eu digo que é, lhe respondendo. Todo dia é! Sabe o motivo? Coco é alegria e ancestralidade. Onde tem alegria verdadeira, essa alegria de ver todo mundo se alegrando junto, e tem a ancestralidade pra dar o caminho... aí tem resistência, né? Resistência a esse mundo que quer a gente é calado e amuado. Quem canta e dança e honra o coco não cai na armadilha de se calar, nem de se amuar.. É só você olhar pra música e pra as letras. E a outra pergunta... era qual mermo? (Aqui repito a pergunta rindo junto a ele) sim! Se o coco ajuda o mundo a ficar melhor? Ajuda com certeza. Isso aí eu digo já de cara. Onde tem alegria tem jeito pra o mundo. Onde tem gente alegre junta, o mundo se alegra todo. E o coco, você sabe como é, quando a gente canta e dança junto com o povo, quando a gente faz aquelas rodas, a gente tá chamando aquela festa antiga do Brasil, da África. A gente tá chamando a força do Brasil caboclo, sertanejo, indígena e preto. É só paulada. É só força das mais forte.

Mestre, como é que o senhor faz para ajudar o mundo a não se acabar?

Eu faço a minha parte que é respeitar todo ser vivo. É deixar esse espaço aberto aqui pra quem quiser renovar suas forças. É puxar brincadeira de coco e não deixar a sabedoria do povo antigo, dos caboclo morrerem. Vou inventando coisa pra o tempo ficar distraído. E principalmente eu levo a brincadeira do coco pra as crianças, eu busco recuperar aquelas brincadeiras, aquele jeito de brincar que eu brincava antigamente que ensina valores bons, de respeito à vida e à natureza. De ser uma infância preservada, na rua com outras crianças. Sem tá enfurnado em casa jogando no celular. O coco Eremim é hoje a coisa que eu quero deixar como minha

maior herança pra o coco e pra a comunidade de Arcoverde e de onde eu passar. Porque ali as crianças vão tá sempre lembrando dos valores mais antigos de tá junto, de se divertir, de não deixar o mundo destrambelhar a vida deles. Eu acho a coisa mais linda é o coco Eremim. Eu ensino, mas eu também aprendo demais com as crianças, sabia? Cada coisa que eu lembro de coisa de ser criança. É bom demais.

7.3 DONA FLOR DO MOINHO E O CERRADO DE DENTRO

Flor do Moinho, é assim que chamam essa mulher que por força da vontade e do destino encontrei no Cerrado brasileiro. Talvez essa seja a mais longa história dessas que conto aqui, mas não sei se em quantidade de palavras isso se corresponderá.

Ao sair da caminhada em Goiás com Seu Antônio, depois de percorrer o caminho de Cora Coralina, decido procurar no Cerrado as sabedorias das ervas e do partejar. Tinha ouvido falar, há algum tempo e muitas vezes, de uma parteira, erva e benzedeira que morava em um Quilombo perto de Alto Paraíso. Não tinha ideia de como chegar até lá e qual seria a disponibilidade para que esta mestra anciã me recebesse, por isso fui tentando diminuir as expectativas do sucesso desse encontro. Mas na conexão e confiança no caminho, decidi me aventurar. Havia um motivo para isso. Antes daquele encontro, já havia conhecido dona Flor através da escuta de seus ensinamentos à distância, das histórias contadas pelas companheiras parteiras e pouco antes de decidir ir ao cerrado para vê-la, assisti a um documentário sobre sua vida que me trouxe firmeza na decisão: Flor do moinho era o nome do filme.

Instalei-me em um pequeno hostel na cidade e aproveitei por alguns dias as cachoeiras, caminhos, vegetações, pessoas... até que em um momento uma amiga me liga dizendo que também estava na Chapada dos Veadeiros e que iria para o Moinho. Não podia ser! O lugar onde Dona Flor mora e onde meus afetos queriam me levar. Camila, essa amiga, havia alugado um quarto em frente à casa de Dona Flor. Esperei até que ela chegasse em Alto Paraíso e juntas fomos desbravar rotas possíveis de como chegar nesse destino. Perguntas aos moradores, caronas desajeitadas, esperas longas, mais caronas e enfim chegamos.

O moinho é um quilombo bastante afastado da cidade. Um lugar miudinho de casa e gente, e gigante de natureza e sabedoria. Impossível não se assustar com a força que ele emana. Ao chegar passamos por uma plaquinha indicando a chegada e desejando boas vindas: pintada à mão e com tinta fresquinha. Poucas casas se aglomeram em torno de uma igrejinha, a do lado, com portão de madeira

é onde mora Dona flor com sua filha.

Antes de ir falar com ela pedimos que uma de suas aprendizes perguntasse se poderíamos e a que horário poderíamos ir. Depois do almoço, nos chegou a resposta. Almoçamos e demos algum tempo até batermos na porta de Dona Flor. Sua filha nos atende e nos conduz até o quintal onde Dona Flor está sentada, diante dela um grande moinho de farinha. Dona flor que já usou muito os braços para mover o moinho agora estava sentada em um banquinho debulhando alguma vagem da qual não lembro o nome, mas que não esqueço o cheiro: perfume doce de erva. Nesse momento em que chegamos ela move o mínimo do seu corpo e, sem tirar a bacia do colo, recebe um cumprimento nosso. Algum desconcerto diante de uma mulher tão importante e logo pergunto se posso sentar no chão com ela, ao seu lado. Ela gosta e diz que sim, depois pergunta se quero um banco, no que nego.

Fico um bom tempo em silêncio observando o que Dona flor faz, até que ela para tudo e olha em nossos olhos: “vocês vieram conversar?” Eu disse que sim, que fomos aprender um pouco com ela e escutar o que ela quisesse falar, mas que naquele momento queria também me consultar, receber suas medicinas, sanar um pouco meu corpo. Nesse momento Dona Flor me mostra a bacia em que estão algumas sementes debulhadas por ela, não recordo de que planta eram, mas insiste num gesto até que eu pegue e ela diz pra que eu a observe e faça junto. Explica que aquelas sementes vão servir para fazer uma garrafada que ela sentiu de fazer para alguém que ainda não sabe quem é. Não me espantei, achei bonito e perguntei a ela se era sempre assim, ela disse que não, e completou:

Não é sempre assim, não. Eu gosto de fazer as garrafadas que eu faço, que tem muita procura hoje em dia por conta do estilo de vida do pessoal, né? Que é a garrafada da mulher, pra limpar o útero e as garrafadas pra limpeza de sangue. Mas de vez em quando eu tenho vontade de fazer uma assim e fica aí até o dono aparecer.

Dona Flor do moinho, mulher negra quilombola de 81 anos de idade, mãe de 18 filhos paridos e outros que pegou pra criar tem as ervas em sua história

desde menina. Conta que aos nove anos de idade já mexia com isso preparando chás, infusões e algumas tinturas, orientada por sua mãe. Foi dela que herdou o dom de lidar com as plantas e do partejar. Desde cedo também se embrenhava pelo Cerrado aprendendo o nome das árvores e das outras plantas. Teve seus filhos em casa, todos eles. Aprendeu a cuidar de mulheres recém-paridas através das ervas e plantas da Chapada dos Veadeiros. Quando pergunto como aprendeu todas essas coisas ela me diz:

Ah, fia, eu aprendi tudo olhando, quando minha mãe ia ganhar criança eu ficava curiando, queria ver tudo. Eu sempre queria ver, mas ficava amarrada a porta, um dia eu tive uma intuição e cortei a corda da porta. Eu entrei e pela primeira vez eu peguei uma criança. Aí eu ganhei o xingamento de parteira desde esse dia. Aí comecei a ajudar e tudo era muito normal, muito natural pra mim. Aí meus filhos eu tive tudo sozinha, eu desde sempre sabia que ia ter sozinha meus filhos, deu tudo certo. Não teve segredo. Eu sabia tudo que tava acontecendo de sentir o movimento deles na barriga.

E as plantas, a senhora aprendeu assim também?

Não. Eu não aprendi com ninguém. Mas também eu sempre fui de andar no meio aí desse cerrado, eu morava no meio dos mato e eu desde pequena subia as serras e passava muito tempo. Até pouco tempo atrás eu fazia isso. Aí eu aprendi a mexer com erva indo lá e vendo a erva que achava que servia pra alguma coisa e levando pra casa. Aí quando eu tinha alguma coisa eu tomava pra ver se prestava. Tudo que eu passo pra os outros eu uso primeiro em mim, se for fazer mal vai fazer a mim, que quis experimentar. Eu tenho o cerrado todo em mim. De tudo que eu passo pra os outros eu já experimentei. Aí lá dentro elas vão fazendo o trabalho delas, conversando com meus órgãos. Conversa com o fígado, conversa com o coração, conversa com os rins. E vão organizando o que precisa ser organizado e eu vou entendendo o que

elas estão fazendo. O que é bom, o que não é. Quem combina com quem. Mas a sabedorias das plantas eu aprendo assim, eu aprendi a vida toda assim, experimentando.

Dona flor tem todo o cerrado nela. Se vê como parte da vegetação e lida com as plantas como quem lida com gente, prestando atenção nos humores, nos sentimentos que circulam nela quando vai fazer qualquer preparado. Ela conta que planta é um ser sensível, cheia de sentimentos que precisam ser atentamente escutados. Planta não é recurso, é relação. Como em toda relação, pede cuidado, delicadeza, contemplação, reconhecimento, co-presença. Eu ouço encantada toda essa fala e quero saber mais sobre essa capacidade de ser planta, de travar esse diálogo tão delicado. Como a senhora desenvolveu essa atenção? Como a senhora aprendeu a escutar e a saber o que as plantas estão dizendo?

Essa pergunta muita gente faz e ela é boa. Eu não sei dizer ao certo como faz essas coisas. Como foi que eu aprendi, eu sei que eu sempre fui muito curiosa e observadora, desde menina. Mas uma coisa que eu digo é que você tem que se preparar pra começar a ir atrás de conhecer o que cada planta diz pra você. Preparar seu coração, sua cabeça. Tem que tá com as emoções organizadas também, viu? Pra não confundir as coisas.

A senhora poderia me explicar só um pouquinho mais, pergunto tímida, com a sensação de estar despreparada para entender de fato. Nesse momento Dona Flor começa a me falar que isso tudo é importante por um motivo: as plantas são seres de sensibilidade e reagem a nós, a nossa disposição para estar em contato, para estabelecer o encontro.

Planta tem muita sensibilidade, sabia? Pra ir pegar a planta no mato, na serra você tem que preparar seu coração e o espírito pra ir trabalhar com a natureza. Você tem que se observar e vê se você tá com mau humor, raiva, mágoa... tem que ver isso. Você não pode pegar uma flor, casca, folha ou raiz com esses sentimentos, não. A planta acaba morrendo ou o remédio nem dando certo. Tem que ter muito respeito, isso tá se perdendo. Vocês só querem aprender uma parte,

mas essa ninguém quer. A planta também tem humor, também tem horário, dia, momento pra colher. Pra ela oferecer o melhor dela, igual a gente. Às vezes elas precisa ficar ali mais um pouco, precisa tomar mais um solzinho, mais uma chuvinha. Tem muita coisa. E se você não respeitar esse tempo, como você quer que as coisas vão dar certo?a

A sensibilidade de Dona Flor é de alguém que não se distraiu da vida, nem se separou da natureza. Não se apartou dos conhecimentos do seu corpo e nem do que ele comunica. Pra ela, se a gente não for natureza, a gente vai ser o que? Não tem lógica esse pensamento. Os cuidados de Dona Flor são cheios dessa ritualística com os seres invisíveis, são cuidados que não deixam o vínculo entre curandeira e erva de cura se perder. Tudo é encontro ali naquele ofício de erva que ela leva há anos.

Pra fazer remédio tem que pedir permissão. Não adianta fazer que as plantas não tem vida. Eu tenho umas que eu me dou melhor, que eu entendo melhor, outras que já são mais fechadas pra mim. Com cada uma é diferente. Por isso que é bom limpar o coração antes de ir buscar, pra ter essa conversa com cada uma e ver se tá certo, se é ela mesma. Eu a minha preferida é o barbatimão. Ela cura muita coisa, mas ela é boa mesmo pra mulher. Pra limpar o útero, pra cicatrizar depois do parto, pra melhorar infecção. Só não pode grávida, mas depois é bom e antes quando quer engravidar é muito bom também. Eu e ela a gente se dá muito bem.

Essa conversa sobre as plantas, debulhando sementes, durou uma tarde. Perguntei se poderia voltar para aprender mais e ela disse que se eu quisesse aprender era bom eu voltar. Marquei pra ir no outro dia aprender sobre os remédios e sobre como Dona Flor conduz a sua vida de parteira e erva da comunidade. Antes de ir ela me disse: você quer ser parteira? Eu respondi que sim, que já tinha pegado bebê uma vez. Ela me falou que eu já era parteira, mas tinha muita coisa pra aprender. E completou:

Ser parteira não é difícil, com todo estudo, livro ainda mais. Só que tem uma coisa. Tem que o conhecimento ir primeira mente pra o coração e depois pra a cabeça. Na verdade, primeiramente lá no céu. Pra ser parteira mesmo, das boas, eu acho que tem que ser assim. E

tem que querer ajudar, servir seus irmãos, sua comunidade. Igual planta, os sinais são muito pequenos as vezes, tem que tá com o coração muito conectado com o divino, com o sagrado. Com a vida que é sagrada.

Os vínculos comunitários são muito importantes, são centrais para Dona Flor. Ela é a curandeira das pessoas do Moinho. Através dela a conexão dos cuidados com a saúde através das ervas vai se alongando, se mantendo. Como uma mulher negra, indígena, quilombola, Dona Flor aponta muitos caminhos de descolonização dos inconscientes e descafeinização das vidas, especialmente na valorização do cuidado com a sua comunidade e as pessoas que moram lá e no entorno. Incluindo na comunidade as plantas e os bichos do Cerrado. Mas também o comprometimento com a vida, com fazer a vida vingar.

Dona flor dá seu diagnóstico pelo tom da voz, pela pressa que a pessoa anda, pelo corpo, pela cor do olho. Ela observa e escuta. E passa a garrafada depois de algum tempo de conversa. A escuta pra ela é das palavras e dos gestos. Observa muitos os gestos. Dona flor vai mostrando as garrafadas e dizendo pra que serve. Ela diz no meio disso:

Não precisa ter fé em mim, eu sou um ser humano de carne e osso. Confia em Deus, na natureza e no sagrado. As coisas que eu faço são intuídas. As vezes vem coisas nas plantas que eu não sabia, mas tem a propriedade e dependendo do preparo ativa. E vem quando precisa. Eu não estudei, mas a natureza ensina. Só precisa ser humilde para ouvir. Erva não tem um segredo, ela se mostra, só depende de você ouvir.

E como faz pra saber ouvir, Dona flor? Eu pergunto com o coração já acelerado com tanta coisa bonita e forte.

Ô, fia! É você começar a observar e ouvir o coração. Não querer saber de tudo através da exploração da natureza, mas do respeito. A gente tem que ir indo devagar, sem pressa. Parar aqui e acolá pra poder aprender de verdade, pra poder aprender antes de tudo a escutar. Sem silêncio você não ouve a natureza, ela não consegue falar no coração. Você tem estudo, eu estudei seis meses. Fico chateada com isso, queria ter estudado. Mas eu desenvolvi outras coisas de saber. Eu aprendi a cuidar, desde os nove anos eu cuido das

peessoas. De qualquer pessoa que precisar.

Cuidar é a ética da descolonização. Não tenho dúvidas disto. É o antídoto da violência colonial que atormenta tantas existências e que agora se apropria delas por dentro de seus inconscientes. Assumir uma ética do cuidado é desfazer muitos nós coloniais, é desagregar das nossas subjetividades a ideia de que somos seres apartados e que o cuidado é uma tarefa designada a alguns grupos apenas. Cuidando vamos acessando potências e descolonizando a vida. Dona flor resiste ativamente a essa ordem que descarta vidas, cuidando de todas as formas de vida que encontra. Cuidando das pessoas com fé na preciosidade de cada existência.

7.4 MESTRA VAL E SEU DENDÊ

De Goiás segui viagem para a Bahia. O destino era Serra Grande, um povoado praieiro de mar lindo, serras verdes e mata atlântica preservada. As 14 horas de viagem (entre avião, carro, barco e ônibus) foram encaradas no intuito de conhecer Dona Val, parteira e erveira tradicional. Mestre no fazer e no ensino desses saberes. Nunca havia ido na Bahia. Conheci a história de Val através de amigas que me apresentaram um documentário que seu filho mais novo gravou sobre ela: umbigo. Dali daquela tela, há quilômetros de distância, entendi a força daquela mulher. Fui em busca de conhecê-la pessoalmente. Não havia nada que me oferecesse segurança, a não ser um telefonema trocado um mês antes da viagem: -venha, pode vir que a gente conversa. Fui! Através de Camila, amiga querida, consegui o contato de uma das filhas de Val, Mariama, que me recebeu na casa de sua irmã. Fiquei lá por alguns dias.

Ainda no meu primeiro dia em Serra Grande, Mariama me levou à casa de sua mãe – na descida da serra, em uma praia paradisíaca chamada Sagi – que descansava e por isso me convidou a estar com ela no dia seguinte, em uma roda de gestantes. Aceitei o convite. A roda começaria às 17h, mas já desde as 12, horário de almoço, meu coração palpitava de excitação e nervosismo. Chegada a hora fui ao Caminho das ervas – espaço criado por Val, onde se aprende sobre ervas, plantas, plantios, conversas com a terra, espiritualidade, gestações e nascimentos, receber a vida e aceitar a morte. Lá estavam Val e suas aprendizes. Ela carinhosamente me chamou para estar na roda e continuou a falar sobre algum assunto do qual não me recordo. Encerrado esse momento, chegou a minha hora: - E você, Indira, o que é que veio buscar tão longe? O que tu queres aprender? E é porque mesmo que queres? O que é que tu vais fazer com isso que eu vou te ensinar? Perguntas duras feitas de forma carinhosa e acolhedora. Com a voz tremida e o coração acelerado, respondi.

Depois de ouvir minhas repostas, deu um sorriso, me chamou a um abraço e disse que me ensinava o que sabia, que era alguma coisa, que tinha muito o que aprender ainda, mas que a missão dela era essa: passar adiante o que a vida tinha dado a ela, o que a experiência tinha ensinado. E já que eu queria tanto, e

que ela tinha entendido por que eu queria, eu ia aprender. Aquele foi um momento muito importante. Ali aprendi algo fundamental sobre o sentido primeiro de ser uma mestra da tradição: o conhecimento era um presente das experiências da vida, algo que exigia uma mistura de passividade e atenção para que se alcançasse entender. Como um presente comprometido com a dádiva, a missão de quem agora o detém é presentear outras pessoas, continuar o legado não apenas como ofício mas sobretudo como um precioso regalo: para quem aprende e para o mundo que se expande.

Mas para além disso, algo mais. Havia ainda uma outra questão a ser severamente considerada: A quem o conhecimento aprendido ao longo de toda uma vida poderia ser ensinado? Quem pode aprender aquilo? Para quem era seguro ensinar. Não é à toa. Parte importante do destino de uma tradição depende disso. Dona Val é uma mestra do bem viver, uma anticapitalista engajada: seu maior medo é que saberes tão preciosos sejam engolidos pela bocarra faminta e insaciável do capitalismo. Foi longa a sabatina. E somente mediante a crença firme de que meu desejo cumpria o fluxo de sua missão, a desconfiança se fez confiança e a parceria de Val comigo se firmou.

Depois desse primeiro momento passei a acompanhar Dona Val em seu dia a dia. Ela é a guardiã de um espaço que se chamava na época Caminho das Ervas, onde planta e cultiva uma variedade enorme de ervas, árvores, flores e fruteiras. Conhece cada uma, se relaciona com enorme delicadeza com cada plantinha e faz uso de seus poderes curadores para si e para outras pessoas que a procuram: chás, escalda-pés, lambedores, banhos de assentos, cápsulas e um tanto de remédios naturais. Mas sua história começa antes, muito antes. Val nasceu em uma zona Rural da cidade de Serra Grande, viveu sua infância na roça e ainda jovem foi morar em Salvador para trabalhar como enfermeira. Foi sozinha, sem familiares ou amigos íntimos por perto. Foi fazendo amigas e amigos com a facilidade que até hoje tem, pelo que me conta ela e pelo que me contam as pessoas que a conheceram nessa época.

Vinda do interior, morando sozinha em Salvador, Dona Val foi dar plantões no Hospital de Freiras, no Bonfim. Havia uma maternidade e lá assistiu vários partos por necessidade, na ausência de médicos assumia a função, guiada pela

ética – inquebrável até hoje – de não deixar nenhuma mulher parir ou criança chegar em desamparo. Nessa época, Val vestia calças compridas e chocava muitas pessoas por isso. Sempre foi rebelde, sempre gostou de farra e de carnaval. Na mesma medida em que desde cedo atentou para o poder de uma vida bem vivida, o direito a uma saúde plena, que para ela envolve ter uma boa alimentação, tempo de qualidade, descanso e alegria para desfrutar os momentos. Dona Val atravessou a ditadura, período que conta lembranças de sumiços que a deixaram com o coração partido. Carrega com ela uma força revolucionária que se mostra em ações desejosas de transformação do mundo, na miudeza de seus gestos e no comprometimento com suas relações, com cada vida que cruza a sua. Cada uma dessas coisas fui descobrindo aos poucos. Em conversas mais formais, no café da manhã em sua casa, no papo vespertino no alpendre, nas rodas de gestantes, nos mutirões, nas festas.

Em uma de nossas conversas, Val me conta que para ela cada escolha é muito importante e deveria ser sentida no corpo com muita paciência, muito devagar. Ela me fala que é necessário observar para entender de onde surge qualquer vontade antes que ela se torne ação. Escuto com atenção e lembro das leituras de Rolnik, dos desejos movidos pelo regime colonial capitalístico. Esse esquema de desejar-agir com a pressa que não nos permite sentir o que nos convoca, avaliar a fonte de onde brotam nossos impulsos desejantes. A imediata satisfação nos aprisiona ao fluxo criado pelo capitalismo em sua nova dobra. Cada vez que apenas somos levados pelo desejo sem vínculo com a vida que pede passagem a todo tempo, nos tornamos mais uma vez engrenagem nesse maquinário que aprisiona as possibilidades que desejar pode acessar, que bloqueia a criação que o desejo também carrega quando é liberado para percorrer novos caminhos. Vagueio nesse pensamento um pouco e pergunto: Como é isso, Val? Como é essa coisa de sentir as escolhas antes de agir?

É saber escutar o que tá acontecendo de verdade dentro da gente antes de tomar uma decisão. Antes de querer alguma coisa e agir no impulso. A gente se aprisiona se for agindo assim sem calma. Quando vem uma ideia eu já vou atrás? Pra mim tudo tem que amadurecer, inclusive as nossas ideias

e escolhas.

Essa fala de Val me aponta para como é importante olhar para nossos desejos e investigar quem são os seus disparadores. Talvez dessa forma tenhamos inconscientes menos aparelhados pelo fluxo desenfreado dos desejos como peças do jogo colonial-capitalístico.

A relação de Val com as plantas é impossível de descrever em sua complexidade. Ela conhece seus nomes, seus vários nomes, seus formatos. Conhece cada planta por mais de um nome, sabe dizer só de olhar para as folhas ou flores em que lua foi plantada. Segue pelo cheiro para achar os novos canteiros, colhe com mãos de companheira cada folha, raiz, caule ou casca que precisa usar. Canta um pouco pra cada uma em sua mão para que elas possam devagar despertar. Disse uma vez em um mutirão:

As plantas ouvem a gente. Mas como elas não foram colonizadas, elas entendem nosso idioma. Elas entendem a nossa voz pela cantiga da nossa voz, pode ser música ou não. Elas sabem que a gente tá falando com elas através do calor da nossas mãos e da nossa música interior. Parece doidice, e é mesmo (risada), mas é verdade também. Uma planta é capaz de se comunicar com a gente. A gente desaprendeu isso quando vieram os povos do lado de lá e disseram que isso que a gente fazia era errado, não era verdade, era até coisa do diabo. Mas, preste atenção, as plantas conhecem a gente, a terra conhece a gente. Quantas vezes eu não estava aqui só passeando pelo quintal, pelo caminho das ervas e uma planta meio que começa a me chamar, eu começo a sentir no coração, as vezes é até um matinho, viu?! E eu vou lá e vai ficando mais forte essa sensação. Aí eu rezo, canto pra ela, filho uma parte e levo pra fazer um chá, ou uma tintura. E quando eu vou pesquisar, ela serve pra coisas que eu estava sentindo. Às vezes eu nem tinha percebido ainda essa necessidade e ela me mostra. É verdade, viu? Prestem atenção nas plantas que aparecem no caminho de vocês.

Ao ver Val passear pelo jardim do Caminho das ervas vou observando o

seu andar lento, sua postura mudando a depender se conversa com uma árvore, um arbusto, uma planta pequena, uma erva rasteira. Vou acompanhando seus passos com o olhar enquanto descanso na mesa nos fundos da casa, ao lado da porta que se abre para o jardim. A vejo colheres algumas plantinhas depois de uma pequena conversa. Vem caminhando em minha direção e me oferece um chá. Eu aceito e ela me chama para a cozinha. Sigo em silêncio tranquilo. Ela vai separando as partes que vai usar e vai cantando algumas cantigas populares. Eu pergunto se ela sempre canta e ela me diz::

Eu canto, sim! Sabe porque a gente canta pra as plantas pra fazer um preparado, mesmo um chazinho? Pra despertar os espíritos de cura que moram em cada uma. Eu aprendi isso. Que cada planta fica lá no cantinho dela e a gente primeiro de tudo, quando vai colher e tirar ela do lugar dela, a gente conversa um pouco e depois, na hora do preparo a gente desadormece o poder de cura que elas tem. A música é uma deusa, né? Já ouviu isso? Eu já ouvi muito isso e acredito. Então eu acho que é por isso que funciona, ela vai chamando a essência da planta. Aí a planta acorda pra agir dentro da gente. Você já imaginou? É tudo vivo. Eu sempre falo que planta escuta. Os gaiatos dão risada de mim, mas eu sempre digo isso e sempre faço isso também. Você vai ver, é em qualquer preparo, em qualquer ritual que envolve planta. Acho que até tem estudo sobre isso. Não com essas palavras nem falando sobre espírito de planta, essas coisas... porque também a ciência ela é muito fechada. Mas tem estudo de que planta escuta e sente as coisas.

Em minha caminhada fui compreendendo que a palavra é muito importante. Entendendo Para que elas servem, que formas toma, quando elas devem ser usadas, quando elas devem silenciar. A relação com a palavra é um aprendizado de escuta de e oferecimento. A palavra é poderosa em vários sentidos. Ela é sagrada em várias tradições. Como as cantigas evocam o sagrado, como rezas conectam com os encantados, como provérbios relembram sabedorias. Ao cantar para as plantas, Dona Vala invoca a palavra como benção. Ela me diz

Isso que eu tô lhe dizendo tem a ver com o poder que as

palavras têm. E eu não vou cantar nem dizer qualquer coisa, de qualquer jeito, qualquer besteira nem pra uma planta aqui, nesse momento de criar essa relação, nem pra pessoas. São coisas selecionadas, coisas que fazem bem e que são boas de ouvir. Dizer coisas boas, abençoar os seres, as pessoas, as plantas, as coisas... é muito importante. É coisa que pouca gente faz hoje em dia. Os povos indígenas fazem muito ainda, o povo de quilombo, o povo de comunidade pesqueira. Cantam no trabalho pra abençoar o trabalho. Cantam pra abençoar o dia, a noite, o corpo, a cabeça. Dizem rezas pra curar doença, pra atrair coisas do bem e afastar o mal. A palavra tem poder, filha. A gente fala tanto e não se dá conta disso, você vê? Mas preste atenção, quando você usa a palavra pra abençoar, pra despertar os espíritos de cura, para despertar a ancestralidade, pra lembrar das coisas valiosas... a palavra deixa de ser vazia, sem propósito. Não que jogar conversa fora não seja bom. É bom também e é importante, mas sempre com o coração e a palavra em conexão. Pra não sair dizendo coisa que vai desequilibrar a vida das pessoas. A palavra tem que ser bem usada. Por isso que a boa palavra anda junto com o silêncio também. São amigos um do outro. Tem isso também, que eu não falei, mas quando a gente usa a palavra pra trazer benção a gente é abençoado. É como aquilo de cantar pra as plantas e despertar o que tem de espírito de cura nela, né? A gente acaba despertando na gente. Então tem esse aspecto de ser um caminho que vai e volta.

A boa palavra... falo, em algum momento desses escritos, que o sujeito moderno é expert em falar. Fala o tempo todo, sobre todas as coisas, mas é carente de experiências verdadeiras, no sentido trazido por Benjamin. Nos dias com Val fui percebendo como palavra e silêncio iam construindo uma dança na sua prática. Como essa dança é o lugar de onde brota escuta que ela é capaz de oferecer como erva, como parteira, como mestra. Nas rodas que acompanhei foi muito impactante ver o poder do silêncio que se abre em escuta. E da escuta que se abre para a boa palavra. Em muitos momentos acompanhar Val foi ponte

para ouvir outras pessoas. Eu e outras aprendizes íamos bebendo da sabedoria de Val a partir daquilo que surgia das vozes de outras pessoas em busca de respostas. Longos silêncios de escuta. Palavras direcionadas com gentileza para quem precisava delas e colhidas por nós como aprendizes. Conhecimentos surgidos da necessidade da vida eram tirados da sua memória o tempo todo para servir para alguém. Muito importante ficar atenta a esses momentos para aprofundar naquilo que Val tem a oferecer. Pergunto a Val como ela gosta de ensinar e, não para minha surpresa, ela me diz que gosta de ensinar fazendo, uma vez ou outra fazendo falas grandes, dando ensinamentos de muitas palavras ela não gosta quase nunca.

Ah! Eu gosto de ir fazendo e mostrando como faz. Sem muito blablablá. Até porque eu sei fazer mais do que falar como se faz. Eu gosto de responder pergunta, ou quando vejo alguma coisa e aquilo toca meu coração eu falo pra o grupo ou pra quem tá próximo de mim sobre o que eu sei sobre aquilo, o que veio de falar. As vezes é até uma besteira, mas eu achei que ia ser importante, ia chegar de uma forma boa nas pessoas. Muita gente vem pra aprender comigo e eu acho que o povo, muita gente, fica é sem entender. O povo vem pra os mutirões e eu vou fazendo as coisas, a gente programa o que vai fazer e a gente vai fazendo. Eu dou uma ou outra instrução e ajudo se a pessoa pedir, mas não sou muito de ficar tomando a palavra pra mim. A gente já fala muito e ouve muito nesse lugar de querer saber das coisas. Tem que colocar a mão na massa e confiar na intuição. Agora não falta música, a gente tá sempre cantando e trabalhando nos mutirões, como você já viu. Porque a música alegre e chama a ancestralidade e assim a gente vai afunilando nossa atenção pra a terra, pra as plantas, pra o que tá plantando, colhendo, manejando. Aí vez ou outra eu fico com vontade de falar e falo. Mas é pouco esses momentos de eu querer, como diz, assim, dar um tipo de aula sobre as coisas. É mais fazendo junto, é mais

ali quando brota uma necessidade da palavra, ou de alguma explicação. Ou quando eu noto que alguém tá carecido de uma palavra, ou até o grupo tá precisando. Agora a conversa tomando um chazinho ou um cafezinho, sobre a vida, sobre as coisas, essa conversa que serve pra alegrar e juntar a gente eu gosto muito.

Os mutirões às quintas são cheios de gente que de passagem, ou não, vão até lá para aprender antes de tudo a desenvolver boa relação com a terra. Dona Val canta muito para a terra e se alegra em tocá-la, tratá-la, cheirá-la, pisar descalça sobre ela: incentivando sempre quem está perto a sentir profundamente essa relação. Esse é um momento que o aprendizado se faz exatamente como Val falou no trecho que trago acima: no fazer e nas palavras lançadas para serem guias e bençãos. Mas como mestra parteira, Val? É assim também. Eu pergunto. Ela pensa alguns instantes como quem investiga as diferenças e me diz:

Olhe, na parteria é assim só que um pouco diferente. Depende do momento, entende? Em um parto é assim: no silêncio e na palavra pouca. Eu mostro uma coisa ou outra, ensino uma coisa ou outra. Até porque pra as aprendizes é importante entender que não é um hospital com residentes que vão chegar lá e invadir a privacidade e o momento que aquele paciente tá vivendo. No parto em casa a gente respeita muito todo aquele ambiente e entende também, como nos outros lugares que uma mulher decide parir, que o nascimento é sagrado. Então quem importa ali, quem tem maior importância é a mulher e o bebê, entende? Junto com o pai ou uma outra mãe. A família que vai receber aquela criança e aquela nova mãe, né? O bem estar e o respeito a essas pessoas é mais importante. Principalmente a mulher e o bebê. Então no parto, na hora do parto eu só explico algo que dá pra explicar sem mexer muito com esse momento, sem atrapalhar, sem criar distração. Você já esteve em vários partos, você sabe como é um momento forte e muito sensível também. Então todo trabalho é para acolher, para amparar, né? Já nas rodas é muito do que vai surgindo,

nas rodas de gestantes e famílias, a gente vai escutando bastante cada mulher, como está sendo, como ela está se sentindo, as dúvidas que ela tem. E então a partir daí eu vou trazendo os assuntos. É outro formato, mais coletivo, menos íntimo. Então as vezes as meninas organizam um tema e pedem pra eu falar, mas eu prefiro assim como eu disse, de ser uma coisa que vai surgindo. Aí fora isso tem os momentos na roda que eu examino, eu vejo a posição do bebê, converso com o bebê, escuto o coraçãozinho. Nesses momentos as aprendizes estão junto e como já é esse formato, eu peço licença à mulher e é muito tranquilo, aí eu peço licença e as meninas que estão aprendendo vão fazendo as coisas junto, eu vou ensinando mais. E um outro espaço são as visitas, que a mulher tá mais descontraída geralmente, não é o parto, né? Eu aviso quem é que tá indo comigo e a gestante já sabe. Já vai criando uma intimidade. Tanto com a parteira aprendiz que vai estar no parto, quanto com a doula que ela escolheu. Aí na visita a gente conversa um monte, eu escuto bastante e falo mais ali daquele caso. Desse jeito eu vou repassando o conhecimento.

E tem as conversas de cozinha, né Val?

Sim, com certeza. Tem as conversas sempre. Esse assunto parece que é viciante, principalmente pra quem tá iniciando. Tem sempre a conversa do cafezinho ou do chá, das visitas lá em casa. Que vai assim como você que tá vindo pra aprender um tempo comigo, encangada (risos). O conhecimento, ele não vem de uma fonte só, não é mesmo? Ele está em vários lugares. Antes a gente aprendia era acompanhando, sem muita explicação. Vendo as parteiras fazerem as coisas, preparando banho, fazendo preparado de

erva, fazendo manobra pra ajudar na hora do parto. Mas antes a gente também era silenciosa demais, tudo parecia uma coisa que não podia perguntar. Eu acho que é bom essa renovação. Só não gosto muito dessas coisas de tudo ser evidencia científica, que é a coisa que eu ouço muito. Porque transforma o parto em uma coisa só científica e não é. Parto tem muito mistério, tem muito encantamento, tem muita coisa que a gente só sente e não sabe nem explicar. Mas tem muito estudo também, viu? Tem gente que pensa que parteira tradicional não estuda. Estuda, sim! Só que é diferente como estuda: observa, escuta, lê, as que sabem ler, desenvolvem a intuição, aprimora o conhecimento que foi transmitido pelas mais antigas, a gente troca muito entre a gente, cada uma ensinando uma coisa pra outra. Mais de tudo eu acho que observar e escutar é muito importante pra ser parteira. Pra tomar as decisões certas. E ter uma sensibilidade pra entender quando é importante trazer outros conhecimentos, como a medicina mesmo, que ajuda muito em muitas coisas, né? O problema é quando a medicina rejeita todo saber que é até mais antigo e perde principalmente a capacidade de espera. Quando o tempo já não é mais o tempo da mulher e do bebê, do corpo de cada mulher. Porque, eu já disse, parto é paciência, observação, escuta e espera. É a arte da espera. É uma coisa muito sagrada, muito bonita. Muito abençoada. Não pode ser só mais uma coisa que não tem valor, só tem valor financeiro. O capitalismo é virado, menina. Até a coisa mais natural que é essa de parir ele quer tomar. E ele se utiliza de várias artimanhas: duvidar da gente, dos conhecimentos originários e ancestrais, desprezar a intuição, o poder das ervas, a cura espiritual que um parto pode trazer... mas não é fácil, nós resistimos a tudo isso através das nossas mãos.

Quando transcrevi essa parte de nossa conversa meu coração disparou ao

sentir quantas questões importantes Val traz nesse momento. As várias fontes do conhecimento, o diálogo entre saberes, o sagrado que é a vida e a impossibilidade de reduzir a chegada de alguém no mundo a um evento financeiro, técnico. A resistência às formas de colonialidade que duvidam sistematicamente como método que mina a confiança de quem exerce saberes não-hegemônicos. A dedicação de Val ao que faz é muito inspiradora, não aquela dedicação de quem se esforça para ter sucesso, mas a de quem não se esforça além do que o encontro pede, e tem como horizonte a recompensa que é a própria vida. Para isso Dona Val se dedica em uma relação espaço-temporal que não é essa que entendemos e que quer tomar conta de tudo em nós. Val chega para acompanhar partos em uma espécie de tempo sentido com o corpo e com a intuição, as vezes dias antes. O tempo é diferente nesse estado de conexão com as forças larvárias.

Amparar criança, partejar, é antes de tudo espera. É saber esperar. Você veja como tudo foi transformando e essa desgraça de capitalismo foi dominando tudo, e mexeu até com nossa forma de viver o tempo. Deixou a gente avexado, sem paciência, sem querer esperar. E deixou a gente prepotente também, sem entender mais que cada coisa tem seu tempo. Dá raiva e dá pena do ser humano, num é? A gente perdeu a noção de que cada coisa tem seu tempo: a planta pra nascer, a fruta pra amadurecer, a água pra ferver e fazer um café, a comida pra ficar pronta. Do mesmo jeito a mulher pra parir e a criança pra nascer. Olhe, você sabe como é! Hoje tem equipamento pra tudo, eu fico besta. Pra a comida ficar pronta mais depressa, o veneno que é o agrotóxico pra fazer a planta crescer, amadurecer tudo mais rápido, sem respeitar ali o tempo dela. Tem pra tudo. Hoje até dar uma caminhada é perder tempo. E assim também tem um monte de coisa pra acelerar o parto, como as cesárias loucas que a gente vê, a episiotomia, a ocitocina sintética. Mas parto é espera. Paciência, contemplação. A gente tem que voltar a viver uma vida com mais contemplação e também com mais pausa e mais silêncio. Hoje a gente adoece e demora a notar porque não consegue nem parar pra ouvir o corpo. Essa desaceleração ia evitar tanta catástrofe, tanta doença. Mas esse jeito de pensar e de se organizar garrou na gente, na nossa

mente e o capitalismo que é danado vai empurrando essas ideias e adoecendo tudo e todo mundo. É uma coisa, viu?

A espera é um tema que me comove muito. Como parteira tenho aprendido o poder de uma espera contemplativa. Peço a Val pra falar um pouco mais sobre a espera, a pausa e a contemplação. Pergunto: Dona Val, a senhora pode falar um pouco mais sobre como o aprendizado da espera e da contemplação pode ajudar a gente a resistir a essa loucura que a senhora disse que o capitalismo trouxe pra gente?

Posso, sim! Esse tempo apressado ele não é natural, não é verdade? Nossos povos originários e nossos ancestrais africanos têm outra noção, por exemplo. O tempo ele é sentido de acordo com as coisas que a gente vai aprendendo. Tanto que o tempo na cidade grande e no interior, ou na roça e na cidade, o tempo é muito diferente. Esperar é preparar um outro mundo pra quem está aqui e pra quem vai chegar. Assumir a espera tem a ver com estar em sintonia com a mansidão da vida. A gente não precisa tá o tempo todo correndo atrás das coisas, acelerando as coisas pra elas serem como e quando nós queremos. Isso é colocar uma regra na vida, que nem tem sentido pra a própria vida. A gente não tem controle do tempo, isso é uma ilusão que querem fazer a gente engolir pra gente se abestalar e se perder da gente mesmo, da terra, das nossas relações. Precisamos quebrar essa maldição de que tudo é pra agora. Isso atropela as pessoas e o resto da natureza. A pausa é uma benção, a contemplação é uma benção. Ela abre espaço dentro da gente pra gente se movimentar, inclusive. Pra gente sentir a vida se derramando e transbordando.

Val erveira e Val parteira se misturam. No seguir dos dias com Dona Val fui à roda de gestantes, aos acompanhamentos de pré-natal e a rituais de

consagração da placenta, além dos mutirões no Caminho das Ervas. Pude ver Val em várias faces, em várias interações. Pude ver a militante que tem no parto a sua forma de almejar um novo mundo, pude ver a mãe, pude ver a erveira, a parteira... em todas as suas demonstrações, Val guarda consigo um olhar encantado para o mundo. Um olhar atento ao mistério, ao invisível, ao mundo não-humano. Nesses dias todos vi Val em devoção à vida. Val tem rezas pra tudo e vê-la rezar é já uma reza.

O mundo para Val é sagrado porque é cheio de vida e a vida é preciosa demais pra essa parteira, erveira e rezadeira. Pede licença pra tudo que é natureza, vida chegando na existência dessa terra. Reza para pedir licença ao cortar um cordão umbilical, pede licença quando colhe uma planta, reza pra despertar os encantados de placentas e ervas. Cultiva seu altar com santos, budas e miudezas que vai encontrando como manifestação de vida. A fé é saber imprescindível para Dona Val. Não só essa fé que aprendemos a ter dentro das religiões, mas a fé nos movimentos da vida. A fé de que as coisas vão cumprir seus ciclos. A fé para Dona Val é parceira da espera. Para esperar é preciso ter fé e para ter fé é preciso desenvolver a espera. Na espera tem movimento, nada é parado, como diz Adélia Prado em um dos seus poemas mais bonitos para mim "Eu sempre sonho que uma coisa gera, nunca nada está morto. O que não parece vivo, aduba. O que parece estático, espera"

Ser parteira é não ter nem pressa e nem medo do que movimenta a vida, viu? Porque ali tá tudo quietinho e parece que nada tá acontecendo, mas tem muita coisa que a gente não vê acontecendo na hora de um parto, não é? O bebê fazendo seus movimentos, fazendo seu giro pra descer, o corpo liberando os hormônios, tanta coisa, menina. Tem que confiar na vida, num tem?! É espantoso como as coisas são tão encaixadinhas. Eu não canso de ficar bestinha com isso.

Val fala disso e eu sinto no meu corpo imediatamente a sensação de ter um bebê tocando as minhas mãos. Essa sensação de estar com a vida passando por você é mesmo indescritível. Esses momentos antes onde as coisas se apresentam em espera, mas que sabemos que estão também em movimentos. Parir não é capturável. Ser parteira é compreender que a vida é abertura, que o

tempo é relação, que as transformações acontecem a todo momento e nós somos parte sempre que nos vinculamos. Partear é devir, porque é encontro com o desconhecido. Cada parto será de uma forma e nos desafiará a estar presentes nos acontecimentos, a não tomar decisões óbvias por medo, mas a ouvir cada sinal com atenção e agir em prol da dignidade da vida que chega e da que se abre para dar passagem. Ser parteira é se jogar nessa confiança e se preparar para a cada parto ser transformada e presenciar transformações. Quis saber de Dona Val, diante de tudo isso, como nasce uma parteira. E ela me diz:

Olhe, tem várias formas, não, é? Estudando, observando. Uma coisa é que cuidar de uma gestante, assistir um parto e amparar uma criança que nasce é um dom sagrado, divino. Isso é muito forte na visão das parteiras mais antigas. Muitas acreditam que é uma missão. A maioria das mais velhas fez o primeiro parto diante de uma necessidade. Eu mesma fui assim, né? Depois do primeiro, no susto, ficam as mulheres conhecidas na comunidade como parteiras e vão sendo chamadas para outros partos e por aí vai. Pra mim essa coisa da comunidade é muito importante de cultivar, Indira. É uma coisa que é um problema, porque hoje em dia muita gente quer ser parteira mas não quer cuidar da sua comunidade. Não tem problema em ganhar dinheiro, mas transformar parto em mercadoria é triste, num é? Então eu valorizo a comunidade e é minha prioridade também. Foi ali que eu pude me desenvolver, ter meu lugar no mundo. Mesmo que eu vá pra lá e pra cá. E quem não tem comunidade, pode chamar uma comunidade, pode construir, pode se agregar em uma. A gente só não pode é nesse mundo individualista ficar caminhando como se ninguém precisasse de ninguém. Comunidade é sagrada, onde for: na cidade, no campo, no terreiro, na igreja... a gente só cresce junto, a gente só vence as opressões juntos.

Essa flecha que Val lança me atinge em cheio: para descolonizar a vida

precisamos invocar a comunidade, seja ela em que formato for, como Val diz. Mas precisamos da força comunitária, o esforço individual é falácia do neoliberalismo, é imposição colonial. Sem despertar a força coletiva não seremos capazes de desterritorializações e reterritorializações que rumem para construção de mundos plurais, de subjetividades desobedientes. Muito provavelmente as forças que cutucam as formas não se sustentaram em nós sem a comunidade que ampare nossas transformações, nossos riscos de tomar outros caminhos, nossos erros e errâncias rumo às potências e seus despertares. Fomos retiradas das lógicas comunitárias em nossa maioria. Experimentamos o lugar da dispersão em caminhadas que vão se construindo solitárias com relação às nossas comunidades. Retomar é uma maneira de ativar nas nossas intencionalidades, nos nossos desejos, um tipo de esparramação de quem somos. Uma experiência fora-do-sujeito, não encarcerada, uma experiência porosa para as nossas subjetividades forjadas na individualidade e no individualismo que a colonialidade traz. Voltar para a noção de comunidade e dar lugar a esse espaço como ativação de construção comunitária de nossos desejos me parece algo muito forte, algo muito desestruturador para o sistema colonial-capitalístico, para a cafetinização da vida.

Dona Val, quais são os seus maiores desafios como mestra nessa tradição na parteria?

Olhe, minha linda, eu acho que tem muitos desafios que se colocam a qualquer saber que está vinculado aos povos tradicionais, ou as ruas, ao povo preto, ao povo indígena. Mesmo aqui na Bahia onde todo mundo é preto, quilombola. A primeira coisa eu acho que é essa, a diminuição que existe. Eu hoje em dia não sinto mais isso, mas já senti e vejo as mais velhas que vão ficando esquecidas, sem muita condição de vida. É triste ver esse conhecimento e esse dom ser renegado assim, não é? Então tem isso que tá muito ligado ao racismo também e a uma coisa elitista. Aí tem a dificuldade de ser colocada como uma coisa folclórica, uma coisa do outro mundo. Muito romantizada, cheia de fetiche. Uma parteira parece um bicho do mato na cabeça de muita gente ainda, né? O povo sempre acha que eu não sei ler, porque sou parteira. Eu sei que essa ainda é a realidade de muitas,

mas a gente precisa quebrar os estereótipos pra poder ir mudando a realidade. Enxergar com outras lentes, sem ser essa que os portugueses vieram trazer aqui com a colonização. Então esse folclore atrapalha muito. Tem a precarização do trabalho, que não é reconhecido, mas isso é um dilema. Eu fico meio assim... e tem essa luta pra manter a tradição viva que as vezes é muito cansativa, né? Eu vejo parteiras já bem idosinhas lutando tanto pra não morrer os conhecimentos. E aí vem essa luta com a medicina que ainda se acha superior. Tem parteira que deixou de atuar com medo de ser presa, que o povo dizia que se acontecesse alguma coisa a gente podia ser até presa, veja o terror. Mas tem muita bênção nessa missão de ser parteira, de amparar as crianças, de cuidar das mães e das famílias. Eu sempre fui de muita resistência, mas também de muito diálogo. Eu já teimei muito, mas também já busquei muitos caminhos pra que as coisas convergissem. Até porque eu sou enfermeira, então eu sempre estive em hospital também. Hoje em dia mais não, mas eu conheço, né?

E quais são as maiores bênçãos, Dona Val?

Por mais que seja difícil, carregar esse conhecimento lhe conecta com a vida o tempo todo. Não só com a vida no plano físico, a morte também é muito presente na vida de uma parteira. Pode acontecer a qualquer momento, não é? Mas sentir a vida chegando, sentir a cura que uma vida nova pode trazer a uma mulher, a uma família, a uma comunidade é muito forte, eu me arrepio toda, ó pra isso. Você já pegou criança, né? Aquele quentinho que vem na sua mão e se espalha pelo corpo, não tem como não lhe remexer toda. As vezes o povo passa dias sem me ver e quando me olha diz que eu tô diferente alguma coisa. É que todo parto eu volto diferente. Tem que ter coragem pra isso. A gente se coloca em um lugar de muita transformação o tempo todo. Toda vez que uma criança nasce, que a gente faz o ritual com a placenta, aí elas vão crescendo e a gente vai tendo notícia e

vendo a vida prosperando, a vida tendo mais força que qualquer coisa. Aí dá uma vontade de cuidar do mundo, da natureza, de garantir que o povo coma bem e que a nossa jornada como humanidade ainda seja longa. É tão bonito ver isso da vida acontecer. Desde a barriga até o nascimento e muitas vezes até a fase adulta, né? Eu tive a minha maior benção que foi amparar e receber meus netos. Ali eu tive a maior benção da minha vida. Acho que outra grande benção, que é um legado de ser parteira é a coragem de enfrentar os desafios e não se curvar a esse sistema, mesmo que ele queira. Toda parteira tem uma esperteza só sua que é herdada como um dom. Toda parteira sabe fazer as coisas no miudinho e sabe erguer a cabeça mesmo quando as coisas não vão ao seu favor. Na verdade as coisas sempre estão a favor mesmo que não pareça, porque uma coisa que a gente aprende é que não anda só, igual diz Maria Betânia. Mas resumindo, eu acho que a melhor coisa de ser parteira é sentir na pele que a vida pode mais do que tudo.

Apesar de todas as linhas de força que operam a colonialidade, a maestria de dona Val se abre em resistência ativa a cada minuto em que ela assume a vida como a grande mestra da existência. A vida caminha para a vida como os rios rumam para o mar, isso Val ensina com gestos, falas, silêncios. Ainda que o saber médico, científico, acadêmico sempre cheios de artimanhas queiram sufocar o saber da parteria, da ervaria, da reza, pondo à prova, testando, duvidando... ativar a potência vital através de uma vida ressonante para a sua comunidade, uma vida que atravessa várias vidas e se coloca à disposição do mistério da existência é a magia que Dona Val movimenta em sua resistência ativa. Através da mobilização da boa palavra, da pausa, do silêncio, da contemplação, da fé, da confiança nos movimentos invisíveis Dona Val vai ensinando sobre as veredas possíveis para descafetinar a vida. Uma grande mestra do bem viver, uma grande mestra do fluxo, da não reatividade inteligentemente pensada. Trago aqui palavras de Val que não seguem uma ordem cronológica, mas que sinto como importantes para finalizar neste texto o diálogo com ela. Palavras que me tiram de estados de sufocamento e me trazem de volta para o vigor de estar viva:

Índira, independente do contexto, confiar na vida é a única saída possível. Já fomos muito massacrados, os povos originários do Brasil, o povo negro, nós, mulheres. Nós já tivemos tanta vida negada. Não dá mais pra se esconder da vida. A coragem de despertar ela quando ela tiver mais fraquinha: com banho de erva, com chá, com reza, com música, com risada, com festejo e de cuidar dela pra que ela fique forte. A nossa própria vida e a vida da nossa comunidade pequena e da nossa comunidade grande, que é o mundo, né, minha linda?

É, sim, Dona Val!

7.5 MESTRE CÍCERO E A BRINCADEIRA COMO ESSÊNCIA DA VIDA

Há meses tentava, através de Fagner, filho mais novo de seu Cícero, produtor dançador, vocalista, tocador do grupo da família, parceiro de composições do pai, e meu amigo há longas datas, um encontro com esse que é um dos mestres que toca profundamente minha trajetória e meu coração. Depois de muitas tentativas e uma enrolação sem fim de Valete (é esse seu apelido e a forma como quase todas chamam por ele), mais um contato e finalmente uma data marcada. Fazia uma quinta de sol forte no sertão arcoverdense quando fui, enfim, me encontrar com o Mestre Cícero. Aceitando o meu convite, chamou-me à sua casa e pediu para que chegasse sem muito atraso às 14 horas. Com uma pontualidade radical cheguei em frente ao seu portão e encontrei Dona Maria, sua esposa e companheira de jornada no coco, costurando na varanda.

Cumprimentei uma das mulheres mais lindas que já conheci com um beijo no rosto e entrei na casa convidada pelo grito de “vai entrar não?” do amigo zombeteiro. Entrei e logo cruzei olhar com mestre Cícero, que resolvia coisas no celular sentado em um banco na lateral da porta. Era uma data importante para ele e para o grupo. Um sorriso, um abraço amoroso, um cheiro em Valete, um copo de água na cozinha e fui sentar perto de Seu Cícero. Me acomodei no chão à sua frente e o mestre de voz macia e conversa fácil foi logo começando a contar suas histórias para essa menina que ele conhecia há anos e que não se lembrava que já tinha uma pequena caminhada ao lado dele.

Depois de feitas as lembranças de um tempo onde eu era criança e meu conhecer já conhecia o mestre Cícero, começamos uma conversa sobre o coco, sobre como aquele saber havia chegado em sua vida e como tinha persistido até hoje. Diante de minha pergunta sobre como havia aprendido o coco, seu Cícero – que já tinha seu pandeiro na mão – me pediu atenção e respondeu contando que sua história com o coco começou com o namoro entre seus pais, dois já coquistas de longas datas. Assim ele me disse:

olhe, eu vou lhe contar, mas você pode não levar em conta a minha história... a história do coco chegou na minha vida desde criança, né? Chegou em mim, criança, se eu for te contar tu pode até ignorar

minha história, mas essa minha história começou de um namoro entre meu pai e minha mãe, os dois já gostavam de namorar e de pisar coco. E a história que contam é que desse namoro nasceu eu... eu venho de uma doutrina de longe. Minha mãe, meus avós já brincavam lá no sítio batalha. Então já é uma coisa que já vem... eu não posso dizer a você: fulano me ensinou, sicrano me ensinou. Não. Eu tive um professor: Ivo Lopes, mas ele apesar de ser meu professor, não foi ele quem me ensinou de começo. Quando minha mãe começou já existia a família de Ivo Lopes. O tempo foi passando e minha mãe já ia me levando. E eu lembro de tudo. Eu tinha quatro ou cinco anos. Nos anos 50 perto de 60 ... então era naquela época que ela me levava pra lá e eu fui tomando gosto, tomando vontade... a minha mãe me levava e eu já ia fazendo o passinho devagarzinho. Então é uma coisa que eu já tinha de berço.

Foi mesmo de berço esse legado do mestre Cícero. Junto com ele estão memórias preciosas do coco de Arcoverde. Memórias raras de quem conserva uma capacidade de lembrar que só a experiência é capaz. Cícero é o filho caçula de uma família de tamanho mediano. Aprendeu a existir na brincadeira do coco. Seus olhos são olhos de brincante, seu corpo brinca o tempo todo: finge que vai e não vai, dá pequenos pulos ao contar histórias e ri bastante no meio delas.

Quase se dá para tocar nas raízes que guiam mestre Cícero, de tão fortes que são. De tão poderosas na guiança de sua vida. Elas são, na verdade, um imenso rizoma, uma constelação imensa de pessoas, lugares e saberes. Não há de fato como estabelecer um começo para essa trajetória de tantas pontas e dobras. Não há para escolher um lugar de entrada sem ter a plena certeza de que se poderia estar escolhendo outro. Mestre Cícero é puro movimento e assume ser muitos dentro de um só, ao mesmo tempo em que não deixa nunca de reafirmar suas raízes. Não há contradição entre esses movimentos, para ele:

Olhe, eu sou isso que todo mundo vê. Eu não paro quieto, né? Eu tenho uma coisa dentro de mim que eu não paro. Acho que é sabe o que? A vontade que eu tenho de acompanhar a vida. Mas ao mesmo tempo eu tenho os momentos que eu

paro. Oxente, eu acabei de dizer que eu não paro, num foi? Mas é assim: a gente precisa de uma pausa nos pensamentos, na correria. Eu gosto de ver gente, de brincar, me espivitar num coco, de ir visitar os amigos e fazer aquela festa de cantar e tocar. Mas se a gente não dá tempo ao tempo e não aquieta um pouco, a gente também se perde. Que é como muitos jovens tão agora, né? Sentindo essa agonia de não ter raízes. Eu acho que eu me mexo tanto, eu me movimento tanto porque eu sei de onde eu vim e eu não deixo nunca de prestar homenagem ao meu povo lá de trás. Entendeu? Eu sou conhecido pelos meus pinote, mas é como na música. Se não tem silêncio, se não tem pausa, não tem som. É desse jeito. Tem que desacelerar pra não desembestar e já não saber nem o que tá fazendo. É assim.

Se não tem pausa, não tem som. A complexidade e a não dualidade da existência sem dúvida alguma perpassam a vida do mestre Cícero. Quem vê a sua concentração atrás do palco sabe que em todo esse movimento há um enorme espaço para a pausa, para o repouso. Essa é uma grande chave para as descolonizações necessárias. Saber dialogar com as pausas. Pois elas são capazes de direcionar nosso fluxo de desejos e não permitir que eles se descolem das nossas criatividade, que nossas subjetividades não se desembestem para os caminhos comuns que são traçados para nós. Sobre isso o mestre diz:

Do jeito que as coisas tão no mundo, que o povo leva simhora até a sua criatividade, deixa você seco só com a agonia de não conseguir mais ter sensibilidade de ver uma coisa e brincar com ela e criar alguma história, algum verso, alguma música, alguma brincadeira. Tem que abrir o olho pra quando der fé não tá fazendo as coisa só por dinheiro e sem a alegria de tá na sua firmeza do seu próprio caminho, nos seus ancestrais, com o seu povo. Na cultura tem muito disso, muita gente sendo enganada até o nível de não saber mais nem quem é direito. É por isso que eu gosto de fazer minhas coisa

assim pequena, sem dar ousadia demais a quem vem de fora querendo só se aproveitar de você. De nós do coco ¹⁸⁶ aqui principalmente. Um povo preto, índio que quem é de fora gosta de ver, mas gosta também de explorar até o caba não ter mais alegria de fazer o que faz. Deus é mais!

A fala de seu Cícero me leva para a ideia do que é uma vida cafetinada, tutelada. E de como ele resiste a essa tutela e cafetinização através da manutenção dos critérios de conexão com a alegria, com a brincadeira, com a sua ancestralidade e seu povo. Se perder disso e ceder aos feitiços que prometem dinheiro, fama e roubam a criatividade são medos que mestre Cícero expressa nos seus gestos ao falar disso. Esfregando a pele como que para se livrar de qualquer espreita desses olhos que roubam vidas.

Os encontros com Cícero sempre foram cheios de gargalhadas, piadas, causos, improvisos... respostas em verso para perguntas nervosas de uma socióloga tateando aquele chão. Seu Cícero cresceu para ser alguém que brinca o coco, foi ensinado assim e assim segue ensinando. Diante dessa pulsão de brincar que salta a cada gesto ou palavra do mestre, escolhi essa via de conexão com sua história: o mestre brincante, a brincadeira como ferramenta contra-colonial na vida do mestre Cícero e as linhas de fuga que esse saber costura na sua vida em resistência. Conversa vai e vem, pergunto qual a importância que ele atribui a ser mestre e ensinar o coco. No que me responde com aquela malemolência tão características:

Olhe, eu já passei por muita coisa, o mundo já quis me engolir, me derrubar de verdade, ói, tanta coisa... as dificuldades... ser pobre, ser preto, ser do interior, ser órfão tão novo mas, veja, a gente quando canta e dança e brinca e leva isso pra vida, sem deixar os aperreio do mundo, isso que hoje todo mundo quer, que é provar pra os outros que é alguma coisa... isso de brincar a brincadeira do coco vai mexendo com a gente, vai tirando o que é de ruim, mesmo as coisas do passado que deram lapada na gente... a brincadeira do coco faz isso: qualquer brincadeira dessas que a gente relembra quem a gente é de verdade e pra que a gente tá no mundo. Isso é uma cura, minha filha. Uma cura das doenças que o

mundo vai trazendo pra nós. A importância maior é essa quando a gente é um mestre: passar esse jeito de viver e 187 trazer o povo pra a alegria, o festejo. Que hoje em dia parece que o mundo quer é todo mundo em casa, cada um no seu lugar, cuidando de sua vida. Assim a vida não anda e o mundo vai ficando triste. E eu gosto de alegria. Falei bonito, num foi?!

A fala de seu Cícero me remeteu aos diálogos com os autores e autoras que falam desse mundo guiado pela ordem colonial capitalística que cafetina vidas, tirando o potencial germinativo que cada uma delas tem. As palavras do mestre me lembram as de Krenak: ainda há quem dance, quem brinque, quem cante. Essa força empurra o céu. Essa força rompe o edifício das identidades e constrói laços, vínculos. É uma força rizomática que compõem a cartografia da maestria na tradição. A vida e a morte se ligando, a tristeza e alegria, a dificuldade e a brincadeira... e isso não se faz alienando a vida da própria história, minimizando as marcas do racismo, da pobreza, das linhas de força colonial-capitalísticas que pretendem deslegitimar corpos, saberes, modos de existir, povos inteiros. Sobre isso o mestre me diz:

Eu sofri e sofro muito preconceito. Muito racismo. Você acha que quando a gente vai fazer os shows a gente não vai com medo de não ter onde ficar, de ser tudo armação porque é um bando de gente pobre, preta lá do sertão de Pernambuco? Oxe! Dá um medo grande. Mas a gente que tá nessa estrada e tá nela lembrando o passado de quem veio primeiro que nós, a gente se ergue na força desse povo, que é o nosso povo. Olhe, Pra esmorecer é fácil se você não tiver uma crença verdadeira nas coisas. Você sabia que isso tudo foi que eu inventaram, né? De colocar o negro, a mulher e o povo pobre, o povo matuto pra baixo? Inventaram e querem que a gente acredite, mas o segredo é não acreditar. Eles ficam arretado quando a gente dá uma de doido e mete a cara. Isso aqui é meu lugar, oxente! E num é não, é? Sou preto, sou sertanejo, sou índio também, sou pobre... Quer dizer... Sou pobre do que o povo chama de riqueza e rico do que realmente importa. Eu tem os meus comigo. Eu tem minha voz pra eu cantar. Eu tem minha roça pra eu plantar. Minha

festa pra eu fazer. Meus menino e meu amor. Tenho vocês que fazem festa com esse véio e ainda me acham bonito. 188 Eu tenho alegria de tá vivo e quero ficar assim por muito tempo. Não digo a você que não é difícil. De ser, é. Mas é olhar por outra ótica pra não deixar a mente ser enganada por esses poderosos. É saber tomar o rumo certo pra colher lá na frente uma alegria verdadeira. Porque a maioria é passageira e deixa todo mundo acabado. Quem quiser mangar de mim, eu não me importa não. Igual diz a música. E quem quiser tá junto pra nós construir um lugar pra ser feliz, isso é o que eu mais quero e mais gosto

Essa alegria compartilhada de que mestre Cícero fala se torna incrivelmente palpável nas sambadas que oferece em sua casa junto a Dona Maria, seu amor, cantora e costureira do grupo Trupé. As sambadas são chamados públicos, sem restrições, o convite se estende a toda a comunidade da cidade. Nessa ocasião o mestre e sua família abrem suas portas, seu terreiro e oferecem uma panelada volumosa de xerém com galinha para quem quiser entrar e se servir uma, duas ou mais vezes. É um dos eventos mais bonitos da cidade. Fico emocionada quando penso na disposição que é estar no mundo em sintonia com a partilha da música, da moradia, da comida. O coco começa sem hora pra terminar e outros mestres e mestras são sempre bem vindos/as para compartilhar o “palco” – que é no chão da rua mesmo, em frente a casa. Afinal, qual o sentido de ir sozinho? Como diz o mestre em uma de suas canções: “Eu lá não vou/ Eu não vou só/ sozinho eu não sou ninguém, mãe/ sozinho eu não vou lá”.

Pergunto ao mestre Cícero sobre como foi feita essa música, o que o inspirou. No que ele me responde que foi um sonho meio dormindo e meio acordado. Ele andava pela cidade até encontrar um lugar onde não conseguia ir, tinha medo. Nesse instante ele via a caravana toda do coco: os mortos e os vivos o esperando – mestres de desde sua infância estavam lá. Ai tomava coragem e subia a rua que antes o amedrontava.

Ói, a sambada tem graça por causa é do povo. De ver a rua colorida, todo mundo alegre, brincando coco, mantendo a pisada. Coco só tem graça assim, quando é muita gente, quando todo mundo segura – ou é batendo os pé ou as mão. E cada qual com seu jeito de dançar de pinotar. Por isso que

eu digo que sozinho eu não vou, mas se tiver a caravana
mais eu, oxe, aí eu vou.

189

No meio dessa conversa toda pego meu pensamento devaneando sobre como é ter referências de construção de si desde a infância que apontam para um inconsciente que vê na brincadeira um caminho de interrogação e de resposta diante da vida, de relação com a vida e com o mundo. Mestre Cícero define a vida como uma grande brincadeira, como uma passagem breve que tem como ensinamento a capacidade de brincar.

Pergunto se ele ainda reconhece aquele menino das sambadas antigas e ele diz que fora uma coisinha ou outra que lembra a ele que não é mais um menino novo, aquele menino que ia de sambada em sambada é quem ainda fala com ele pra não deixar que ele esqueça a verdade da existência: “ver brechas onde a vida se esconde, e transformar o que rachou em riacho e nadar nesse riacho”. O que isso significa? Ver brechas onde a vida se esconde! Isso me soa muito importante e fico atenta a essas palavras. Elas me transportam para a importância do reencantamento do olhar, me sussurram que esse é um caminho forte e eficaz de tirar de nós a potência de existir: turvar o nosso olhar através da narração de um mundo que não se conecta às fissuras, às rachaduras e ao que germina nessas rachaduras. A colonialidade dos desejos, a colonização das subjetividades nos deixa mornos para essas manifestações de vida que se rebelam no e através do afeto, através dos terremotos que formas e forças provocam. Queremos voltar imediatamente ao mesmo lugar e não mergulhamos na possibilidade de não estarmos mais naquele lugar “confortável”, não queremos a inquietação que pode gerar o novo, nos escondemos e voltamos à ordem do dia à mínima ameaça aos nossos “sossegos”. Pergunto ao mestre como se nada nesse riacho que a rachadura criou. Ele me diz:

pra nadar nesse riacho é preciso ter coragem de pular na água: pode ser que seja raso, pode ser que não seja. Pode ser que seja fundo. É bom chamar as nossas pessoas pra mergulhar com a gente. Tá dando pra entender? Você é inteligente, professora estudada (risada) e deve saber que eu tô falando é que a vida quer pisar na gente e arruma um jeito pra isso. Não, calma... a sociedade, como diz, né? Porque a vida, a gente fazendo as coisas sem deixar que a falta de fé, a falta de crença no mundo arraste a gente, ela é boa demais.

Mas ela só é boa se a gente sabe olhar pra ela, sabe olhar pra nossos antepassados. Sabe andar junto. Mesmo com 190 as briga tudinha. Isso eu aprendi muito sendo coquista e sendo mestre. Olhe... o coco ele é assim, ele não trabalha com coisa pouca, com esmola; dinheiro mesmo a gente não ganha, não (risada demorada, gargalhada), você sabe disso, que você acompanha; mas a gente ganha uma outra visão de riqueza, a gente ganha uma marca na alma que não se aquieta mais com as merrecas do mundo. Fica sempre uma coisa no coração chamando a gente pra ser mais do que a gente já é, pra voar, pra não aceitar as coisas. Eu tava dizendo o que? Sim... o coco ele é coisa de muita gente, por isso que tudo é partilhado, dividido. Era isso que eu tava dizendo, que a gente mergulha sabendo que vai ter que nadar com os próprios braços, que quem vai sentir é o próprio couro da gente, mas toda vez que eu olhar pra cima vai ter alguém olhando pra mim : pode ser do passado, ou do presente, ou até do futuro (risos).

Passado, presente e futuro: esse tempo rizoma que desaprendemos mais a cada instante que incorporamos a lógica colonial e capitalística de passar ilesas pela experiência para que possamos melhor estar a serviço: focadas no presente, no instante que surge e desaparece, sem formar conosco um devir, um rizoma. Sem vínculos como esse, dos quais o mestre Cícero fala, nós estamos em uma corrida solitária pela validação de nossas posições, o que nos leva a um anestesiamento dos sentires, ao incômodo com a paragem que olhar em perspectiva no tempo pede. Um profundo sentimento de que não somos parte da vida que faz com que vá se perdendo em nós a crença de que é possível regenerar a vida e pensar em um bom futuro. Nos tornamos cada vez mais reativos e sucumbimos ao convite perverso de nos darmos em sacrifício àquilo que nem sabemos bem o que é, mas nos promete reconhecimento, um lugar, um quinhão no clube da humanidade. Peço para que o mestre fale um pouco mais disso e ele me diz assim:

Parece doidice, mas o futuro já tá lá atrás. Olhe, eu vi um pessoal falando isso, mas essa sabedoria é antiga, esse ditado é antigo. Falando do coco, que é do que eu sei falar:

pra levar o coco de verdade tem que saber olhar pra trás e ao mesmo tempo olhar pra o agora e o futuro. Tudo de uma 191 vez. Ói, cada coco conta uma história de um mundo que ta querendo se acabar, um mundo que parece as vezes que já se foi, mas se a pessoa olhar direitinho, a pessoa vê. Parece que acabou, mas quando a gente pega nas mão dos mestres la de traz, do povo que veio antes... a gente vai construindo um presente e um futuro cheio de brincadeira e poesia. Se baixar a cabeça com medo do mundo, perde a chance de ser essa semente que nasceu de uma fruta de um pé de árvore que tem uma raiz bem grande lá atrás. É Muita coisa nesse mundo. A gente não pode se perder. Brincando, rindo, saltando... a gente não deixa tomar de conta essa tristeza que tá vindo querendo acabar com tudo. Esse cansaço. Essa falta de vontade. Agora também num é que a gente fica abestalhado com a vida, tem as coisas que chama o caba pra se ligar, né não? Mas é um bate e volta nesses canto, nessas coisas. Se ficar muito tempo lá, desanda, se esquece, se aperreia, tem gente que não sabe voltar. Aí quem acredita que pode mais quem não tá só e vai cultivando isso, tem gente pra lembrar, tem as músicas do coco pra lembrar, pra trazer de volta. Por isso que eu brinco, eu digo, e é verdade, que o coco é brincadeira e alegria; mas é coisa importante e de compromisso: com a pessoa, com as outras pessoas e com o mundo todinho que a gente vive.

Fico me perguntando como se faz isso, essa é a grande questão! Como a gente consegue essa mudança de olhar para a vida? Como é, mestre Ciço?

Essa pergunta é boa! A resposta dela é fácil e difícil. Dava uma frase e um livro. Pra mudar o olhar pra vida não é tão simples, mas também não é tão complicado. A primeira coisa é lembrar que a gente tá na vida e o tempo passa, mas a gente não é repartido. Como assim, seu Cicero? Você pergunta, né? Eu digo assim: a gente foi criança e continua sendo quando fica adulto. A gente é velha e continua com o jovem, o adulto e a criança dentro da gente. Aí é importante

saber chamar cada um no momento certo. Dar a mão pra a criança que a gente foi um dia, e não se esquecer que ela, 192 que é a gente (eita, coisa doida!), ainda tá lá esperando a gente chamar ela pra brincar. Eu acho que tudo começa a se perder quando a gente acha que não pode mais brincar, não pode mais se juntar com os outro e fazer brincadeira. Aí já viu! O mundo vai ficando triste e sem graça e a gente acha que daqui pra frente se resume tudo a trabalhar e se lascar todinho pra ter uma comidinha na mesa, pagar as conta... e a criança lá querendo brincar. Isso gera até doença, depressão. Brincadeira é coisa séria. Eu mermo sou um menino e gosto de uma brincadeira, viu?!

E ri. Mestre Cícero fala de brincar e ri alto. A festa é política, a brincadeira é coisa séria. Não severa, mas séria. A potência da brincadeira se revela em uma vida que recusa a perder o brilho no olhar e que quer partilhar a potência que viver tem a partir desse estado brincante:

Quando a gente tá fazendo as coisas, o que importa é o que a gente sente que tá fazendo. É o processo, é todo o caminho, os passinho miudinho que a gente dá. Se você tá aqui e já tá pensando lá no resultado, no que o povo vai achar, se vão gostar, se isso ou aquilo... as coisas desandam porque o tempo das coisas se perde. Não dá tempo de você se misturar pra poder virar uma coisa só e depois virar uma coisa diferente e nunca mais ser o mesmo. Ói, eu quando brinco o coco é assim. Quando tem sambada cada coisa que vai acontecendo vai virando eu e eu virando as coisas e mistura com os menino e com Maria e com o povo que tá aqui em casa. No final ninguém sai como chegou se brincou de verdade. No final quando acaba eu já sou outro, só que ainda sou eu, mas diferente de como eu era. Porque também a gente não esquece de onde veio, nem o caminho que teve que trilhar. A gente olha pra trás e pra frente ao mesmo tempo, só que tudo isso olhando pra o agora. Eu tô sabido demais!

Brincar o coco, brincar a existência, estar de mãos dadas com a criança e ter na vida adulta os conselhos dela. Esse modo de estar no mundo resiste à 193 colonialidade das subjetividades sem precisar fazer grandes esforços. A cada palavra pronunciada, uma flecha insurgente no meu corpo, uma vibração uma força desestabilizando as formas. Lembro de todas as vezes que ouvi alguém dizer que “parecia uma criança”, que “isso é coisa de criança”, “isso não é brincadeira”... como formas de deslegitimar a experiência. Como forma de reivindicar rigidez e trazer de volta a vida para o seu lugar de utilidade, de severidade que o capitalismo precisa que ela esteja.

A brincadeira, o tempo lúdico, a presença nesse estado brincante e de festa são punidos cotidianamente, e o são por ameaçar a tomada da vida pelo regime colonial capitalístico. Somos trazidas para a “realidade” do mundo sempre que adentramos esse lugar e ali nos demoramos. E a realidade do mundo é árdua, precisa ser encarada com solenidade. Uma vida cafetinada, tutelada não tem espaço para o brincar, para vaguear na ludicidade, para dar vazão à sabedoria das crianças que nunca deixa de habitar os brinquedos e os festejos. Esquecemos que éramos crianças. Esquecemos que tivemos em nós essa potência. Quando isso acontece? Quando deixamos de ser crianças? Quando reprimimos a brincadeira como saber e relação de conhecimento com o mundo? Me pergunto curiosa ao ouvir o mestre Cícero.

A brincadeira é um contrafeitiço muito certo. Brincar é se envolver com coisas sem finalidade, é estar presente em uma ação desinteressada, também não útil. Brincar envolve acordar potencialidades e maneiras de estar no mundo que são desobedientes. Não à toa somos interditadas a brincar na medida em que crescemos. Nossas subjetividades vão sendo solicitadas a ser cada vez mais sérias, a habitar nesse campo onde não podemos vacilar. E na brincadeira todo corpo é vacilante, é descomprometido com qualquer coisa que não seja o brinquedo, aquilo que o brinquedo pede. Brincar é algo profundamente ligado ao acesso ao Bem Viver, a um tipo de rememoração de estar em liberdade, estar em acesso com as forças que movimentam a paralisia das formas. Brincadeira é linha de fuga cheia de esperteza, pois da falta de alegria se aproveita a colonialidade-capitalística. Um corpo que brinca, uma subjetividade brincante é uma incógnita para as máquinas que espremam as vidas. Quem brinca e canta, a colonialidade espanta.

7.6 MESTRE BOQUINHA E A MANDINGA

A história que começo a contar agora tem início muito antes. Conheci a capoeira através do olhar admirado para as rodas de capoeiristas e os movimentos maravilhosos que os corpos exerciam ali naquele círculo. Uma mistura de fascínio e pavor: sempre que me imaginava em um jogo, partilhando um espaço de capoeira um frio me subia na espinha: nunca seria capaz daquela imensidão de movimentos. Passaram-se anos. Voltei a morar em minha cidade natal, Arcoverde, depois da longa jornada que compõem o trajeto desta pesquisa e já fechada a minha fase de campo.

Apenas há algumas semanas do meu regresso ouvi rumores de que um mestre de capoeira angola havia, também há pouco, retornado à cidade: contramestre boquinha. Algo no meu corpo de 30 anos despertou o desejo de experimentar essa dança/arte/luta que esteticamente já havia me fisgado tantas vezes a atenção. O contra mestre dava aula nas noites de terças e quintas no CECORA, o mercado livre da cidade. Certa quinta fui a um treino. Desengonçada e incrédula treinei naquela noite e depois dela sucederam-se várias.

O primeiro contato com o mestre foi descontraído, sem cerimônias, cheio de espaços de riso e brincadeira. Recebeu-me com a naturalidade de quem está acostumado com espaços de vai e vem de pessoas, espaços abertos ao trânsito de corpos e subjetividades várias. Já de cara falei a boquinha de minhas dificuldades e ele riu com a palavra dificuldade. Enfatizei que não sabia fazer sequer um Aú (a famosa estrelinha). Ouviu com atenção e acolhimento que eu tinha medo e me pediu pra fazer. Fiz. Um Aú desengonçado saiu. Ele me pediu pra repetir e fazer agora com o corpo, sem pensar no passo a passo: a cabeça muitas vezes atrapalha, me falou. Já sabia disso em teoria, mas fui entendendo que meu corpo precisava encarnar esse saber. Boquinha tem seus métodos: ele ia cantando um corrido enquanto eu repetia o movimento e assim ajudava a ir me afastando da racionalidade que atrapalhava meu corpo.

Este foi um momento muito forte de aprendizado corpóreo, de permissão para que as forças invadissem meu senso lógico e racional. Foi com as primeiras palavras do contra-mestre que eu comecei a entender que meu inconsciente

estava travado pela lógica de produtividade, de produção, de comércio da minha subjetividade.

Como dispositivo do inconsciente colonial cafetinando a Ciência me instrumentou para algo parecido com “vender meu peixe”, ser inteligente na medida em que se pede de uma acadêmica e produzir para garantir meu lugar. Meu corpo não parecia ser meu e a noção de cafetinagem faz muito sentido quando penso nesta experiência de medo e desconforto que a capoeira me proporcionou, agitando as formas aprendidas e aquilo que me era familiar.

A capoeira tornara-se um campo possível, desejado, amado por mim. Segui. Sigo. Aos poucos, os princípios da capoeira foram sendo incorporados na minha existência, aos poucos fui me tornando uma angoleira, aos poucos me assumindo uma aprendiz dessa prática e saber ancestral. Na percepção dessa mudança, contramestre boquinha se me revela como um mestre, mais um precioso mestre que compõe minha caminhada. Reabro meu campo e me abro para a sua escuta como parte das histórias descafeinadas ou na pista da descafeinização que conto nesta tese.

Antes de tudo, aviso: a capoeira tem seu próprio repertório. Não se adéqua a lógicas externas, impositivas. A capoeira ginga, mandinga, traz axé e dendê. Não se dobra. Se desdobra em corpos ímpares. A capoeira é a experiência de se deixar tomar pelo saber da experiência (Larrossa, 2010), pela travessia do medo de cair. Pelo cair. Pelo levantar. A capoeira interpela os corpos a partir do lugar do desconhecido, do não-usual, da experimentação. Não há caminhos para o corpo e para a forma de olhar para si que esteja dada, pronta, acabada. Sempre há uma fissura a ser explorada por quem joga. Algum movimento a ser experimentado de uma forma única para cada corpo, alguma solução a ser encontrada que passe pela tomada de consciência de sua natureza singular. Tudo isso mestre boquinha ensina no seu ofício.

Pouco a pouco, sob a maestria do contra-mestre boquinha, meu corpo-subjetividade ia se liberando para interagir com o mundo de outras formas: a brincadeira, o erro, o riso diante da queda, a confiança no chão, a imperfeição, a descoberta do prazer da não garantia do acerto. Sinto algo próximo àquilo que Rolnik (2018) chama de “corpo-vibrátil” nos convites que o mestre me faz. A

descoberta de estar em um corpo-vibrátil que olha e experimenta o mundo é a descoberta de situar-se no mundo através das diversas sensações, fazendo da instabilidade o seu abrigo. E, sem sequer notar, resistindo a esterilização da vida através do constante estranhamento e o aceite dos convites que essas sensações “estranhas” trazem.

Diante disso me pergunto, onde, afinal, é forjado esse inconsciente que resiste ao movimento e à errância, que se rende ao medo de errar e queda paralisado? Pergunto-me o quão vinculadas às condições materiais, à vida que o regime de inconscientes-capitalísticos-coloniais e vidas cafetinas precisamos estar para que nos tome tão imensamente esta paralisia diante do estranhamento e do desafio, a ponto de sucumbirmos a qualquer tentativa que possa desestabilizar nossa subjetividade, nossos corpos, nossos desejos.

O quanto um corpo que se organiza na mandinga, na brincadeira é inútil para esse regime? O quanto a capoeira em sua dimensão desestabilizadora de um corpo estéril é capaz de dar força a uma comunidade de corpos larvários a partir de sua micropolítica ativa, de sua ética? Quanto pode o saber e a vida de um mestre que vive e ensina esses caminhos? Há algo em nossos corpos de paralisia, de cansaço diante de tudo que possa nos mover desses lugares em que o regime de subjetivação colonial capitalístico traçou para nossos desejos, nossas subjetividades, ainda que lugares difíceis, sem vida, resolvemos habitar neles por “facilidade”, por micropolítica reativa. É necessário o encontro visceral com forças desestabilizadoras. O que a capoeira sob a maestria de mestre boquinha representa em termos das rupturas necessárias a liberação de nossas potências?

A capoeira é tensão entre estados e experiências do sujeito e fora-do-sujeito e quando um mestre nos convida a essa desestabilização, a vivenciar o medo e a ele ceder para criar, é possível ver nascer um desejo criativo que é capaz de romper a cena inerte das cartografias hegemônicas. É possível ver a desestabilização das formas a partir do experimento e da experimentação das forças e sua capacidade de abrir outros lugares fora daqueles vigentes nas cartografias hegemônicas e confortáveis, para muito além da vida em sua forma plasmada pela colonialidade e fincada em uma entrega utilitarista de si ao mercado, ao capitalismo, à ordem que se impõe no sistema colonial-capitalístico. Esse convite é, sem dúvidas, feito e refeito pelo mestre boquinha em seu exercício

de maestria na tradição da capoeira.

Voltando ao mestre boquinha e sua capacidade de resistência micropolítica ativa através dos saberes da capoeira, relato uma cena importante para minha própria desestabilização: apesar de haver treinos regulares, a capoeira não espera o acabamento dos corpos que jogam juntos. Aprende-se no mergulho, na confiança da incerteza que cria espaços para brotar novidades, para descobertas profundas e potentes.

Descrevo a cena: estava eu recém-chegada em um dos meus primeiros treinos e vi o berimbau sendo armado. Comento: É tão difícil tocar berimbau, tanta informação pra processar, tanta coisa para executar. O mestre me olha e me entrega o berimbau, diz que eu não preciso tocar, mas pede para eu “conversar” com ele. Sentir o berimbau no meu corpo. Disse para que fosse esse o meu treino do dia, enquanto minhas e meus camaradas treinavam o repertório corporal da ginga e das manobras.

Para quem conhece a capoeira, ao final de todo treino há uma roda para que o jogo aconteça. Na roda todas e todos jogam, cantam e tocam algum dos instrumentos (o berimbau é o mais temido deles). Feita a roda mestre boquinha me chama para o seu lado e em um gesto de total confiança na minha relação com o berimbau começa a tocar, convocando que eu o acompanhasse: a relação com o berimbau já estava construída; de acordo com sua visão mágica do que pode o encontro, o que dali viesse seria caminho.

Abro um parêntese antes de seguir o fio da história que conto: se a técnica centrada na razão que a ciência moderna hegemônica e universalista traz como instrumento de construção do conhecimento é uma das linhas de força que agem na colonização do inconsciente, e cafetina vidas para expropriar-lhes seu potencial de gerar e germinar; a confiança naquele que é aprendiz e nos conhecimentos gerados a partir da abertura ao mistério e aos saberes larvários do corpo é o seu oposto. É justamente o lugar de ruptura com o logocentrismo, é a linha de fuga que traz o corpo para participar ativamente da construção da técnica, o corpo em abertura para o encontro com o mundo. O corpo-berimbau, o corpo devir. Pois bem, de volta àquela roda: atrapalhada pelo medo do erro me desconcentro algumas vezes, ao passo que ouço o mestre perguntar em tom

baixo, baixíssimo:

“não me imite, não!” “não tente me copiar”, “olha a mandinga!” veja o que seu corpo quer? O que o berimbau quer? O que é que os dois podem fazer juntos? Eles tão querendo conversar. Deixa eles conversarem. Deixe as coisas acontecerem sem querer controlar tudo.

Entre a pergunta (feita por ele) e a resposta (que o grupo dá) na música que estava sendo cantada, o mestre me instigava a abandonar minha obsessão pela forma..Percebo neste instante o quão desconectada eu estava da experiência horizontal de estar e ser junto ao berimbau: biriba, cabaça, barriga, caxixi, dobrão, mão... corpo berimbau. Uma experiência rizomática de ser na multiplicidade desses encontros todos entre meu corpo, o berimbau, cada parte tocada e tocando ao mesmo tempo: indira-berimbau.

Passado algum tempo o mestre boquinha canta mais alto bem perto ao meu ouvido, chamando a minha atenção para o espaço-tempo roda de capoeira. Olho em torno e percebo que a roda começou a jogar, dois a dois meus camaradas iam tomando o centro. Eu-berimbau-roda. A experiência se espalhava em multiplicidades. Logo depois da roda, decidi perguntar ao mestre se ele aceitaria conversar comigo sobre a sua maestria na capoeira e sobre sua resistência a partir desse lugar. O mestre diz que sim e marcamos para o mesmo dia, mais tarde um pouco. Nosso grupo estava em uma imersão no vale do Catimbau, território importante perto de Arcoverde onde nos reunimos com frequência para aprofundar nossos treinos.

Final da tarde, o café próprio dessa hora quando estamos no sertão. Me aproximo de boquinha e pergunto se podemos iniciar a conversa. Ele consente e começamos a travar diálogo em um fim de tarde alaranjado típico das paisagens de cá. Pergunto o que é ser mestre na capoeira e o que isso significa pra ele. Boquinha começa a me contar. Ele me diz que ser mestre é em primeiro lugar aprender a fazer silêncio e escutar. Para ele não há mestre que se construa tagarelando

Pra ser mestre é preciso começar a aprender humildade desde cedo. Não querer ser o maior, o mais fodão. Ser aquele

que fica lá caladinho, mas que tá prestando atenção em tudo, ouvindo cada palavra, olhando com vontade de aprender cada movimento e cada coisa que acontece que os mais velhos trazem. Sabe o que é muito comum? Que um mestre esteja falando as coisas mais importantes e fazendo as coisas mais importantes quando tá todo mundo sem dar atenção. Ele fica lá no canto dele e quem tem a malandragem vai saber o que tá acontecendo e vai chegar perto. Mas isso eu tô falando lá do início. É assim que você aprende primeiro, como treinel. E quem foi um treinel que soube ouvir e observar vai ser um bom mestre.

Pergunto a boquinha o que é ser um bom mestre. Ele diz que vai chegar lá, mas que é bom eu ir perguntando para ele não se perder. Ri e continua. Eu também rio e continuo a escutar.

Você vai lá, né? Com paciência e com humildade aprendendo a ser malandro pra escutar e estar junto do seu mestre. Aos poucos, seu mestre vai lhe passando os conhecimentos que ele guarda com ele. Com mestre Sapo foi assim. Eu ia treinar e ficava lá na academia. Eu cheguei a morar lá. E tu pensa que eu aprendi mais onde? Eu aprendi quando eu tava limpando o salão, quando eu tava nos momentos com o mestre no dia a dia. O que ele tava fazendo? Ele tava construindo uma relação comigo. De confiança e de saber de mim e das minhas, como se diz? Habilidades e também minhas mazela. Ele tava personalizando o ensino dele através de ir me conhecendo. Daquele jeitão dele, né? Que nem todo mundo entendia, mas ele tava ali me ensinando através da relação.. Então um bom mestre ele constrói uma relação. Ele se preocupa em saber da vida e da história de cada aluno e aluna. Ele sabe as dificuldades, ele sabe o temperamento que cada pessoa tem e vai ajudando a tirar o melhor. Porque o que acontece hoje em dia é a padronização: faz assim, faz assado. E capoeira cada um tem seu jeito.

Cada jogo conta a história da pessoa. É assim, por exemplo, você que é mais estudiosa, mais de querer saber as coisas nos livros. Eu tenho que lhe ensinar a ouvir seu corpo e seu coração. Deixar os pensamentos de lado mais. Você sabe, né? Você é mais cabeça na lua, aí eu tenho que botar pra sua cabeça ficar mais na terra. Só que ao mesmo tempo entendendo que isso não é ruim, que é bom. Que você é criativa e que é conectada com a espiritualidade, com esse outro tempo mais lento da vida. Então eu ajudo a equilibrar sem passar por cima de você. A gente mestre na capoeira celebra nossos alunos em casa conhecimento é modo de ser que eles traz pra a roda. Tem gente que já é muito corpo, mais tenso, que precisa relaxar mais... com cada pessoa é diferente. Cada pessoa ela é de um jeito e a graça é essa. Isso de tratar todo mundo igual não é da raiz da capoeira, no sentido de querer que todo mundo aprenda igual, ao mesmo tempo, do mesmo jeito, como se tivesse aprendendo uma coreografia. Cada pessoa tem um caminho e cabe ao bom mestre ir entendendo isso e ajudando esse processo de aprender.

Escuto as palavras do mestre com emoção. De fato sou alguém cujos pensamentos voam. Na capoeira cada pessoa ganha um nome dentro do grupo. Um novo nome. O meu é aluá, que vem de aluada. Quando fui batizada fiquei em dúvida se tinha gostado, mas aos poucos fui entendendo a beleza de ser essa subjetividade sonhadora e ter a lua como guia do meu mundo. Na capoeira vou aprendendo a deixar que minha cabeça se inverta e fique abaixo dos meus pés, que meu coração fique acima dela também. Ao mesmo tempo, sou celebrada na minha capacidade de criar e sonhar, e convidada a deixar que as sabedorias dos meus pés também tenham lugar. É um convite a ser nas minhas várias possibilidades, sem que nada seja rejeitado. Sem que seja necessário provar através da produtividade, assertividade ou eficiência que eu mereço estar ali naquela roda. Estar aqui nesse mundo.

Há espaço para toda a existência que eu sou, para todas que eu serei, para

todas que serão comigo. Não há disputa por um lugar no que a capoeira traz como ensinamento raiz. Jogar é receber todas as diferenças na roda. Porque a capoeira é sempre encontro entre pessoas. Nunca é sozinho, tem de ter camaradagem e confiança no mistério de estar junta. Por isso a capoeira é devir: é se abrir para a outra, se abrir para o mistério da outra e confiar nesse encontro. E no encontro, na abertura, nós descobrimos outras eus, outras possibilidades. A gente descobre o múltiplo e se desloca e volta a se alocar, para depois se deslocar outra vez. Nessa brincadeira de ser junto nós podemos ser e sonhar várias formas de se movimentar. Na capoeira o mundo cresce, se alarga. E nós crescemos junto.

Como eu disse, a capoeira como saber tradicional tem seu próprio repertório e a partir dele cria o mundo: A roda, a vadiagem, a munganga, a mandinga, a camaradagem. Todo um mapa próprio, completamente fértil de possibilidades que destoam da hegemonia, que desestabilizam o sistema colonial capitalístico, a subjetividade colonial-capitalística porque desobedece ao maquinário de produção de inconscientes a serviço. A capoeira é lugar de criação de si e do mundo, de apontamentos para rumos novos fora e dentro. O mestre continua:

Eu aprendi como mestre que a capoeira é uma roda que se espalha pra fora e pra dentro. Que vai crescendo fora e na gente também. Aprendi isso apesar da minha teima e da minha ruindade. Mestre Sapo era brabo, você sabe. Eu ali achando que o mundo não me cabia, que eu ia ser tudo que não prestava. Que eu ia morrer cedo, ou ser preso como eu via acontecendo com gente igual a mim. Mas na capoeira eu fui sendo cada vez mais presente na roda e fui entendendo que a roda era o mundo. Se eu cabia ali, eu cabia em todo lugar. Se ali eu aprendia coisa que eu não sabia e aprendia a me esquivar, a atacar, a gingar. Na vida também era assim. A cabeça da gente muda na medida que a gente confia na roda e na nossa própria ginga, no nosso corpo. Aí a gente aprende na vida que muita gente diz que a gente não pode isso ou aquilo, que a gente tem que olhar pra baixo, tem que se conformar. E na capoeira a gente desaprende isso. Na

capoeira a gente vê o mundo 360, todas as possibilidades e olha no olho um do outro. E. A gente pode confiar na gente e na nossa capacidade de inventar saída, solução mesmo quando a coisa aperta. Tem vez que a gente só sabe que sabe quando tá no jogo e vem um golpe e a gente inventa uma esquivia. Aí a gente olha e diz: poooooorra.

Continuo: mestre, o que a capoeira ensina para o mundo? O que tu acha que ela traz que faz o mundo ser melhor e mais bonito?

a capoeira em primeiro lugar dá ao mundo a possibilidade dele se reinventar. Toda roda é a representação de um novo dia, de um novo momento. Assim, se ontem você tava desequilibrada, se você tava acabrunhado, se tava com o jogo travado. Isso significa só que naquele dia era assim. A próxima roda já é um novo momento. A capoeira ensina a morrer e a renascer toda hora. Ensina isso a cada um que tá lá jogando, ensina a quem tá vendo e também vai deixando essa sabedoria. Então eu acho que deixa o mundo muito mais bonito e tem valor. Se não tivesse valor não tava aí desde tanto tempo, desde que os ancestrais vieram lá da África. É um ensinamento de que tudo se renova, mas, ao mesmo tempo, tudo tem raiz e é justamente a raiz que permite que as coisas possam mudar. Igual a uma árvore que vai buscar o sol, a sombra. Que vai espalhando a sua raiz embaixo da terra. Ela tem as duas coisas. A parte de cima e a de baixo. A capoeira é igual. Ensina a gente que mudar é necessário, mas sem deixar pra trás quem veio antes. Só Deus sabe como eu amo e respeito o meu mestre que se foi faz pouco tempo. E do mesmo jeito desde mestre pastinha. Mas isso é interessante. Aquela história que eu conto que mestre pastinha diz que enquanto tiver pessoa vai ter jeito novo da capoeira existir, porque cada um traz seu dendê. A capoeira deixa o mundo um lugar mais aberto pra entender esse movimento, esse respeito ao antigo e ao novo sem

competição. Apesar das brigas, né, que tem em todo lugar. Mas essa é a essência. Cada dia chegar na roda e confiar que a roda vai trazer a força pra você, sem se prender ao passado e sem se esquecer dele também. Você tá aprendendo isso, né?

- Sim, mestre. É justamente isso que estou aprendendo.

Gostaria ainda de falar. Na capoeira a roda representa o mundo. Lá vivemos todos os ciclos da vida: nascemos, crescemos, morremos. A roda é uma estrutura ancestral, uma tecnologia de convivência e aprendizado. Na sabedoria da capoeira a roda representa também um grande útero, lugar onde em dupla vamos aprendendo a ser, a existir de maneira única. E todas e todos testemunham esse nascer, as transformações. Cada pessoa, cada camarada um encontro onde saio de mim e volto. Uma forma de ver subjetividades emergirem como eventos, fenômenos. Eu jogo o jogo junto com a outra pessoa, meu jogo se faz no encontro. Para jogar me desloco até esse lugar aberto que é o encontro. O encontro que é um território em construção, um devir. No jogo aprendemos a dialogar na singularização, na diferença: não há quem jogue igual a alguém. Não há quem jogue igual a si a cada roda, a cada chamado da camarada, a cada toque do berimbau.

Mestre boquinha diz que a capoeira é uma escola para aprender a ser e não ser ao mesmo tempo. Aprender a se entregar para o que o jogo trouxer, mas sem se perder. É importante ter chão, terra firme, mas ter também disponibilidade para o deslocamento. Territorialização, desterritorialização, reterritorialização. Cada capoeirista vai aprendendo a trazer para dentro, para seus desejos, seus afetos, sua subjetividade, enfim, ali de maneira coletiva, no vínculo com o que veio antes, com os saberes ancestrais, a se formar, a sentir a existência. “A mandinga é a arte da criação de si e do mundo”, me conta mestre boquinha.

Eu aprendi assim, a mandinga é uma forma de olhar pra o mundo e ver as possibilidades, aquilo que ainda não foi feito, mas que você pode fazer. Pode tentar. Não tem erro na mandinga, porque a gente sempre dá um jeito de se organizar: caindo, pulando, fazendo munganga, rindo de você

mesmo, se saindo da forma mais estranha. O negócio é que enquanto tem mandinga tem possibilidade.

Ao falar da mandinga e da abertura que ela traz para a criação, penso que a maestria na capoeira reverbera para uma coletividade formas de lidar com a própria estrutura de subjetivação como algo fluido. Quando eu pergunto se ele leva para a vida e se ele acha que a capoeira vai nos acompanhando, o mestre me diz:

Se eu levo pra vida? É o que eu mais levo! Na vida comum, do dia a dia, dos aperreio, a gente aprende diferente, né? Que tem que ter estabilidade, que tem que ter um caminho e seguir ele e ir crescendo e qualquer coisa que desvie a gente é visto como ruim. Eu acho que é por isso que tem tanta gente com depressão, porque a gente não aprende a aceitar que estar vivo é estar em movimento, é achar as formas de inventar solução. As vezes nem solução, mas um jeito de esquivar aqui e ali pra poder seguir dando rumo pra vida. Esse rumo a gente não sabe qual é, essa é a verdade. Então eu nunca saio da roda igual. Porque cada roda me traz uma coisa que eu não conhecia. Me ensina a lidar com as coisas que não estão programadas. Não fosse isso eu tinha enlouquecido, eu tinha me desgraçado. A palavra fracasso eu nem uso mais, porque ensinando a capoeira eu vejo que ninguém fracassa, que todo mundo tá criando o seu jeito de tá naquela situação. E tudo no fim das contas dá certo pra todo mundo. Mas eu já fui muito chamado de fracassado. Antes isso era o fim pra mim, mas hoje? Hoje eu lembro que eu vou por aí, que nada tá certo, que cada dia é um novo dia. Como cada roda é uma nova roda. E é tão de um jeito que até as mesmas pessoas a gente nota que são diferentes a cada vez que a gente se encontra pra vadiar. Tudo é imprevisível e isso é algo que todo mundo que se dedica à capoeira acaba aprendendo.

E tu ensina isso como, mestre, para os teus alunos e alunas? Como é que tu

ensina? Pergunto a boquinha depois de ter escutado o poder que a capoeira tem na vida dele.

Boa pergunta, viu? Eu que lhe pergunto: como é que eu ensino (risada)? Brincadeira, eu vou ver se eu sei responder, ou então eu saio aqui no rolê e me esquivo de tu (risos dos dois). Eu acho que eu ensino acolhendo, em primeiro lugar. Não é todo canto que você chega que a primeira coisa que acontece é você ser acolhida, num é? Do jeito que você é. Quando eu recebo um aluno, uma aluna, um treinel ou até um mestre... eu aceito a ginga, a forma de se movimentar como forma de cada pessoa se expressar. Não existe uma forma certa de jogar capoeira. Um jeito certo. A outra coisa é lembrar que cada pessoa é uma pessoa que vai aprender e ensinar, porque no jogo é assim: eu só aprendo quando eu me deparo com aquele jeito novo. É aí que eu ativo a minha criatividade, a minha forma própria. E como as pessoas vão mudando, a gente vai criando cada vez mais abertura e mais forma pra jogar. Então eu acho que isso é importante: eu ensino o que é capoeira acolhendo todas as diferenças e deixando muito claro que cada jogo é um jogo novo, cada roda é uma roda nova e a palavra que mais importa é coragem e criatividade. Coragem pra enfrentar o desconhecido que vai ter toda vez e criatividade pra não deixar que nada seja compreendido como erro. Cada movimento ele puxa outro e outro e a gente vai se encaixando nesses movimentos com a nossa criatividade. Se você aprende isso na roda de verdade, você leva pra onde for. Você muda o seu jeito de estar sobre o mundo. E por último, o respeito a todas as diferenças, porque capoeira é dois diferentes jogando. Se fosse todo mundo igual não tinha capoeira. Deixar a sua diferença surgir e deixar a diferença do outro também acontecer é capoeira de verdade.

Capoeira é rizoma, penso ao ouvir mestre boquinha. É uma óbvia

expressão do rizoma. Ser mestre nesta tradição é resistir àquilo que é raiz no sentido que contemplamos com Deleuze e Guattari (2010). O centro da roda é o movimento, é a pura abertura. O centro da roda de capoeira não tem centro e é puro encontro, devir. Não há reivindicação de centro: a roda não tem passado, presente e futuro lineares. A roda é devir, a roda é resistência, é linha de fuga e criação. Na roda de capoeira abrimos espaço para que a vida corra livre e flua rumo à própria vida.

A capoeira é uma forma de não morrer. É uma forma de dizer a você mesmo e ao mundo que você tá vivo, tá viva. Tudo que prende, não consegue prender a capoeira. O mundo lá fora (eu digo lá fora da capoeira) ele se acha esperto e quer a gente debaixo dos pés dele. Mas a gente que é mandingueiro, capoeira, a gente sabe ir escorregando e ir criando formas de lidar com a dureza da vida como ensinaram a gente que era. Vai aprendendo a tornar tudo mais mole, tudo mais leve, apesar das dificuldades continuarem. Mas eu sempre digo que na capoeira o corpo e a cabeça são um só, assim como o corpo, a cabeça e os instrumentos são um só. E ainda coloque a música aí, viu? Então se eu aprendo a ser fluido no corpo, minha mente também vai ficando mais fluida, mais mole, mais fácil de ir contornando as armadilhas. E aí eu vivo a vida, dou conta das coisas, mas aqui na surdina eu sei que nada disso pode me prender e nem me definir. Eu aprendi assim do meu mestre e assim é que eu quero ensinar. Primeiramente viver, né?

Nesse momento me veio à tona coisas que aprendi lendo Rolnik, quando ela fala sobre formas e forças. Revisito a entrevista, tenho mais curiosidade e ligo para o mestre para perguntar sobre a surpresa na capoeira. Qual é o lugar da surpresa, mestre? Qual a importância de se deixar surpreender? O que é que a capoeira tem a ver com isso? Ele diz que vai pensar e me mandar um áudio. aguardo alguns dias até que chega um áudio, um único áudio pelo WhatsApp, quase 5 minutos. No momento achei tão pouco, mas na medida em que ouvia ia entendendo que era uma certa medida aqueles 5 minutos gravados depois de

uma longa espera:

Indira, eu demorei porque eu tava pensando. E você faz muita pergunta difícil (risos). Mas eu acho que eu sei responder. Tudo na capoeira é surpresa. Mesmo que a gente aprenda que depois de um rabo de arraia você se defende com uma negativa, tudo pode mudar sempre. E a gente se abala, se surpreende, mas faz dessa surpresa o alimento pra nosso jogo. Por isso que na capoeira tem que tá com muita presença. Porque tudo vai ser um mote pra você criar alguma coisa, experimentar e se arriscar. Então eu acho que é um dos corações da capoeira é conseguir se entregar pra se surpreender, sem querer resolver aquilo que veio como surpresa, mas sempre aproveitando o que surpreende como uma chance de arrumar um novo jeito de lidar com aquilo. Eu como professor, ou mestre, eu preciso cuidar pra que essa coisa da surpresa não vire medo. Porque quando a gente se entrega ao medo na capoeira, a gente perde a possibilidade de criar uma coisa nova com o que está sendo dado pra gente. Não é fácil, eu não vou dizer nunca a ninguém que enfrentar uma roda é algo fácil. Mas vou dizer sempre que vale a pena. Pra mi tem valido a pena e é por isso que eu não tenho medo de dizer.

Ao ouvir as palavras do mestre boquinha pensei imediatamente no desconforto necessário à descolonização das subjetividades e via aqui uma forte direção dada por ele a minhas desconfiças. Ser mestre de capoeira exige sustentar os desconfortos para que esses desconfortos possam reencaminhar a vida para fora dos lugares óbvios. Pergunto que ressonâncias isso pode ter nas subjetividades para fora da roda? Como microcosmo da vida, a roda indica esse tensionamento entre formas e forças que Rolnik fala.

Tem muita coisa encantadora em estar em uma roda. Mas em vários momentos o pensamento acerca das opressões que incidiram sobre as e os ancestrais que construíram esse lugar até hoje tão potente. As opressões coloniais que se atualizam nos corpos e subjetividades dos descendentes que continuam a fazer a roda viver. Falo aqui dos atravessamentos coloniais capitalistas de raça, esse mecanismo que também atua micro politicamente a

partir da colonização dos desejos e subjetividades gerando danos gigantescos. O trauma colonial vinculado à racialização. Pergunto a boquinha como ele sente esse lugar do racismo e como ele lida com isso como mestre de capoeira.

Olhe, o racismo é a maior ferida do Brasil. Você sabe disso. Eu recebo aqui na minha roda, pessoas negras que estão destruídas pelo racismo e pessoas brancas que estão perdidas de seu lugar, das suas responsabilidades. Eu preciso administrar isso. Eu sou negão. Eu sei o que é viver na pele o racismo. Sabe quem me salvou? Foi aquele dia que eu vi uma roda de capoeira lá em Olinda e mestre Sapo me convidou pra entrar e eu fui sem nem saber pra onde ia. Mas quando eu ouvi o canto, os instrumentos, os negão jogando, aqueles movimentos. Eu pensei: só vai, Junior. E eu fui e isso me salvou. Eu saí dos lugares que todo mundo me colocava, eu tinha ali uma outra forma de me ver. Então eu levo isso adiante. A roda de capoeira é pra mim, antes de tudo, um lugar pra gente de cor se reencontrar. Mas não na lamentação, não na falta de vontade de viver, porque é isso que acontece, a gente uma hora perde a força. Não, eu quero que meus alunos e alunas vejam a roda como o lugar onde elas podem se fortalecer e dar arrasteira no racismo, na forma como se trata o povo negro. E tu sabe, né? Como eu sempre digo: a capoeira é mandinga, então a gente tem hora de levar pra a rua e fazer zoada, mas a maior parte do tempo é aqui por debaixo dos panos que a gente vai construindo a nossa luta, a nossa resistência. Se fortalecendo, pra isso tem a roda também. Pra ser o mundo dentro do mundo. Só que diferente do que esse outro mundo tem pra oferecer.

A fala de boquinha sobre a capoeira, a roda, o racismo e a resistência me dão um certo puxão para a terra. Um chacoalhar no meu lugar no mundo. O racismo é de fato uma das dimensões mais perversas da colonialidade. O trauma que traz às vidas é imenso. Para o mestre boquinha a capoeira é um bálsamo para refazer os caminhos e entrar em rebeldia contra aquilo que sufoca. Em minha experiência com a capoeira, que está completamente vinculada ao mestre que

aqui vai sendo apresentado, vou entendendo a potência de um letramento racial que se dá fora dos limites acadêmicos, de uma compreensão do meu lugar de corpo lido como branco e também da descolonização de minhas identidades engendradas para servir ao regime colonial. Pensando em quanto já fui chacoalhada nesse lugar, pergunto ao mestre: na roda a gente renasce, né, boquinha?

Eu entendo a roda da capoeira de várias formas: é o mundo, é a vida, mas tem um jeito que eu nunca ouvi ninguém dizer, mas pra mim é isso demais, tá ligada, minha irmã? A roda, acho que tu vai concordar, é um grande útero, é a barriga da mãe da gente. Sabe porque eu te digo isso? Porque ali a gente tem a possibilidade de ser como um bebê que ainda não tá todo cheio de trauma, de vergonha, de medo. Fica o berimbau embalando a gente e a gente vai despertando até nascer, até pegar uma força e nascer e encarar o mundo com vontade, como quem nasceu com fome de vida. Só que é um útero coletivo, onde todo mundo é a mãe e todo mundo é o bebê em algum momento. As vezes parece que toda roda eu vim buscar alguma coisa que era meu direito desde que eu nasci e essa vida aí de fora foi tomando cada vez, a cada baque, cada não pra aquilo que eu sou de verdade. Tu tá ligada como é!

A que esse renascimento está ligado? Em que níveis é possível corroborar com as palavras de mestre boquinha quando ele fala sobre esse útero onde viramos outra vez bebês prontos a renascer? Em que medida essas ressonâncias da capoeira como liberação de algo que está lutando internamente para se expressar e é sufocado pelos traumas, como ele diz, e que eu ouse dizer pelas amarras inconscientes que a colonialidade com seus dispositivos de hierarquização e subordinação opera. No caso específico da capoeira, a corporalidade ligada a uma ancestralidade negra é sem dúvida um caminho de desterritorializações e linhas de fuga para os corpos marcados pelo racismo. Para além, é um ampliador do mundo através de um corpo que convida a subjetividade a desenvolver habilidades que são tolhidas no maquinário colonial-capitalístico: a mandinga, a flexibilidade, o companheirismo, a brincadeira, a experimentação.

7.7 SEU ANTÔNIO E OS PÉS NO CAMINHO

No início deste escrito narro alguns fatos que foram aprumando meu leme na direção desta pesquisa. O mais marcante deles, a Caminhada de troca de saberes em 2018. Pelas veredas de Goiás, traçando a pé o caminho de Cora Coralina o meu corpo foi encontrando desconfigurações, desestabilizações., pouco a pouco cedendo aos desassossegos das forças que cavam espaço nas superfícies do corpo e das subjetividades. Essa estrada foi percorrida com a guiança de Seu Antônio, mestre raizeiro e rezador que mora no alto de uma serra em Exu, sertão de Pernambuco.

Desde muito tempo, há quarenta anos, seu Antônio anda a pé pelas estradas do Brasil, levando consigo apenas o que precisa. A ele, e sob seus cuidados de toda ordem, juntam-se pessoas que vão misteriosamente sabendo desse evento para o qual não há convite formal e sobre o qual não se fala com fins de que se divulgue (hoje um pouco mais informadas pelas redes sociais que acabam deixando escapar quase tudo que vivemos). A ideia da caminhada, que foi nomeada recentemente de caminhada de troca de saberes, é percorrer os lugares munidos na confiança de que o mundo resiste à tragédia neoliberal, colonial, capitalista com o apoio de pessoas que vivem silenciosamente as suas vidas entendendo para além dos mecanismos de controle das existências, que o encantamento continua habitando o mundo. Em outras palavras, caminha-se na completa crença de que a cada lugar haverá alguém que ofereça dormida, amparo, água, comida, saberes, curas, medicinas. Ou algum lugar – um rio onde se beba água e se banhe, uma árvore com sombra e frutos, madeiras que virem fogo na ação do coletivo.

A caminhada se sustenta também na crença visceral de que aquele grupo que se formará é fértil de saberes e práticas preciosas que se mostraram quando necessárias, ou que nascerão quando convocadas. Cada caminhante propõe estar em serviço para as comunidades onde se passa, a natureza que vai sendo encontrada e cada uma e um das e dos companheiros de caminho. É, portanto, na confiança da troca, de que sempre há algo para receber e doar, que a caminhada se faz.

Seu Antônio cuida de nos lembrar disso a todo instante, desde o momento

em que chegamos até o momento em que saímos: somos preciosas e preciosos, cada ser que encontrarmos serão importantes. Cada coisa que recebermos é benção e tudo aquilo que doaremos será valioso. Ao chegarmos no lugar de partida sempre somos convocadas e convocados a pôr à disposição nossos dons, como seu Antônio chama. Esse momento é bonito, tenso, assombroso, inquietante. Explico: grande parte de nós não acredita que tem algo que possa oferecer, algo “útil”, importante. Ao passo que alguns também creem ser imprescindível aquele conhecimento que trazem, conhecimentos reconhecidos, desejados, distintos. No entanto, ao colocar na “mesa” nossos saberes tudo vai se igualando. Para quem ainda não consegue reconhecer suas potencialidades seu Antônio diz o remédio: deixe a caminhada dizer pra você.

A experiência de caminhar ao longo de 21 dias sendo interpelada pelo mundo, sendo chamada ao encontro, longe das identidades de que faço uso no meu cotidiano foi sem dúvida alguma o maior salto que eu poderia ter dado na vida, na fase adulta em que me encontro. Soube ali que meus rumos mudariam, inclusive os rumos da pesquisa que tanto me angustiava nesse janeiro de 2018. Assim foi. A caminhada me moveu para lugares que eu não imaginava possíveis. A relação com seu Antônio me despertou a imensa vontade de beber daquela crença no mundo, na beleza do mundo, na diversidade, na capacidade de criação e renovação que se mostra quando prestamos atenção ao que acontece para além das formas, dos discursos regidos pelo regime de poder que nos contorna.

Decidi, depois de passada a caminhada, aprofundar a minha relação com esse mestre e compreendi que sua vida se expressava em um vigor de resistência às estruturas e mecanismos do que aqui chamo, com Rolnik, de Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico. Exercendo inclusive diversas fugas para driblar e fluir em outros rumos, diferentes daqueles que a ordem do poder colonial capitalístico ordena aos inconscientes e que conseguiam operar em mim com muita força os seus desígnios, minando pouco a pouco a minha “essência germinativa” e minha força vital.

No momento em que conheci seu Antônio, que caminhei junto a ele, senti a efervescência da pulsão da vida brotar no âmago da minha estrutura subjetiva que minguava no interior do contexto que se ia produzindo macro e micro politicamente. Quis me aproximar e assim o fiz, passando algum tempo em sua

companhia, no Exu, trocando mensagens e o reencontrando algumas vezes no ano: ora para caminhar,, ora para contemplar a vista da serra no seu alpendre. Mas sempre para aprender.

Em alguma manhã de conversas perguntei se poderia ouvir suas histórias, entrevistá-lo, contar o que via e ouvia em uma tese, um trabalho para a universidade. Consentiu. Naquele mesmo dia peguei um caderno e comecei a anotar as coisas que me dizia. Dias depois com um gravador, passei a gravar suas falas. “Seu Antônio, o senhor pode repetir o que me falou? Que é pra eu gravar aqui e não esquecer”. “Posso, minha irmã”, ele disse. Seu Antônio chama a todas e todos de irmão. Refiz a pergunta com o gravador na mão. Seu Antônio, como foi que surgiu essa ideia de caminhar?

minha irmã, na verdade eu comecei a andar sozinho. Eu sentia que parado eu não ia aprender as coisas verdadeiras da vida. Como um chamado eu senti a necessidade de andar, de caminhar e a cada vez que eu dizia: vou passar uns dias caminhando, eu ia entendendo que eu não precisava levar um monte de coisas, ter medo de faltar. E então eu comecei a caminhar distâncias maiores e criei pra mim o lema que você conhece: levando o peso do meu sustento. E isso é muito forte e foi uma coisa muito boa de aprender. Que o nosso sustento, a nossa vida não é pesada. Pesados são todos esses rótulos, essas ideias que colocam em cima da gente. Quando não tem mais isso, quando eu comecei a caminhar e vi que o que importava era valorizar a vida na sua simplicidade, eu vi onde realmente está esse peso que a gente sente e que todo mundo fala, não é? Mas foi assim. Eu comecei a caminhar e uns diziam que Antônio tava ficando doido, a maioria dizia isso. E uns outros poucos começaram a querer vir junto e isso foi crescendo. Não tinha nome, era só uma vontade de caminhar e de ir oferecendo ajuda às pessoas e ir recebendo a ajuda das pessoas no meio do caminho: dormida, comida, água, um abraço, uma palavra. Eu ia muito rezando e falando sobre as plantas e ensinando

remédios. Nunca me faltou nada. Mas é isso, antes não tinha nome, mas as pessoas foram vindo caminhar e foram se repetindo, a gente começou a se entender como um grupo, uma família de caminhantes e então surgiu esse nome que é “caminhada de troca de saberes”, onde o intuito é caminhar e ir se conhecendo na caminhada, se livrando do que não precisa estar com você, tanto as coisas, como os sentimentos, e também oferecer pra as pessoas e comunidades que a gente passa os nossos serviços, os nossos saberes. Sem esquecer de estar aberto pra aprender os saberes das pessoas também. Por isso é caminhada de troca de saberes. Porque ninguém é melhor do que ninguém, nem sabe mais ou menos do que ninguém. E todo mundo tem algo a receber e a dar.

A Ideia de que alguns saberes, algumas práticas, determinados corpos são mais importantes que outros é o cerne da colonialidade, do regime colonial-capitalístico. No que penso, esse é um dos lugares mais fortes que nos fazem recusar o desconforto quando somos interpelados pelo mundo, ele nos faz ter pressa em assumir um lugar estável e confortável de volta. Não pertencer é o grande castigo colonial. Precisar lutar por reconhecimento é sua grande forma de massacrar corpos e saberes que não se encaixam nas condições exigidas para pertencer ao lado da linha (Santos) que é reconhecido como real, verdadeiro, existente, digno.

Não quero ignorar que a caminhada também esteja imersa nas marcas coloniais que atualizam o racismo, o patriarcado, a matriz heteronormativa, o utilitarismo. Essas marcas são muito profundas para serem tão facilmente apagadas. No entanto, considero que há deslocamentos subjetivos importantes no processo de estar em caminhada junto a seu Antônio. Somos desestabilizadas pelos convites que são feitos às nossas identidades, aos nossos inconscientes, aos nossos desejos. Somos convidadas a coabitar um espaço onde não há disputas entre saberes e vidas, onde a presença da outra e do outro é celebrada por trazer para nós diversidade. Cada pessoa é um legítimo outro: o campo do amor se estabelece na caminhada logo no primeiro momento.

A caminhada tem algumas indicações, orientações para quem caminha, mas apenas duas regras. Sobre as orientações, quando chegamos vamos nos juntando sem muitos critérios em pequenos grupos que chamamos famílias, nessas famílias nós vamos cozinhar a cada parada, vamos organizar uma dormida coletiva, vamos aprofundar os cuidados umas com as outras, observando sempre como cada membro tem se mostrado no grupo e se há alguma ajuda que podemos oferecer. Uma outra orientação é a de que nos dispúnhamos a trocar sem barganhas, sem medir os valores, pois não há, como fala seu Antônio, como pesar o que os espíritos estão necessitando. A terceira orientação é a de sempre cuidarmos dos lugares onde passamos e agradecermos o que nos é oferecido, sem que aceitemos um mau oferecimento. Pergunto a seu Antônio sobre essas duas orientações:

Como é que eu vou medir o que os espíritos, as almas das pessoas, o íntimo que nem elas sabem falar, nem nós sabemos acessar alguns lugares está precisando e o que é mais valioso. Isso de colocar um valor de equivalência, um preço nas coisas é um vício do capitalismo que a gente carrega até pra os nossos sentimentos. Quantas vezes não nos pegamos pensando ou falando: mas eu fui mais carinhoso, ou eu lhe amo mais... esse é um mistério e tudo só tem valor na medida da necessidade real de cada pessoa. A gente tem que recuperar isso. Um exemplo, minha irmã, é alguém achar que porque tem um barco tem algo muito valioso, e nem percebeu que não tem rio nem mar naquele lugar. Sabe como é? A mesma coisa é a ideia de: eu sou médico, eu sou advogado, eu sou cientista... e o que o seu irmão, sua irmã tá precisando é de um abraço. E um abraço precisa de título? de ser isso ou aquilo pra ser dado? Precisa não, minha irmã. A gente precisa voltar a ouvir o coração da gente, pra poder voltar a ouvir o coração das outras pessoas e voltar a ouvir o coração dos outros seres e da terra. Pra poder curar esse mundo das doenças

que a sociedade vive trazendo. Agora sobre o que você perguntou de aceitar o que vier, não é? Tem níveis disso aí. Porque eu aceito aquilo que foi oferecido, mas eu aceito dentro da minha dignidade de ser humano igual e filha ou filho da terra igual. Não aceitamos, não devemos aceitar um oferecimento ruim, uma coisa que não é dada com amor e alegria. Porque a gente já faz tanto isso, a gente aceita ser diminuído pelos patrões, pelos empresários, pelo povo branco e europeu, comida as mulheres diminuídas pelos homens, não é? Aceitamos ser diminuídos pela academia e a ciência – mesmo quem tá dentro dela, não se engane, não -, aceitamos o alimento envenenado, comida que nem é de verdade. Precisamos estar com os pés firmes no mundo, na nossa dignidade pra seguir bem a existência e curar as relações que ficaram doentes.

Quando escuto seu Antônio neste momento, algumas palavras e frases ficam martelando em minha cabeça e ressoando no meu corpo. Aqui me sinto muito próxima do que na prática significa descolonizar os inconscientes e não ter a vida capturada para ser engrenagem desse sistema. “Não aceitar um oferecimento ruim”, “ter os pés firmes na nossa dignidade para seguir bem a existência e curar as relações”. Essas coisas me tocam profundamente ao me lembrar a dimensão palpável da descolonização das subjetividades. Somos subjetivadas para servir e aceitar o mal oferecimento, aquilo que nos enfraquece, nos adoece e nos humilha. Alguns corpos, algumas vidas mais que outras: corpos negros, corpos LGBTQIAAPN+, corpos indígenas, corpos pobres, corpos femininos, corpos que cruzam essas marcas em suas existências, interseccionalmente. Precisamos descolonizar nossas subjetividades para dizer o não absoluto a qualquer oferecimento que fira a nossa dignidade e nos prive de nossas capacidades de estar na vida em genuína força vital.

Precisamos também regular as nossas balanças para que nelas caibam outras coisas além de títulos e saberes validados, além de moedas. Essa é uma desterritorialização importante: precisamos parar de medir a vida com os critérios neoliberais, coloniais. Traçar linhas de fuga a partir dos encontros que valorizam

as diferenças, a pluralidade, a policultura emocional, sentimental, intelectual que nos habita e pede passagem a todo instante. A fala de seu Antônio me desperta para esse lugar e me move em direções que fazem as forças emergirem.

Falei que havia duas regras apenas na caminhada. A primeira delas é o respeito a todas as pessoas e seres com quem caminhamos e com quem trocamos ao longo da caminhada. Oferecemos a boa troca, o cuidado e nos irmanamos com a vida em todas as suas formas. A segunda regra diz respeito à dinâmica da caminhada de forma mais pragmática, porém está repleta de significados. Na lógica de cuidarmos umas das outras durante os dias em que compartilhamos a estrada pactuamos que sempre haverá alguém marcando o tempo de nossa marcha, alguém que assumirá a dianteira. Não é fixa essa posição, podendo ser reivindicada por várias pessoas, com trocas quando necessário. Só precisamos obedecer a um critério: sempre quem nos conduz é a pessoa que está mais fragilizada para caminhar. É seguindo os seus passos mais lentos que vamos caminhando, como regra não podemos ultrapassar essa pessoa, mas devemos nos adaptar a seu ritmo, sempre conduzidos por essa conduta de nos deixarmos compassar todas e todos por quem está a dianteira com seus pés mais lentos.

Quando essa regra surgiu na caminhada, foi porque eu observei como as pessoas mais jovens, mais fortes disparavam e quem estava doente, ou mais lento ia ficando para trás. Isso aí a sociedade já faz. Então vi que os lobos fazem isso e eu gostei e propus e foi aceito. Mas depois que a gente colocou essa regra, eu percebi que as pessoas mais rápidas iam ficando ansiosas, ou manifestando aquela ansiedade. Aí eu fui incorporando as cantigas, as paradas pra olhar pra o nada, ou pra rir e conversar um pouco. E eu costumo brincar: quem tiver ansioso pode ir e voltar quantas vezes quiser, só não passe do condutor. E eu vi que as pessoas iam se acalmando, iam deixando essa aceleração diminuir e encontrando um ritmo mais saudável, mais equilibrado. Se a gente pensar direitinho, a pessoa que tá com pressa vai chegar aonde correndo no meio do nada?

Mas esse é um vício que a gente adquiriu, o vício de correr, de tá sempre na correria, mesmo quando não faz sentido. Isso adoece a gente, mas adoece também o resto do mundo. E adoece as outras pessoas. Quando a gente anda correndo por aí ninguém importa. Quando a gente vai aprendendo a andar mais devagar vai olhando mais pra os lados, vai vendo que tem gente ao seu redor, vai se tornando comunidade outra vez. Que é uma coisa forte que eu percebo dos caminhantes. Que esse lugar da comunidade tá perdido e na caminhada ele vai se refazendo, os laços, os vínculos.

O que seu Antônio fala dessa regra foi uma das coisas que mais me mobilizaram na caminhada. Acompanhar o ritmo de quem se sente mais debilitada, poder ser essa pessoa a qualquer momento, sem constrangimentos. Não precisar estar no meu melhor desempenho para ter um lugar, para ser aceita no clube. Na caminhada vão crianças, idosas, adolescentes, adultos. Pessoas de todos os lugares do país, com diversas condições de saúde estão lado a lado e alguém sempre surpreende com algo que pode oferecer, algo que muitas vezes nem sabia que poderia. Tanto ao grupo, quanto às comunidades que nos recebem e com quem trocamos. Também descobrimos que precisamos receber e vamos sendo chamadas para esse lugar de vulnerabilidade. Não precisamos ser fortes, aguentar o peso, andar mais rápido para não ficar para trás. Se alguém precisa parar, todo o grupo para junto. E nesse momento rimos, cantamos, conversamos, até armamos rede para descansar. Sem pressa, sem deixar que o tempo imposto pela colonialidade nos capture.

Aos poucos vamos também desaprendendo e desfazendo marcas. Sob a guiança de seu Antônio somos chamadas a abrir espaço para a confiança no caminho, naquilo que desconhecemos, nas possibilidades de mudar de rumo e desfazer os planos. E talvez a maior das confianças: confiar nas pessoas que vamos estabelecendo encontro. Confiar que há mais do que pessoas se maltratando e competindo no mundo. Confiar que o individualismo e o utilitarismo não dominam a realidade completamente, como os discursos coloniais-capitalísticos querem nos fazer acreditar para nos domar e ir minando a potência que temos quando formamos comunidade. Mas que onde há poder, há

resistência. Onde há competição, há também forças de cooperação. Acreditar e assumir para as nossas subjetividades esse discurso escasseador das possibilidades de vida não nos levará longe.

Rapaz, a gente é ensinado que as pessoas são sempre uma ameaça pra nós. Ensinados que as diferenças são perigosas. Quando a gente caminha isso vai se desfazendo naturalmente, porque a gente vai vendo que a vida não é esse horror. A gente não esquece que tem muita coisa ruim, muita desgraça, muita violência. Mas a gente também descobre que essa não é a verdade absoluta e que estar com pessoas, confiar nas pessoas pode ser bom. Principalmente quando a gente sai da cidade grande e vai se agrupar com pessoas que vivem outras realidades. A pé, somente com o peso do seu sustento, a gente chega. A gente é feliz, faz amigos, constrói uma comunidade que não se desfaz nunca mais. Mesmo que você só caminhe uma vez. E isso não é dizendo que o povo não briga, nem tem intriga. Mas quando acontece eu só olho: normal, normal. E passa, e se equilibra. Acho que quando eu aceitei que a caminhada não ia mais ser solitária e passei a caminhar com grupo, eu quis oferecer esse tipo de possibilidade pra as pessoas, sejam elas quem forem. De retomar um senso de que a vida não é essa desgraça por ser. Que as desgraças vem de um lugar, elas são fruto de uma sociedade. Mas que todas as pessoas estão querendo ser felizes. E a simplicidade traz muitos esclarecimentos sobre isso.

De todas as experiências de contato com os mestres e mestras que busco perceber as resistências ativas nesse nível micropolítica e entender as ressonâncias que suas práticas têm para o mundo, olhar para a minha vivência com seu Antônio é a mais complexa. Não à toa esse é o último relato de meu trabalho. Aqui sofri transformações intensas e quando decidi que olharia desde a academia para esse mestre e estreitaria, também nesse lugar, a nossa relação, eu sabia de todas as intensidades que essa decisão me traria. O que quero falar é que em nenhuma das histórias, das narrativas, convivências eu estive em lugares completamente confortáveis, estive sempre sendo balançada, sempre atingida pelos terremotos da superfície topológica pela qual caminhei. A ideia de analisar, de tratar como objeto algo que compõe a minha experiência no mundo é desafiadora e na troca com seu Antônio ainda mais. Analisar as suas falas me causa sensações que não sei nomear. Mas gostaria de encerrar dizendo que a maestria de seu Antônio, um homem sertanejo que poderia trazer tantas couraças, se faz de forma tão sutil que quase não se nota de fora o tamanho do alcance de suas ações e os raios de quilômetros que elas alcançam nesse processo de oferecer repertórios de liberação das subjetividades. Como ele diz algumas vezes ao se despedir: “vamos seguindo, acompanhando os sentimentos. Com ânimo e paciência.”.

8 PALAVRAS (IN)CONCLUSIVAS DE UMA PESQUISADORA CARTÓGRAFA-APRENDIZ

O percurso que me trouxe até este último capítulo não foi fácil. Externa e internamente as formas estavam à espreita para sufocar as palavras que desabrochavam, ou queriam desabrochar. Tive muito medo ao me aprofundar no Regime do Inconsciente Colonial Capitalístico, na cafetinização das vidas e achei em vários momentos que não encontraria aquilo que buscava. Que não acharia as micro resistências ativas como processos reais. Muitas vezes precisei parar e tomar fôlego nas próprias narrativas das mestras e mestres que me presentearam com seu tempo, suas presenças, suas histórias.

Precisei invocar repertórios que não me deixassem voltar para o mesmo ponto de onde saí e pegar os caminhos mais óbvios. Precisei ser chacoalhada pelos deslocamentos físicos e emocionais. Precisei não ter medo de revisitar meu texto, me deparar com suas lacunas e descompassos e querer refugar da vulnerabilização que é estar em uma experiência desestabilizadora. Fui adiante, me desestabilizei e, na medida que pude, me deixei transformar pelo processo, pela caminhada que foi tantas vezes contraditória, tantas vezes abismal, tantas vezes tortuosa.

Sinto que às vezes foram parcas as ferramentas para essa cartografia. Mas sinto também que a minha presença e comprometimento com cada encontro me permitiu adentrar nas micro resistências s ativas das mestras e mestres ainda que de modo incipiente. Na estada com cada uma, ou de ver subjetividades que de fato ressoavam caminhos anticoloniais. Pude ver lugares de uma potência vital, de forças germinativas, de larvas e ninhos que na simplicidade do cotidiano vão traçando as suas fugas, suas desterritorializações. As mestras e os mestres que habitam esse texto não formam um coletivo, um grupo coeso. Representam uma multiplicidade de elementos que as vezes se encontram em ecos que podem ser sentidos, as vezes se distanciam rumando por lugares muito diferentes. No entanto, há critérios que aparecem como fontes de resistência micropolíticas ativas, ou seja, que se fazem não na reatividade ao poder, mas na inventividade.

Esses critérios latentes ou manifestos podem ser trazidos como as prometidas flechas para a descolonização dos inconscientes e reestabelecimento

da tutela da vida. Todos os mestres e todas as mestras que colaboraram com esse trabalho carregam espaços subjetivos de incubação de novas sensibilidades para a reinvenção do real e fomentam, se assim deixarmos que nos toque, escolhas de novos mundos, sociedades novas, guiadas por critérios que escapam ao que a cartografia do Regime colonial capitalístico deixa à disposição.

Escolhi trazer para a minha artesanaria como cartógrafa – lembrando que o momento teórico também é cartográfico (Rolnik, 1989) - um diálogo entre perspectivas decoloniais que apontam como a colonialidade se estrutura e como ela se desdobra até os dias atuais, e as perspectivas de um pensamento rizomático, ou da multiplicidade que através de seu repertório caminha para entender como as subjetividades tornaram-se o centro da organização do regime Colonial-capitalístico. Chego no conceito de Regime do inconsciente colonial capitalístico e deparo-me com a assertiva de Suely Rolnik de que precisamos descolonizar nossos inconscientes e liberar as nossas subjetividades em um contexto em que o capitalismo está conseguindo colonizar todo o planeta através de um sufocamento daquilo que há de potência nos seres vivos individual e coletivamente. É urgente reverter esse quadro e possibilitar que subjetividades aprisionadas possam ser liberadas para novos traçados de significados e ações no mundo, sem liberar e transformar as subjetividades voltaremos ao mesmo ponto, seremos recapturados: são os jogos de formas e forças.

Lembro que Rolnik afirma que

a cada regime, a cada contexto histórico, a cada tipo de sociedade corresponde um modo de funcionamento da subjetividade. É a subjetividade que dá à carne a consistência desse regime. O que estou tentando demonstrar, em primeiro lugar, é que este funcionamento subjetivo é político, e porque é que é político? Porque é a base existencial de um sistema epistemológico, histórico, cultural. Não se pode transformar, por exemplo, a distribuição de direitos dentro deste sistema, que é o objetivo da macropolítica, sem transformar também o tipo de subjetividade que lhe corresponde: porque se as coisas se movem apenas em um nível sem se movimentarem no outro, acabam voltando ao mesmo lugar (Rolnik, 2019, p. 5).

Estamos envenenados por um repertório colonial que precisa ser desfeito. Há vários caminhos para isso e a minha aposta foi ao longo desse trabalho nas resistências micropolíticas das mestras e mestres da tradição. Compreendo que essas narrativas estão repletas de “palavras ninho”, como falam os Guarani. E

falam em ninhos porque estão cheios de vida sendo guardada, fertilizada ou à espera da fertilização. Como diz Rolnik (2019):

Quando os guaranis dizem que são sementes das palavras da alma, é porque sabem que esses efeitos do mundo vivo, esses estados se produzem ali, geram afetos, não no sentido de afeição ou amor, mas no sentido de serem afetados, são como embriões de outros mundos, de outros futuros, porque são situações do viver, que permitem que a vida se afirme, porque a vida quer continuar perseverando (p.6).

As palavras ninho dos mestres que correm para a vida, para a fertilização desses novos mundos, de mundos que tem como pilares outros tipos de valores que não os trazidos pela colonialidade e que estruturam violências racistas, de gênero, contra as sexualidades, contra os saberes não acadêmicos, contra a terra e os seres não-humanos. Valores que nos tocam para nos fazer lembrar os movimentos de forças desestruturadoras dos nossos inconscientes apressados, fixados, hierarquizadores do mundo, sérios, rígidos, antropocêntricos, logocêntricos, plásticos. Essas palavras-ninho, repletas de vida ressoam para o mundo e fornecem novas ferramentas para o olhar, para a escuta, para o toque que nos guiarão na construção de novas realidades: plurais, heterogêneas, múltiplas. As linhas de fuga que as mestras e mestres tecem nos apontam pistas, flechas para a descolonização, como falei anteriormente.

Diante dos tempos de roubo das potências, de pressa, de virtualidades, excessos, de exacerbação da subjetividade individual, trago o pequeno, o coletivo, os mínimos, os gestos miúdos. Como palavras ao pensamento sociológico e a nossas subjetividades deixo alguma dessas flechas, ou pistas para a descolonização das subjetividades. São apenas algumas, as que consegui captar e traduzir em palavras.

A escuta e a boa palavra

Começo o meu trabalho falando da escuta. Da importância desse passo para qualquer investida decolonial, visto o sujeito verborrágico e silenciador que é agente e encarna a colonialidade. Na minha escuta dos mestres, o ato de escutar aparece como algo fundamental para a construção de novos repertórios de vida. A escuta como respeito ao outro, a escuta como busca pela conexão com a ancestralidade, a escuta como pausa, como busca pela própria integridade. A escuta do corpo e o que pede o corpo. A escuta como ferramenta, como

tecnologia de abrir espaços para si mesmo como devir, como desterritorialização das estruturas e a escuta como forma de honrar a diversidade, aquilo que a outra tem a oferecer. A escuta como forma de relação.

A escuta também como ponte para a boa palavra, para a palavra que alegra, que traz vida, que cura, que alimenta, que se desdobra em forma de bênçãos, cantos, rezas. E que com a sua força vão trazendo restauração aos vínculos com a espiritualidade, com a sabedoria ancestral, com os seres não humanos e com nossa própria constituição subjetiva em meio às relações. A palavra que serve como feitiço contracolonial porque vinculada à escuta e voltada para as relações. Não a palavra que obedece a prolixidade do sujeito moderno que sobre tudo quer falar para dominar. A palavra como ponte entre diferenças, como testemunha da preciosidade da outra que se encontra em nossa presença. A palavra como retomada e como devir a um só tempo. As palavras das mestras e mestres se vinculam a essa missão de reconectar a vida às suas potencialidades e se distanciam da palavra à toa, que se esvaziou de experiência. Na resistência micropolítica ativa que as mestras e mestres traçam em suas práticas, a palavra aparece como religação entre mundos que se desligaram e entre pessoas que se afastaram tomadas pelas demandas trazidas pela colonialidade. Ela precisa estar calcada naquilo que é vivido, que é sentido através da força da experiência. Ela também traz em si a festa, a celebração: a poesia, a cantoria do coco, a reza, o corrido da capoeira, a bênção.

O silêncio, a pausa e a contemplação

Apresento esse elemento que aparece em quase todas as narrativas ouvidas. O silêncio, a pausa e a contemplação como chaves para uma vida que não segue o fluxo irrefreado que nos torna máquinas e que nos distancia do acesso ao que queremos para além dos apelos neoliberais, utilitaristas, individualistas. A reatividade é uma das fortes marcas da política de controle dos corpos e das subjetividades, vamos agindo reativamente a partir daquilo que nos é comum, familiar: as formas que aprendemos desde cedo e que vigoram no regime em que vivemos.

A reatividade não nos permite parar e seguimos reproduzindo os padrões hegemônicos. Dentro da colonialidade nós silenciemos, cometemos violências epistemológicas com os povos não brancos, não europeus, contra as mulheres, contra crianças. O silêncio é trazido na fala das mestras e mestres, em minha

leitura, como resistência a essa reatividade que silencia o outro. Silenciar aqui não é negar a própria potência, mas exercer a pausa e a contemplação necessárias à descolonização das nossas subjetividades tão cheias de amarras epistemológicas, amarras sentimentais, sensoriais. Silenciar para pausar e pausar para contemplar. A pausa é uma grande linha de fuga ao Regime colonial capitalístico. Ele precisa que não paremos nunca, que façamos de nossas vidas, vidas úteis, estado de produtividade e assertividade constantes.

Sem pausa não acessamos os movimentos que nos interpelam o tempo todo, as forças larvárias que pedem para ser ouvidas no meio da cacofonia que a modernidade cria e o neoliberalismo torna aguda. Não somos capazes de repousar na contemplação necessária à percepção radical do que se apresenta a nós como possíveis novos caminhos. Sem pausar não chegamos a sentir os desconfortos imprescindíveis para dar sim ao convite de pegar novas rotas e assumir os riscos que precisamos assumir para deslocar as nossas subjetividades da paralisia que os ares do tempo tem trazido.

A pausa é uma linha de fuga dentro das micro resistências ativas trazidas pelos mestres e mestras e percebidas por mim em meu processo de escuta de suas narrativas. Pausa e devir se relacionam nos traçados das linhas de resistência dos mestres como um apontamento para a necessidade de pausar para que a relação com a vida floresça. Pausa é espaço. Espaço para que algo nos aconteça de fato, para que a experiência seja possível em um campo de vivências mediadas. Aprendo isso ao ouvir Dona Val falar da pausa como o momento de sentir no corpo aquilo que se passa conosco, quando seu Antônio traz a necessidade de pausar para ir achando o tempo e o espaço de sua própria experiência e se acomodando no caminho com presença. Aprendo essa linha de fuga quando ouço o mestre Assis falar da contemplação para que aquilo que está ali como possibilidade possa se revelar.

A brincadeira e a festa como afirmação da vida

A brincadeira aparece como uma pista de descolonização das subjetividades a partir das resistências ativas dos mestres quando percebo que os corpos em resistência são antes de tudo corpos dispostos aos acontecimentos. Em muitas falas, como se evidencia em Mestre Cícero, mestra Severina e Mestre boquinha, a brincadeira é tecnologia de resistência à mortificação dos corpos. Esse elemento se relaciona especialmente com as sentenças mortificadoras, com a necropolítica que o sistema colonial-capitalístico assume e que adentra a

maneira como as subjetividades se organizam. Aceitar o corpo que não brinca é aceitar a sentença de morte da potência vital que a colonialidade traz consigo. É aceitar que o racismo opere traçando lugares sempre minguados e tristes, que o patriarcado dite suas regras sobre corpos de mulheres e as afaste do corpo que vibra, que está vivo e se relaciona com a vida em vigorosa vontade. A brincadeira sinaliza que ainda há vida no interior de um regime onde ela é negada, transformada em engrenagem útil. A brincadeira não é útil a esse sistema, ela o desafia sem medo.

A brincadeira convida para a vadiagem, o descomprometimento com qualquer futuro preestabelecido, fixado. A brincadeira acontece no espaço-tempo que se abre em múltiplas direções, nenhuma delas lineares: sempre curvilíneas, porque para brincar, para se assumir como ser brincante é preciso abrir mão de determinadas identidades que assumem valores individualistas e utilitaristas, que assumem a coerência do destino único. O corpo que brinca é corpo aberto às forças e tem larvas de novos mundos por todo lado. No Regime do inconsciente Colonial-capitalístico subjetividades são cafetinas e expropriadas desse poder de se comprometer com algo que não tenha utilidades definidas. Brincar subverte essa lógica sem romper com tudo. Pois a brincadeira trazida pelas mestras e mestres é da ordem da comunidade, da ancestralidade, do encontro. Outro aspecto é que não se ganha ou se perde definitivamente nada em uma brincadeira e isso é desestabilizador da máquina de produzir inconscientes a serviço de um sistema que trabalha com pódios e linhas de chegada como metáforas, que tem no mérito e no esforço éticas direcionadoras das ações.

Festejar é acordar os embriões que dormem nos ninhos da existência. É convocar as forças para descompassar a marcha rumo ao produtivismo. A festa e a brincadeira são sempre multiplicidades ressoantes em um corpo coletivo. A festa e a brincadeira conclamam a comunidade a se reunir e construir devires, reterritorializar qualquer território que tenha sido mortificado.

Acionar a festa e a brincadeira como perspectiva de ação é fornecer instrumentos, alimentos para a alma e para o corpo, para que não sucumbam ao poder. Como disse, na tradição, na maestria em tradição a festa chama passado, presente e futuro para montarem novas composições, diferentes daquelas que através da colonialidade, do inconsciente capitalístico e da cafetinização abafam a expressividade, a alegria, a desobediência. Como linha de fuga, rompe-se com a obediência constrangedora, com os limites corporais impostos, com o

silenciamento. Mobiliza os devires, ativando as singularidades e a coletividade ao mesmo tempo. Cada um com seu jeito de brincar ativa um mundo novo.

Como traz mestre Cícero e mestra Severina, a festa é o lugar do contentamento que se concretiza no testemunho da comunidade: cada pessoa presenciando o reavivamento umas das outras, na brincadeira com mestres tradicionais, como no coco. Aqui também se ativa, através da experiência brincante, os lugares misteriosos, onde a conceitualização da vida não consegue chegar completamente. É da natureza da brincadeira o desafio às formas, por mais que as formas também as componham. A brincadeira e a festa acionam a potência da vida de forma visceral, desde o mais dentro do corpo, passando pela exteriorização, a ativação de um corpo coletivo e chegando ao mundo como ecos de resistência e de teimosia.

É lugar de recuperar dignidades e de curar feridas coloniais. É lugar de vingança e de contra-feitiços. Através da ludicidade, o mundo se descortina em possibilidades reais. Isso acontece porque a brincadeira força as linhas abissais, ainda que por alguns momentos, para se deslocarem e abrirem espaço para o diverso, para outras possibilidades de corpos e saberes que não os corpos e saberes brancos e europeus.

Coragem para o erro e o risco

A coragem para o erro é uma outra pista para a descolonização dos inconscientes, subjetividades e desejos. A disciplina dos corpos e das subjetividades é uma marca fundamental da dobra colonial que vivemos. Especialmente, volto a dizer, para determinados corpos marcados racialmente, etnicamente, marcados por gênero e sexualidades dissidentes dentro das matrizes hegemônicas. Por isso, enfatizo também que compreendo que a coragem para o erro e para o risco podem representar grandes perigosos para corpos sob extrema vigilância e ataque.

No entanto, assumir o erro como possibilidade é uma linha de fuga que as microrresistências ativas dos mestres e mestras que eu ouvi trazem como pista para a descolonização das subjetividades. É fato que sem a disponibilidade para o erro, sem assumir riscos dificilmente tentaremos novos caminhos, seguiremos traçando as mesmas rotas sempre, por medo, por segurança. A reterritorialização das subjetividades passa pelo risco, pela coragem de se colocar diante do “erro”. É assim que a experiência fora do sujeito pode se constituir (Rolnik, 2018). É

apenas ao assumir o risco e se colocar em situação de fragilidade. Estar em um lugar de coragem e não ter o imperativo do acerto associado à noção de sucesso orientando a vida. Não ter, mais uma vez, a utilidade, a assertividade e a funcionalidade como rédeas que dão a direção das experiências e limitam a potência criativa que a vida deve ter é uma forma imprescindível de descolonização dos nossos inconscientes. Como na experiência de maestria de boquinha, onde ele percebe que apenas por haver espaço para errar, para se arriscar em novos movimentos é possível criar. Estamos imersas em uma atmosfera cultural cada vez mais estreita para receber o erro e isso é fruto da colonialidade e, sem dúvidas, da colonialidade das subjetividades. Performar de maneira “errada” as identidades nos que são impostas, direcionar de maneira “errada” o nosso desejo, usar o conhecimento “errado” nos lugares errados são vigilâncias que barram o fluxo de criação e de possibilidades larvárias da vida.

Desvincular a nossa estada no mundo do medo constante do que cometer es erros pode nos ajudar a acionar micro resistências ativas necessária para a transformação do regime colonial capitalístico. Essas coragens aparecem como vestígios em várias das narrativas das mestras e mestres que pude acessar. Elas aparecem e trazem ressonâncias descolonizadoras ao mundo, ressonâncias de resistências que brotam da apreciação desse lugar mais sutil que a vida em maestria acessa, um lugar extra-cognitivo, intuitivo mesmo, capaz de quebrar com o monopólio da relação logocêntrica com a realidade, e capaz de trazer para composição subjetiva o saber do corpo pulsional, do corpo-vibrátil que se arrisca e se expõe ao mundo. Mostrando maneiras de resistir através disso que Rolnik chama de experiências de mundo fora-do-sujeito e como ativar desejos, subjetividade e atitudes decoloniais que atuem nessa resistência ao se colocarem disponíveis ao erro.

Criar comunidades

Uma das pistas que acho mais potentes para a descolonização da qual tratamos aqui e que aparece nas práticas de resistência dos mestres e mestras é a retomada da noção de comunidade e de cuidado com a comunidade. Na comunidade partilhamos as experiências e surge um acontecimento que pode oferecer chão para a construção de novos horizontes: o testemunho de nossos renascimentos junto com o amparo das nossas escolhas em um corpo coletivo. Na fala das mestras e mestres, ativar nossas forças para a partilha comunitária. A comunidade reativada como celebração de estar junto e não como sociedade

sedimentada e positivada, tal qual é a sociedade em que vivemos. A ideia de ativar esse lugar que excede o particular e o universal, que chama a nossa força e nossa potência vital para florescer: um lugar acima de tudo existencial onde a singularização seja possível. Onde o festejo da diferença possa acontecer.

A comunidade como lugar de partilha do sensível pode nos oferecer lembretes de não cafetinização da vida. As vidas cafetinadas servem ao sistema-mundo, lugar onde o pertencimento é um privilégio e a tutela da vida é um mecanismo de chantagem constante para a barganha desse pertencimento. Reativar a força da comunidade e investir nela é criar espaço de possibilidade de que as germinações aconteçam.

Cuidar da vida como algo sagrado

Entender a vida como algo sagrado é uma pista para a descolonização da subjetividade e da potência larvária que se faz fundamental em um momento onde a vida é banalizada, onde determinadas vidas são marcadas pelas políticas de morte, pela negação do direito à existência. O projeto colonial/moderno atua nesse lugar com violenta força. Todas e todos os mestres vão ecoando suas resistências na afirmação da vida, da preciosidade da vida, da dimensão sagrada e incomensurável da vida. Pensar o cuidado com o que é vivo, com o que recém chegou, com as vidas que vieram antes, com as vidas não-humanas é parte fulcral da resistência micropolítica ativa das mestras e mestres que eu acompanhei. Tudo deve se organizar para que a vida prospere e floresça em sua potência, em sua forma mais digna. Territórios e tempos devem se organizar para receber a vida e permitir que ela libere a sua potência: um parto, a roda de capoeira, a colheita de uma planta, o preparo de um remédio, a brincadeira do coco, a caminhada. Tudo orquestrado para devolver dignidade aos seres vivos (humanos ou não) que habitam o planeta.

Especialmente quando vivemos um cenário que se compõe contra formas de vida, conta formas de vínculo com a vida, que valoriza apenas o que da vida pode extrair. O momento que passamos no Brasil, mas também o momento em que o capitalismo se encontra. A destruição de vidas negras, de vidas LGBTQIAPN+, de vidas indígenas, de vidas pobres, de vidas de mulheres, de florestas e rios. Especialmente nesse cenário, vincular o aprendizado de descolonização de nossas subjetividades para que elas rumem para a vida e para

a valorização da vida é uma flecha de ensinamento que a vida em resistência das mestras e mestres trazem para o pensamento, para a esfera política e para a esfera da ética.

A boa comida, a boa palavra, os bons vínculos, o bom nascimento, a boa saúde. Tudo isso dedicado a fazer a vida despertar seu potencial criativo e aberto. Sem as restrições impostas pela lógica mercantil e predatória do regime colonial-capitalístico que de tudo quer extrair mais-valia, tudo quer capturar e escravizar.

A surpresa, o mistério, o estranhamento, a entrega

Sem dúvidas cada mestra e mestre resiste micro politicamente e de forma ativa através do cultivo da capacidade de se surpreender com a vida, de habitar o estranhamento que perpassa o corpo e convoca sua força quando somos interpelados pelo mundo e pela existência a cada experiência. Essa é uma possibilidade fora-do-sujeito, pois não pretende controlar os rumos dos acontecimentos, mas repousar no que é misterioso e incontrolável. Dona Val e os partos, Dona flor e as ervas, mestre boquinha e a capoeira, Seu Antônio e o caminho trazem essa pista com muito vigor. A colonização dos inconscientes, o sistema colonial capitalista depende que nos mantenhamos comprometidas com o controle de nós mesmas e da vida que nos cerca, interrompendo seu fluxo. Não é interessante para a manutenção de sua ordem que nos percamos na surpresa, que nos demoremos no estranhamento e nos entreguemos ao mistério. Essas atitudes são resistências ao que interrompe o fluxo da vida e da criatividade – mecanismo pelo qual o Regime Colonial-capitalístico opera.

Nossos desejos podem ser liberados dos direcionamentos que a estrutura colonial capitalística dá a eles para que estejamos aptos à servidão voluntária sempre que nos demoramos na surpresa e no estranhamento diante da vida. Esse tempo estendido no estranhamento fará sempre com que as forças sejam ativadas para desestabilizar as formas e a partir dessa ativação possamos sentir mais fortemente o convite a desviar do caminho comum, preestabelecido, e canalizar nossos desejos para lugares não servis. Lugares múltiplos e abertos que nos possibilitarão novas experimentações subjetivas e novas rebeldias. São maneiras de potencializar esse outro modo de apreensão do mundo – um mundo em efervescência – que permite a captação das forças “que agitam o corpo e provocam efeitos em nosso próprio corpo (Rolnik, 2018), nos levando a traçar

cartografias insurgentes.

Reorganizar a relação com o tempo e espaço para fluir

Uma das coisas que a colonialidade faz, em suas diversas manifestações, é articular a noção de espaço e de tempo de maneira linear, uniformizando a partir daquele centro forjado uma ideia de verdade do tempo, de como ele deve ser sentido e pensado. Essa colonização do tempo tem efeitos enormes na maneira como olhamos para o mundo e como vemos ou não maneiras de nos relacionarmos com ele. O tempo medido pelo relógio colonial-capitalista é um tempo que padroniza, enrijece, serializa. Não há como fluir a potência vital e os fluxos do desejo para lugares insurgentes sem as microrresistências que incidam sobre o tempo. Das dimensões trazidas, a dimensão temporal, que dialoga com a dimensão espacial talvez seja a que perpassa todas as narrativas – de maneira explícita ou implícita. Resistir ativa e micro politicamente a um tempo linear e construir relações com o tempo que vincule passado, presente e futuro em uma lógica circular é fundamental para liberar nossos inconscientes, nossas subjetividades e nossos desejos.

As mestras e mestres indicam como pista um outro tempo que compõem as suas resistências à colonialidade capitalística. O tempo que acolhe vários tempos, o tempo que acomoda a espera, o tempo que se vincula ao que veio antes no momento presente e que se abre, também no presente, ao futuro, ao devir. O tempo como algo que não precisa ser controlado, mas sentido no corpo como uma força que nos impulsiona para nossas potências. Que nos abre para o mundo larvário que se apresenta em cada infinito instante que contém tridimensionalmente passado, presente e futuro. Ancestralidade e futuro, futuros ancestrais, como fala Krenak. Permitindo também que o espaço seja ressignificado e vivido na conexão rizomática entre o que foi, o que está sendo e o que poderá vir a ser.

Cada instante e lugar guardando a força de ninhos cheios de vidas a eclodir. Na capoeira tempo e espaço se reorganizam na roda para virar o mundo, na parteria o tempo e o espaço se reorganizam em função da vida e apenas dela, na maestria de Dona flor o tempo se vincula ao sagrado e os tempos entre seres de distintas espécies se encontrando para construir um devir: o tempo da planta e o tempo do corpo de quem se relaciona com a cura que a planta traz. Na caminhada o tempo se encolhe e estica nos encontros. Em todas essas

experiências espaço e tempo são tomados como campos de expansão e liberação, não de restrição e padronização das experiências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVIM, D.M. "O Rio e a rocha: resistência em Gilles Deleuze e Michel Foucault". *Intuitio*, v. 2, n. 3, p. 78-90, 2009.

ARCHER, M. **Making our way through the world: human reflexivity and social mobility**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BALLESTRIN, Luciana. "América Latina e o giro decolonial". *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11, p. 89-117, 2013.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. "Decolonialidade e perspectiva negra". *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2006.

BENJAMIN, Walter. "O Narrador". In: *Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

BISPO, Antônio dos Santos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: INCT, 2015.

DELEUZE, Gilles. "Deleuze e Guattari explicam-se". In: *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a, p. 277-292.

DELEUZE, Gilles. "Sobre capitalismo e desejo (com Félix Guattari)". In: *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006b, p. 331-344.

DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DELEUZE, Gilles. "Bartleby, ou a fórmula". In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 80-103.

DELEUZE, Gilles. "Desejo e prazer". In: PELBART, Peter; ROLNIK, Suely (orgs.). *Cadernos de Subjetividade*. São Paulo: PUC-SP, v.1, n.1, 1993.

DELEUZE, Gilles. "Rachar as coisas, rachar as palavras". In: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 105-117.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DUMOULIÉ, Camille. "A capoeira, arte de resistência e estética da potência". In: LINS, Daniel (org.). *Nietzsche/Deleuze: arte, resistência*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad**. La paz: Plural Editores – Centro de Información para el desarrollo, 1994.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. "A Filosofia Analítica da Política". In: *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2004b.

FOUCAULT, Michel. "**A vida dos homens infames**". In: *Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

GLISSANT, Édouard. **Poétique de la Relation**. Paris: Gallimard, 1990.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**.

Paris: Gallimard, 1996. GIDDENS, Antony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. GIDDENS, Antony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GROSFOGUEL, Ramón. "Decolonialidade e perspectiva negra". *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016.

GUATTARI, Félix. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUHA, R. "Las voces de la historia". In: *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002a, p. 17-32.

GUHA, R. "**La prosa de la contrainsurgencia**". In: *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 43-94.

HOOKS, Bell. **All about love: New visions**. Harper Perennial, 2001.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JAMESON, F. **Marxismo e forma**. São Paulo: Ed. Hucitec, 1985.

JAMESON, F. "**Pós-modernidade e sociedade de consumo**". Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n. 12, p. 16-26, 1985.

HUSSERL, E. **Conferências de Paris**. Lisboa: Edições 70, 1992.

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

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2009.

LARROSA, Jorge. **Tremores. Escritos sobre a Experiência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

LYOTARD, Jean François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2015.

LUGONES, M. "Rumo a um Feminismo descolonial". Revista de Estudos Feministas, v. 22, n. 3, pp. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.) El giro decolonial. Bogotá: Universidad Javeriana- Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MARTINS, Paulo Henrique. **Teoria crítica da colonialidade**. Rio: Ateliê de Humanidades, 2019.

MATURANA, R.M.; VERDEN-ZÖLLER, G. **Amar e brincar – fundamentos esquecidos do humano**. São Paulo: Palas Athena, 2014.

MATURANA, H.R.; VARELA, F. **De máquinas e seres vivos – Autopoiese – a organização dos seres vivos**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MESQUITA, Ruy. **Da mediação à articulação pedagógica: uma contribuição desde a mandinga para a descolonização da educação**. Argentina, 2017.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, pp. 287-324, 2008.

MIGNOLO, W. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Espanha: Editora gedisa, 2009.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la colonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2010.

MIGNOLO, W. **Historias Locales/diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronteirizo**. Madrid: Akal, 2013.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 24-32.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (org.). *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.32, n. 94, p.1-18, 2017.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**.

Petrópolis: Vozes, 1999.

M'BEMBE, Achille. **Necropolítica**. Rio de Janeiro: Cidades e Ensaios, 2016.

NASCIMENTO, L.M.A.DO. "Saberes e fazeres na construção da maestria: um estudo dos mestres ceramistas da Bahia". *Revista Inter-Legere*, n. 10, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-245.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: S. Castro-Gómez & R. RESTREPO, E., & ROJAS A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Ed. Universidad del Cauca, Popayán, 2012.

RIVERA CUSICANQUI, S. Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. E-book.

RIVERA CUSICANQUI, S.; SOUSA SANTOS, B. de. Conversas del Mundo. In: *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: ALICE - CES, 2015, p. 80–126. E-book.

ROLNIK, Suely. "O caso da vítima: para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência". ARS (São Paulo), v. 1, n. 2, p. 79-87, 2003.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**. Porto Alegre: Editora Sulina. UFRGS editora, 1989.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In B.S. Santos, & M.P.Menezes. Epistemologias do sul. Portugal: Ed.Cortez, 2010.

SCHUTZ, A. "On multiple realities". **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 5, n. 4, pp. 533-576, 1945.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos**. Rio

de Janeiro: Zahar, 1979. SPIVACK, G. "¿Puede hablar el subalterno?". *Orbis*

Tertius,

v. 3, n. 6, pp. 1-41, 1998.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

JAMESON, Fredric. "Fim da arte" ou "fim da história"? In: A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização. Petrópolis: Vozes, 2001.

JAMESON, Fredric. "Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo". In: Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, nº. 12, p. 16-26, 1985.

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: insurgir, re- existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: documento eletrônico, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial". In: WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento. Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 21-70.

