



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

RAIANY EVELIN SOARES DA SILVA

**PERFORMANCES DE UM SABER-SER: SOBRE A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS DE
RESISTÊNCIA POR FORMAS OUTRAS DE MOBILIZAÇÃO DA MEMÓRIA E DO
CONHECIMENTO**

RECIFE
2025

RAIANY EVELIN SOARES DA SILVA

**PERFORMANCES DE UM SABER-SER: SOBRE A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS DE
RESISTÊNCIA POR FORMAS OUTRAS DE MOBILIZAÇÃO DA MEMÓRIA E DO
CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGEdu/UFPE) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Educação.

Orientação: Prof.^a D.ra Aurenéia Maria de Oliveira.

RECIFE
2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Silva, Raiany Evelin Soares da.

Performances de um saber-ser: sobre a criação de espaços de resistência por formas outras de mobilização da memória e do conhecimento / Raiany Evelin Soares da Silva. - Recife, 2025.
121f.: il.

Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2025.
Orientação: Aurenéia Maria de Oliveira.

1. Corpo negro; 2. Diáspora; 3. Educação; 4. Resistência. I. Oliveira, Aurenéia Maria de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

RAIANY EVELIN SOARES DA SILVA

PERFORMANCES DE UM SABER-SER: SOBRE A CRIAÇÃO DE ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA POR FORMAS OUTRAS DE MOBILIZAÇÃO DA MEMÓRIA E DO CONHECIMENTO

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Educação do Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGEdu/UFPE) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Educação.

Orientação: Prof.^a D.ra Aurenéia Maria de Oliveira.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a D.ra Aurenéia Maria de Oliveira (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/PPGEdu

Prof.^a Dr. Gilbraz de Souza Aragão
Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

Prof.^a D.ra Karian Miria
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/PPGEdu

Prof.^a Dr. Edilson Fernandes de Souza
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE/PPGEdu

Dedico esta pesquisa à minha mãe, fonte
de força e inspiração.

A todas as pessoas negras que carregam
em seus corpos as marcas da dor e da
violência, mas também, e sobretudo, à
potencialidade e à força de ser quem se
é.

E a todas aquelas e aqueles que, por
pertencerem a grupos historicamente
produzidos como o(a) “outro(a)” da norma,
seguem resistindo às consequências de
um modo de ser que tenta, de modo falho,
ser absoluto.

Olha, atrás de você
nunca saiu daí

...

Eu não tenho verdades
Apenas uma consciência que me diz
A desobediência me trouxe até aqui

Desobedecer a linguagem
é cortar os caminhos

Caminhar para trás, enganar o invasor

No chão quente nossos pés estralam

Sobre nada porém tudo

eu não escolhi desobedecer a linguagem
não fui eu quem criei ela
é ela que não é nossa

biarritzzz

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Eliane, por ter acreditado no meu sonho de ser pesquisadora e por me apoiar incondicionalmente em cada etapa. Em meio aos desafios de ser uma mulher negra nesse espaço ainda tão excludente, ela me auxiliou de todas as formas possíveis – com coragem, presença e amor. Graças a ela, me tornei a primeira mulher da nossa família a concluir a graduação e a alcançar o título de Mestra.

Minha gratidão também se estende à professora Aurenéia, por ter acreditado na potência das discussões que atravessam esta pesquisa – temas que não dizem respeito a questões meramente acadêmicas, mas atravessam e estão diretamente implicadas ao meu corpo, meus afetos e à minha existência. Agradeço por acolher uma escrita e um processo de elaboração de conhecimento que nasce desde um corpo inteiro, implicado, sensível e inquieto.

Às pessoas entrevistadas, figuras centrais nesta pesquisa que, a partir de seus corpos-arquivos, compartilharam vivências profundamente ricas e potentes. Suas existências, histórias e saberes não apenas compõem este trabalho, mas o sustentam. Minha imensa gratidão a cada colaborador e a cada colaboradora.

Com muito amor e carinho, agradeço à minha amiga Athônia, que esteve comigo nos períodos mais difíceis desta caminhada. Neste espaço ainda sustentado e reprodutor de uma universidade de saber e ser hegemônicos, nosso encontro – entre um corpo negro e um corpo trans, permeado pela pluridiversidade – foi abrigo, força e acolimento. Sua presença foi respiro, afeto e gesto de cuidado que me ajudaram a resistir e a permanecer.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), visto que seu apoio financeiro permitiu a realização desta pesquisa. Seu auxílio foi indispensável para a continuidade dos estudos, bem como para o desenvolvimento da pesquisa.

RESUMO

Historicamente, a epistemologia ocidental se constituiu a partir da cisão entre corpo e razão, relegando o corpo – sobretudo o corpo negro – ao campo da irracionalidade e da natureza. Essa lógica resultou na negação e deslegitimação nos modos de ser e saber de matriz africana, alheios à racionalidade moderna. Em contraponto, esta pesquisa investiga como, em contextos de matriz africana e afrodiaspóricos, o corpo se inscreve como lugar de memória, resistência e saber, sendo central à performance de um saber-ser negra diaspórica. Parte da questão: em que a discussão sobre o corpo negro pode contribuir para a descolonização da educação? Como objetivo geral, buscou-se delinear os contornos de uma educação que reconheça o corpo como território de múltiplas aprendizagens. Os objetivos específicos foram: (1) investigar como sabedorias corporais se manifestam como resistência à colonialidade na diáspora brasileira; e (2) articular como essas sabedorias se vinculam a uma educação híbrida e descolonizadora. A pesquisa, de abordagem qualitativa, adotou a história oral e a análise de discurso de linha francesa. As entrevistas com pessoas negras ligadas a práticas culturais e espirituais evidenciam o corpo como arquivo vivo de saberes ancestrais ativados por meio da oralidade, da performance e da experiência. O corpo negro, assim, emerge como campo epistemológico, ético e político de reinvenção frente às violências coloniais.

Palavras-chave: Corpo negro. Diáspora. Educação. Resistência.

ABSTRACT

Historically, Western epistemology has been constituted through the split between body and reason, relegating the body – especially the Black body – to the realm of irrationality and nature. This logic has resulted in the denial and delegitimization of African-rooted ways of being and knowing, which stand outside modern rationality. In contrast, this research investigates how, in African and Afro-diasporic contexts, the body is inscribed as a site of memory, resistance, and knowledge, playing a central role in the performance of a diasporic Black knowledge-being. It starts from the question: in what ways can the discussion around the Black body contribute to the decolonization of education? The general objective was to outline the contours of an education that recognizes the body as a territory of multiple ways of learning. The specific objectives were: (1) to investigate how embodied wisdoms manifest as resistance to coloniality in the Brazilian diaspora; and (2) to articulate how these wisdoms are connected to a hybrid and decolonizing education. The research, based on a qualitative approach, adopted oral history and French discourse analysis. Interviews with Black individuals involved in cultural and spiritual practices highlight the body as a living archive of ancestral knowledge, activated through orality, performance, and lived experience. In this sense, the Black body emerges as an epistemological, ethical, and political field of reinvention in the face of colonial violence.

Keywords: Black body. Diaspora. Education. Resistance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 UMA EPISTEMOLOGIA DESINCORPORADA: CORPO, RAZÃO E PRODUÇÃO DE OUTRIDADES.....	22
2 ESTADO-NAÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DA GLOBALIZAÇÃO DE UMA ESTRUTURA MODERNA/COLONIAL DE DOMINAÇÃO.....	39
3 DINÂMICAS DO DISCURSO.....	52
3.1 Uma breve discussão sobre a operacionalidade da linguagem.....	52
3.2 As relações entre o corpo, a linguagem e o conhecimento em contextos afrodiaspóricos.....	58
3.3 A oralidade como lugar de memória.....	64
4 CORPO-ARQUIVO: MEMÓRIAS DE UM SABER-SER.....	71
4.1 Performance I – sapiências do Candomblé.....	71
4.2 Performance II – sapiências do Afoxé.....	83
4.3 Performance III – sapiências da Capoeira.....	92
4.4 Performance IV – sapiências da Jurema Sagrada.....	103
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

Historicamente, na diáspora brasileira, as práticas e expressões negras têm se sustentado e se reinventado a partir de um fundamento que atravessa gerações: a ancestralidade. Mais do que elemento que perpassa questões relativas ao essencialismo, tal fator orienta formas de existências, resistências e criação, configurando-se, nas comunidades negras, como princípio organizador que resiste às tentativas de silenciamentos e apagamentos. Como afirmar Martins (2021), ela é um:

[...] conceito fundador, espargido e imbuído em todas as práticas sociais, exprimindo uma apreensão do sujeito e dos cosmos, em todos os seus âmbitos, desde as relações familiares mais íntimas até as práticas e expressões sociais e comunitárias mais amplas e mais diversificadas (Martins, 2021, p. 23).

É justamente na ancestralidade que residem as memórias e os saberes que sustentam uma forma de ser – ou melhor, de estar sendo –, na qual se inscrevem gestos, rituais, cantos e ritos que se organizam como uma pedagogia própria. Essas expressões se estruturam a partir de uma perspectiva circular de tempo e existência, pois, conforme assevera Martins (2021), trata-se de uma compreensão temporal marcada pela reversibilidade, descontinuidade, não-linearidade e simultaneidade entre passado, presente e futuro.

Essa compreensão reflete diretamente em dimensões ontológicas e epistemológicas, orientando de certa maneira os modos de existir bem como seus modos de saber. Vale ressaltar que o entendimento de ancestralidade aqui presente dialoga com a concepção proposta por Oliveira (2012), segundo o qual, mais do que um elemento conceitual, diz respeito a algo do campo das experiências, estando vinculada a uma configuração social e cultural específica. Outro elemento que é destacado em suas discussões é o caráter ético-relacional, pois é justamente a contínua relação com o que é anterior – com aqueles e aquelas que vieram antes – que orienta comportamentos, valores, condutas e sentidos da vida.

É interessante perceber que seu caráter relacional não se manifesta apenas na relação da população negra com os(as) mais velhos(as) e os(as) que vieram antes. Dentro da própria ancestralidade há um processo relacional em que diferentes matrizes africanas, dispersas e atravessadas pela violência colonial, se entrelaçam e

se reconfiguram continuamente. Tais observações evidenciam que a ancestralidade se constitui como uma construção diversa, distante de leituras que reduzem a negritude a uma perspectiva homogênea.

Vale sublinhar, para melhor compreensão, que indivíduos(as) africanos(as) transportados(as) para terras colonizadas eram atravessados(as) por toda uma diversidade cultural, ou seja, se caracterizavam por serem uma população heterogênea composta por iorubás, bantos, zulus, ibos e tantas outras etnias, mas, a partir da criação de identidades modernas/coloniais, foram reduzidos(as) ao termo “negro(a)”. Posto isto, parte-se da compreensão de que a ancestralidade estaria atrelada a interconexões e relações entre essas diversas identidades, como se fossem um território no qual se estabelecessem trocas de experiências, sejam elas sígnicas, linguísticas, entre outras.

Com os processos de sequestro e de travessias forçadas, a população negra em solo brasileiro foi submetida a um intenso processo de violência e tentativa de extermínio por parte de um projeto de mundo fundamentado na negação das diferenças e na imposição de um único modo de ser. Mesmo diante dessas circunstâncias, os modos de ser da população negra na diáspora – cujo modo de organização da vida e do conhecimento segue fundamentado na ancestralidade – não foram destruídos.

Essa forma de existência, realizada por estratégias de sobrevivência foi reinventada e transmitida possuindo o corpo como lugar de inscrição e resguardo dessas memórias, ainda que submetido a processos de destituição. É nesse contexto que Glissant (2005) nos apresenta o(a) migrante nu(a), figura arrancada de sua terra natal como também despojada dos elementos que constituíam sua cultura, sendo forçada violentamente a se afastar dos códigos simbólicos que fundamentavam sua existência. Entretanto, mesmo esse corpo nu, não chega vazio, posto que carrega os rastros-resíduos do mundo do qual foi violentamente separado. Sobre as permanências de elementos vinculados à ancestralidade, evidencia-se que esta escapa aos processos e projetos de apagamento; sobre isso, Glissant (2005) nos diz que

Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo, para além da Imensidão das Águas, o rastro / resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados à implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros / resíduos, criando, melhor do que

sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo (Glissant, 2005, p. 83, 84).

Observando os referidos fatores, é possível perceber que os “rastros/resíduos” se configuram como possibilidades de reexistência em territórios diaspóricos, tendo em vista que eles se inscrevem e se revelam nas mais variadas expressões e multiplicidade de linguagens por meio das quais se atualizam e tornam-se fontes potentes de reinvenção e continuidade. Dessa maneira, sobre(vivem) pelos poderes da memória, ou seja, pelos rastros/resíduos que emergem do caráter ético-relacional da ancestralidade, onde se estabelecem trocas e vínculos entre diferentes temporalidades, sustentando não apenas a existência, mas sua reinvenção constante. Sobre o referido fator, Rufino (2019a) comenta que:

Saindo de lá, o que estava cravado para os que foram atravessados era a perspectiva do não retorno. [...] ficam as memórias de outro tempo a serem reivindicadas para substanciar a invenção de uma nova vida. [...] A presença negra-africana nas bandas ocidentais do Atlântico, nas Américas, é marca do devir-negro no mundo, mas é também uma marca inventiva da reconstrução da vida enquanto possibilidade produzida nas frestas, em meio à escassez (Rufino, 2019a, p. 15).

Esses processos, atravessados por movimentos de reinvenção e reelaboração da existência, produzidos e sustentados por memórias violentadas, se dão sob a perspectiva de um contínuo-descontínuo marcado por rupturas e uma ideia de não retorno. É nesse sentido que Glissant (2005) nos apresenta a barca aberta, em que menciona poeticamente a experiência fundante da diáspora negra, na qual a barca, em direção aos territórios colonizados, está totalmente exposta ao desconhecido; não há destino garantido, pois houve uma ruptura com trajetórias e coordenadas conhecidas.

A barca aberta representa todo o processo que o(a) migrante nu(a) foi submetido(a); em que, nas vias de deslocamento forçado, foi vítima de um despojamento identitário. Por outro lado, a barca aberta, mais do que representar um movimento de violência com as diferenças, representa também a abertura ao imprevisível que, em meio ao abismo, elaboraram-se processos de reinvenção. A barca aberta, diante das certezas e previsibilidades, resultou em outros fins que não o esquecimento.

O percurso realizado pela barca estaria atrelado não somente a perdas, mas a reinvenções, em que tais sujeitos(as), nos territórios diaspóricos, acionaram suas memórias como potência criativa, o que nos faz perceber que a cultura negra no

Brasil não emerge como uma mera reprodução de componentes culturais advindos do continente africano, mas como expressão que se reconfigura em um novo contexto, mantendo, como aponta Oliveira (2012, p. 39), “suas metonímias em territórios de além-mar, sem duplicar, mas mantendo uma relação trans-histórica e trans-simbólica com os territórios para onde a sorte espalhou seus filhos.”

É nesse processo de reinvenção constante que se aciona uma memória ancestral – memória esta que sustenta tal modo de existência e que reside, particularmente, no corpo negro. Aqui, o corpo, guarda e atualiza saberes, funcionando como corpo-arquivo, corpo-síntese e lugar de memória (Tavares, 2012, 2020), onde são mobilizadas estruturas próprias de produção de sentido que compreendem a matéria como um espaço de potência e conhecimento.

Em contextos de matriz africana e afrodiaspóricos, o resguardo da memória e expressão do conhecimento não se restringe à escrita; como evidencia Martins (2021), é na mobilização da memória – enquanto forma de ser – que se dá a dimensão corpórea-relacional na qual, em relação com os mais velhos, são partilhados saberes ancestrais na e pela experiência. Saberes que se expressam nas danças, nos toques, nos contos, nos cantos, nas rezas, nos modos de vestir. Em suma, em práticas onde há uma performatização do saber a partir das mais variadas linguagens elaboradas no e pelo corpo.

Dessa forma, o referencial ancestral, ao compreender o corpo no campo das potencialidades, contribui para a elaboração de sabedorias corporais na diáspora – saberes que, como veremos mais adiante, foram e continuam sendo fundamentais nos processos de luta e resistência. Nesse contexto, o corpo se configura, ainda hoje, como arquivo e arma, sobretudo em um cenário atravessado pela colonialidade – entendida aqui como uma “lógica global de desumanização que é capaz de operar/existir mesmo na ausência de colônias formais”, conforme aponta Maldonado-Torres (2019, p. 36) e também Tavares (2012).

As sabedorias corporais, fundamentadas na ancestralidade, seguem atravessadas por processos epistemológicos outros que escapam às lógicas hegemônicas e tensionam as estruturas que, por uma relação de poder, definem o que é o saber. Elas rompem com a “dicotomia instalada por determinadas disposições duráveis que, como efeito lógico-cognitivo, nos obrigam a imaginar o corpo como fora do ato

do pensamento e o ato de pensar como uma determinante ação incorpórea” (Tavares, 2012, p. 50). Assente em outras formas de racionalidade, percebe-se que dentro desse contexto, o corpo é dotado de uma inteligência integral na qual leva-se em consideração a memória, os afetos, as experiências e tantos outros elementos que perpassam a matéria corporal como basilares para a produção do conhecimento.

A partir do que foi colocado nos últimos parágrafos, percebe-se que o corpo, para as culturas de matriz africana em solo brasileiro, emerge como lugar de possibilidade, potência e conhecimento, e foi justamente esse fator que mobilizou o interesse desta pesquisa que se concentrou em perceber o corpo negro para além de uma perspectiva de objetificação, elaborada outrora pela lógica colonial e moderna. Constatando a relevância dessa temática, perguntamo-nos: em que a discussão sobre o corpo negro pode contribuir para a descolonização da educação? Para responder a tal questionamento, definimos como objetivo mais amplo da investigação: delinear os contornos de uma educação que alce o corpo à condição de potência e território de múltiplas aprendizagens. E, para isso, mais especificamente, objetivamos:

- Investigar como as sabedorias corporais se manifestam em diversas formas de resistência à colonialidade presente na diáspora brasileira;
- Articular de que maneira essas sabedorias são mobilizadas em tais formas de resistência, conectando-as a uma educação híbrida e descolonizadora que imprima a potência do povo negro.

Para alcançar os objetivos traçados, foram realizadas quatro entrevistas com pessoas negras cujas trajetórias de vida estão implicadas diretamente por práticas e expressões culturais afro-brasileiras e afro-indígenas, sendo elas: uma liderança religiosa do Candomblé, um dançarino de Afoxé, uma mestra de Capoeira e uma integrante da Jurema Sagrada. A escolha dessas pessoas justificou-se por toda densidade simbólica e epistemológica que suas experiências carregam, nas quais integram e transitam em espaços atravessados por práticas nas quais o corpo é lugar de potência, expressão, saber e resistência.

Compreendendo a oralidade como modo de expressão de um saber-ser que vem de um corpo-experiência (Rufino, 2019a), fez-se necessário adotar uma metodologia que reconhecesse e acolhesse essas formas de produção de conhecimento. Por isso, optou-se pela história oral como abordagem metodológica, por reconhecer

a legitimidade da oralidade enquanto fonte de saber. Essa metodologia nos permitiu acessar saberes corporificados advindos da experiência, saberes estes que fundamentam e sustentam uma forma de existência e resistência. Ao considerar que toda narrativa segue envolvida por e em processos de significação, ressalta-se que os relatos colhidos não emergem de um campo neutro, mas são moldados por condições históricas, sociais e culturais específicas. Percebendo as complexidades envolvidas na linguagem e nos processos comunicativos, as entrevistas foram analisadas a partir da análise de discurso de linha francesa, que nos permitiu compreender como o relato de cada pessoa revela sentidos nos quais transcendem as experiências individuais, situando-a num contexto mais abrangente.

Partindo do micro, acessa-se o macro, visualizando tanto a operacionalidade do discurso afrodiaspórico – cujos sentidos são atravessados por elementos como a ancestralidade, a corporeidade, o tempo espiral etc. –, quanto outros discursos que se articulam e interagem, revelando tensões e conflitos no que se refere às formas de ser e saber no âmbito das relações de poder.

É precisamente a partir dessas narrativas, permeadas por saberes corporais ancestrais, elaborados em contextos culturais e históricos próprios, que se manifestam contribuições relevantes e significativas para o campo pedagógico. Ao destacar lógicas outras de produção de conhecimento, nas quais o corpo se torna um elemento significativo, há um tensionamento direto junto aos paradigmas hegemônicos da racionalidade ocidental que, ante a justificativa de formar seres humanos evoluídos, se põe a favor de uma racionalidade puramente técnica e instrumental, possuindo como principal eixo a separabilidade e hierarquização no que tange à cognição e à sensibilidade, culminando em um modelo educativo extremamente cognitivista.

A partir da discussão tecida, vale destacar que, com base nas colocações de Rufino (2023), a educação segue como um campo de disputa contínua que, distante de ser um espaço neutro, é investido e atravessado por processos de captura de sentidos e significados que são mobilizados para a perpetuação de relações de dominação. Tanto a separação, bem como a hierarquização do corpo e da mente, se constitui como elemento estruturante desses processos de dominação no âmbito da educação. Criam-se instituições e centros de saber nos quais a razão é estabelecida

como único meio legítimo de saber, enquanto o corpo é relegado e compreendido à esfera da irracionalidade e emoção.

A partir dessa lógica, o corpo nesses espaços é submetido a processos de vigilância, disciplinamento, violentações, regulações e desencantamento em instituições criadas historicamente, como escolas e universidades, para formatá-los a partir de uma epistemologia específica que diz respeito a um particularismo de uma cultura que possui seus modos de compreender o que é conhecimento e que assume o poder de determinar o que é e o que não é saber.

Percebe-se aqui todo um processo que evidencia a criação de espaços de autoridade do saber que, com base na razão, desqualificam saberes que emergem do corpo e da experiência. Esses elementos fundamentam o processo de elaboração, resguardo e transmissão de conhecimento de culturas afrodiaspóricas. Diante desses fatores, a educação segue sustentando todo um processo de reprodução da racionalidade ocidental moderna, operando como elemento que fundamenta um projeto de mundo estruturado a partir da negação, tanto de existências, bem como de epistemologias outras.

Experiências pedagógicas que possuem suas epistemologias ancoradas em culturas afrodiaspóricas, as quais mobilizam uma consciência integral, que ultrapassam dicotomias entre corpo e mente na elaboração de conhecimento, são deslegitimadas, o que envolve uma prática de violência. Grosfoguel (2016), analisando processos epistemológicos elaborados fora dos parâmetros hegemônicos, diz que:

Qualquer conhecimento que pretenda partir do corpo político do conhecimento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) e chegar à geopolítica do conhecimento (Dussel, 1977), em oposição ao mito do conhecimento da egopolítica cartesiana, é visto como tendencioso, inválido, irrelevante, sem seriedade, parcial, isto é, como conhecimento inferior.

Posto isto, percebe-se que esse modelo de ser e saber inviabiliza qualquer possibilidade de existência com o(a) outro(a), conduzindo, conforme aponta Rufino (2019a, p. 50), ao extermínio das diferenças, isso feito de distintas maneiras: “desde a mortandade de corpos, saberes e gramáticas, até as mais variadas formas de subalternização que incidem de forma violenta transformando os ditos ‘outros’ em não possibilidades credíveis.”

Neste mesmo sentido, destacam-se as observações de Grosfoguel (2016) e Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2018), ao analisarem a célebre frase de Descartes: “Penso, logo existo.” Os autores destacam que, por trás do “(eu) penso” existe, implicitamente, uma negação de que “os outros não pensam”. Dessa maneira, se estabelece uma cisão entre um(a) indivíduo(a) que se autointitula como o(a) único(a) ser que pode produzir conhecimento legítimo e universal e os(as) demais, que são incapazes de pensar. Essa frase, para além do que foi posto, carrega outros elementos interpretativos, pois não apenas afirma que os outros não pensam, mas também sugere que, por isso, “logo, não existem”. Verificamos, assim, através das contribuições dos autores, uma evidente associação entre conhecimento e existência, pois a afirmação de um se dá em virtude da negação deste outro, ou seja, “a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145 *apud* Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 12).

Tais violências, como se observa, resultam de uma forma hegemônica tanto de pensar emancipação como também educação, alicerçada na naturalização de um modelo educativo que não percebe o que produz fora de seus territórios e que, quando entra contato com outros povos, tende a convertê-los em subalternos, atacando de tal maneira a diversidade que compõe o mundo.

Diante disso, torna-se urgente reconhecer e evidenciar outras experiências de ser e saber, capazes de tensionar esse monopólio epistemológico que, historicamente, impõe uma maneira única de conhecer, pensar e existir. É nesse contexto que esta pesquisa se fez necessária, ao evidenciar epistemologias outras – aqui, a afro-diaspórica – que têm sido sistematicamente oprimidas, inferiorizadas e deslegitimadas pelos parâmetros e estruturas hegemônicas de validação do conhecimento.

Tais formas de saber se fundamentam nas potencialidades do corpo, na ancestralidade, na circularidade do tempo e em movimentos contínuos de invenção e reinvenção, em que mobilizam modos outros de conhecimento e sentidos para a sua existência. Neste processo investigativo, buscou-se não apenas evidenciar formas outras epistemológicas de conhecimento, mas, sobretudo, expor resistências a um projeto de mundo movido pelo desejo do absoluto em um contexto atravessado pela pluralidade de modos de saber e existir.

O interesse, no que tange aos estudos das questões raciais na diáspora brasileira, não se iniciou na pós-graduação, mas aproximadamente no começo da graduação, especificamente quando eu e minha amiga Maria Jaciara estávamos andando pelos corredores do Centro de Educação da Universidade Federal de Pernambuco com o intuito de conhecer o ambiente. Caminhando pelos corredores percebemos que estava acontecendo uma palestra no auditório e entramos sem mesmo saber do que se tratava o evento. Posteriormente, percebemos que era uma mesa de debate organizada pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UFPE discutindo questões referentes ao racismo.

Acompanhando a fala dos(as) componentes da mesa – em especial da professora D.ra Dayse Cabral de Moura –, que pontuava e exemplificava situações de racismo em que era submetida por estar na condição de mulher negra, evidenciava-se a força de uma narrativa atravessada por uma afirmação geopolítica e corpo-política do conhecimento. Prática esta recorrente na tradição do movimento negro e de intelectuais negras que “afirmam suas localizações nas estruturas de poder, bem como suas experiências corpo-sensoriais” (Bernardino-Costa; Maldonado-Torres; Grosfoguel, 2018, p. 13), contrapondo-se a uma forma hegemônica de produção do conhecimento que se diz desincorporada e sem localização geopolítica.

Naquele momento, portanto, “não se tratava de insistir nos processos de racialização pela ótica daqueles que os financiaram, mas de mostrar como esses processos são experienciados pelas pessoas que portam, no seu comum, uma corporeidade negra” (Andrade, 2023, p. 92). Esse ato enunciativo, condicionado por uma experiência vivida e situada, comporta uma denúncia às estruturas que visam o nosso extermínio. Visualizar a crítica elaborada, não estritamente ao campo intelectual e abstrato, mas em dimensões do sensível desde um corpo inteiro, permeado por afetos, memórias e sensibilidades outras, reconhece a urgência e o interesse de pesquisar resistências à colonialidade do saber e do ser.

Vale destacar que, antes de adentrar ao espaço acadêmico e ter acesso às questões relativas às relações étnico-raciais no Brasil, organizadas em um plano lógico-formal, que partiria de uma organização conceitual, meu corpo já conhecia tal fenômeno no campo da experiência, no qual tal entendimento não emergia via abs-

tração, mas a partir dos efeitos concretos do racismo e da violência. Naquele momento, comecei a me identificar com os relatos ali proferidos e a me perceber enquanto um corpo racializado e, ademais, como aquelas narrativas não diziam respeito a uma experiência privada ou individualizada que se finda em um corpo, mas de uma experiência de sofrimento comum no que se refere a um corpo coletivo. Vivências que atravessam certos tipos de corpos de um modo muito específico na história do Brasil e que corresponde a um processo muito mais amplo, que transcende à esfera do que é particular e se configura “como um testemunho de um processo colonial e conforme o qual uma raça lhe foi imposta” (Andrade, 2023, p. 100). Depois deste fato, me aproximei do movimento negro, publiquei textos e livros. Toda minha trajetória acadêmica foi atravessada pela referida temática e ali assumi meu compromisso político e pedagógico com uma educação pautada na justiça epistemológica, pensando num mundo em que as diferenças possam se afetar de maneira positiva, coexistindo sem que haja processos de subalternizações.

Diante dessas questões, esta dissertação foi organizada em quatro capítulos. No primeiro, *Uma epistemologia desincorporada: corpo, razão e a produção de outridades*, realiza-se uma retomada histórica com o intuito de explicitar a constituição da filosofia e do pensamento moderno, bem como suas implicações na cisão entre corpo e mente, compreendida aqui como base fundante dos processos epistemológicos eurocentrados. Elabora-se uma discussão apontando como o(a) sujeito(a) moderno, criado nos limites da razão cartesiana, elabora hierarquias ontológicas que negam a humanidade a corpos racializados, especialmente o corpo negro, relegando-o à esfera da irracionalidade e da natureza. Analisa-se o processo de racialização e subalternização promovido pela lógica moderna/colonial considerando e articulando categorias como corpo, identidade, saber e poder. Diante de tais discussões, demonstra-se como o corpo negro é permeado por discursos que se objetivam à redução e, de maneira breve, aponta como este corpo emerge como território de resistência e reinvenção, em que epistemologias outras e formas de vida se manifestam.

Na sequência, o segundo capítulo, intitulado *Estado-nação como manifestação da globalização de uma estrutura moderna/colonial de dominação*, desenvolve um processo investigativo interessado em compreender como os projetos modernos,

articulados à constituição dos Estados-nações, aos ideais iluministas e aos processos de globalização, implicaram diretamente na instituição de modos específicos de subjetivação e produção de identidades. O capítulo evidencia como a escrita, o direito e as ciências sociais operam como tecnologias de controle voltadas à normatização de uma configuração social específica, culminando na produção de identidades racializadas e articuladas às exigências do capitalismo. Argumenta-se que essas estruturas de poder e saber impuseram uma performance de exploração violenta aos corpos negros, os quais foram reduzidos à força de trabalho, afastando-os de qualquer reconhecimento humano, intelectual e epistêmico. Ao mesmo tempo, o capítulo destaca estratégias de resistência, as quais transgridem as tentativas de padronização de uma coreografia da vida social sustentada pela lógica moderna/colonial.

O terceiro capítulo, *Dinâmicas do discurso*, apresenta os fundamentos teórico-metodológicos da pesquisa, articulando a análise do discurso de linha francesa à história oral. Estruturado em três seções – “Uma breve discussão sobre a operacionalidade da linguagem”, “As relações entre o corpo, a linguagem e o conhecimento em contextos afrodiaspóricos” e “A oralidade como lugar de memória” –, o capítulo explora o funcionamento da linguagem e descreve como o corpo, no interior de processos epistemológicos afrodiaspóricos, se inscreve como lugar de elaboração e transmissão de conhecimento. Por fim, justifica-se a escolha da entrevista como técnica de coleta das narrativas, atravessadas pelas experiências de quatro pessoas negras vinculadas às expressões do Candomblé, do Afoxé, da Capoeira e da Jurema Sagrada.

Encerrando a estrutura da dissertação, o quarto capítulo, *Corpo-arquivo: memórias de um saber-ser*, dedica-se à análise das entrevistas e está subdividido em quatro seções: Performance I – Sapiências do Candomblé, Performance II – Sapiências do Afoxé, Performance III – Sapiências da Capoeira e Performance IV – Sapiências da Jurema Sagrada. Cada uma das seções corresponde à análise de narrativas de pessoas vinculadas a expressões culturais negras e revela como a oralidade, o canto, a dança, a mandinga, a incorporação e outras práticas performáticas com o corpo negro se constitui como território de resistência, memória e produção de saberes. Assim, através das experiências compartilhadas, o capítulo expõe como práticas culturais negras operam como pedagogias descolonizadoras, ativando memórias de

uma saber-se que desafiam a normatividade epistêmica ocidental e instauram outros modos de ser, saber e estar no mundo.

1 UMA EPISTEMOLOGIA DESINCORPORADA: CORPO, RAZÃO E PRODUÇÃO DE OUTRIDADES

Antes de adentrar especificamente na discussão que se configura como central nesta investigação – a qual foi introduzida anteriormente de maneira sucinta –, faz-se necessário, inicialmente, uma breve retomada histórica, pois o corpo que, dentro de um contexto diaspórico específico emerge como um lugar de possibilidade e potencialidade, segue cercado por outros contextos discursivos que imprimem significações outras ao corpo, mobilizadas e estruturadas a partir de outras gramáticas. Considerando aqui as tantas gramáticas e arranjos culturais existentes na diversidade que compõe o mundo – e que culminam em visões distintas sobre determinado aspecto –, nesta breve retomada histórica, será dada uma ênfase às questões que dizem respeito a um modo particular de ver e compreender o mundo, o qual possui implicações diretas em questões relativas à identidade negra, à diáspora, ao hibridismo, à epistemologia, à globalização e a tantos outros fatores que atravessam a questão central desta pesquisa.

Esse processo de contextualização iniciará abordando pontos referentes à modernidade e como esta se imbrica com interesses coloniais, culminando em visões hierárquicas e dicotômicas que se fazem presentes na atualidade por meio da colonialidade – sistema este que sobrevive ao colonialismo (Maldonado-Torres, 2007). Tal esforço encaminha-se no sentido de evidenciar fatores e acontecimentos que nos possibilitem compreender com mais nitidez as questões relativas ao corpo negro, considerando-o, assim, como inserido no interior de um determinado contexto e não de modo suspenso ou deslocado na história.

O surgimento e a constituição tanto do(a) sujeito(a) moderno(a) quanto da modernidade vão ganhando forma a partir de deslocamentos ocorridos no interior do movimento cristão. Segundo os estudos elaborados por Souza (2021), ao se propor a analisar questões referentes à moralidade, verifica-se que, com o passar do tempo, a racionalidade – para além de guiar nossos comportamentos e condutas de maneira subjetiva e inconsciente – vai se sobrepondo a outros modelos explicativos da realidade. Tais deslocamentos, intensificados no período de transição da Idade Média para a Modernidade, encontram no movimento intelectual iluminista uma de suas

principais referências. Ao defender a centralidade na razão, na ciência e na liberdade individual como pilares fundamentais para o progresso humano, o referido movimento configurou-se como base filosófica principal para sustentar revoluções liberais e novos modelos de organização social. Segundo Almeida (2019, p. 26), esse movimento objetivava “instituir a liberdade e livrar o mundo das trevas e preconceitos da religião”, marcando, dessa forma, um movimento de ruptura com o predomínio de explicações de cunho teológico que, até determinado ponto, orientavam a perspectiva de mundo ocidental.

O mundo que outrora era encantado, explicado e compreendido por narrativas outras passava, agora, a ser visualizado por intermédio da racionalidade. Podemos perceber indícios dessa mudança quando Descartes “explicou o resto do mundo material inteiramente em termos mecânicos e matemáticos” (Hall, 2019, p. 18). Ou seja, com base nessas descobertas, foi se estabelecendo o predomínio da narrativa científica que se sobrepunha a modos outros de explicação da realidade, dispensando, acima de tudo, formas sensíveis e explicativas que dialogassem com sonhos, cosmologias ancestrais e, entre outras, narrativas simbólicas. Dessa maneira, a ciência foi se constituindo como a nova autoridade do conhecimento, reconfigurando o que seria compreendido como uma forma legítima de depreender a realidade e descartando, assim, outros modelos epistemológicos.

Um dos campos que colaborou para o fortalecimento do discurso científico como lugar de produção de um conhecimento dito objetivo – em oposição ao que era compreendido como mito – foi a filosofia moderna. Segundo Grosfoguel (2016), essa filosofia teria sido “supostamente” fundada por René Descartes, figura frequentemente creditada como “fundador” da filosofia moderna, mas é importante reconhecer, como aponta Jessé Souza (2021), que os processos de racionalização e hierarquização do conhecimento já estavam em curso antes mesmo da modernidade. Desta maneira, Descartes não inaugura esse movimento, mas o sistematiza, dando forma filosófica a uma lógica que já permeava as estruturas sociais, políticas e religiosas da Europa medieval e moderna. Assim, o pensamento cartesiano não surge de maneira isolada, mas como parte resultante de um processo histórico mais amplo de exclusão e legitimação epistêmica.

Nesse contexto, torna-se relevante observar como a filosofia moderna, especialmente a partir de Descartes, reformula questões clássicas, como as relações entre corpo e mente – tema que interessa diretamente a esta pesquisa. Embora tais discussões já estivessem presentes no pensamento de filósofos anteriores, o que marca esse momento, segundo Andrade (2023), é a construção de um(a) sujeito(a) que se afirma e se reconhece como ser pensante. A famosa frase “Penso, logo existo” inaugura um novo paradigma epistêmico, no qual houve a transposição da centralidade do conhecimento religioso para o(a) sujeito(a) racional. A autoridade antes atribuída à divindade passa a ser projetada no “eu” – um eu autônomo, racional e universal. Como observa Grosfoguel (2016), nesse novo arranjo:

[...] o “Eu” pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e “objetivo”, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” e equivalente à visão do “olho de Deus” (Grosfoguel, 2016, p. 28).

Para que a razão e este “Eu” fossem visualizados como discurso verdadeiro no campo científico, Descartes sustentou dois argumentos principais que, conforme coloca Grosfoguel (2016), seriam: um de cunho ontológico e outro de cunho epistemológico. O primeiro refere-se a um dualismo ontológico, pois Descartes acreditava que a mente consistiria em uma substância distinta da matéria corporal. Tal concepção permitiria crer que a mente não estaria condicionada por nenhuma influência terrestre, pois “não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência” (Grosfoguel, 2016, p. 29), estando vinculada a uma universalidade que, nesse caso, equivaleria à universalidade do Deus cristão.

No que se refere à questão epistemológica, Descartes afirmava que a única maneira de se alcançar a “verdade absoluta” na produção do conhecimento seria por meio do solipsismo, que consistiria em “um monólogo interior do sujeito com ele próprio [...]”. Com o método do solipsismo, o sujeito pergunta e responde questões no monólogo interior até alcançar a certeza do conhecimento” (Grosfoguel, 2016, p. 29). A produção da verdade, dentro dessa linha de pensamento, como podemos observar, se daria de modo isolado, fora de relações sociais específicas e distante de contextos históricos, o que implicaria uma produção de conhecimento deslocada de um lugar e antissocial.

Com um método cuja pretensão era a elaboração de um conhecimento pautado na universalidade e na objetividade, Descartes, conforme aponta Grosfoguel (2016), inaugura o mito da egopolítica do conhecimento, segundo o qual se afirma produzir um saber a partir de um “não lugar”. O filósofo Castro-Gómez (2003 *apud* Grosfoguel, 2016) observa que a filosofia cartesiana – que exerce grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento – estaria vinculada ao que denomina de epistemologia do ponto zero:

Se trata entonces de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie. [...] será asumida por las ciencias humanas a partir del siglo XIX como la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico (Grosfoguel, 2008, p. 202).

Vale ressaltar que esse processo de produção de conhecimento ocorre atrelado a uma necessidade de excorporação para acessar uma suposta verdade. Aqui, o saber desincorporado se configura como elemento gerador da “verdade absoluta”. Tal lógica revela-se contraditória, pois fala sobre a vida, mas não desde a vida, uma vez que esta emerge da experiência. Trata-se, portanto, de uma ciência que não pensa no/com o mundo, no/com o corpo, na/com a experiência e nas relações concretas, pois está fincada no espírito – em um estado de gravitação e abstração da realidade na qual está inserida.

O corpo e a mente são compreendidos, dentro dessa perspectiva, a partir de uma separabilidade: como dois elementos distintos e opostos. Ao analisar as relações entre corpo e não corpo na lógica cartesiana, Quijano (2005, p. 128) aponta que tal entendimento configura-se como “parte de uma longa história do mundo cristão sobre a base da idéia da primazia da ‘alma’ sobre o ‘corpo’”. Porém, esta história mostra também uma longa e não resolvida ambivalência da teologia cristã sobre este ponto em particular.” No contexto da narrativa cristã, o corpo tem se apresentando como um lugar onde reside o pecado, há um entendimento que ali se manifestam os desejos da carne, os afetos e tudo que comprometeria negativamente a salvação, havendo, portanto, a necessidade de ser guiado pela alma, elemento privilegiado da salvação. Segundo Quijano (2005), tais ideias não passaram necessariamente por

uma sofisticada teorização, mas Descartes foi sistematicamente organizado na linguagem científica, resultando, de certa maneira, num processo de secularização burguesa do pensamento cristão. O autor explicita este processo:

A razão não é somente uma secularização da ideia de “alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova identidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é por excelência um ser dotado de “razão”, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma. Assim o “corpo”, por definição incapaz de raciocinar não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre “razão/sujeito” e “corpo”, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana ou entre “espírito” e “natureza”. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno “sujeito/razão” (Quijano, 2005, p. 129).

A partir desta citação, podemos observar como, na forma cultural ocidental, o corpo é atravessado por discursos que produzem sentidos e significados específicos sobre sua função nos processos de produção de conhecimento. Trata-se de uma desqualificação da matéria corporal por meio da hipervalorização da razão, “Pensando al cuerpo como una máquina sin cualidad (puramente cuantitativa: objeto de la matemática, de la mecánica)” (Dussel, 2008, p. 165). O corpo foi associado à natureza, mas, considerando o contexto, espaço e tempo específicos, o que significava e como era compreendida essa natureza? Castro-Gómez (2005) aponta que, para Francis Bacon, a natureza se configurava como uma grande adversária do homem, a qual deveria ser dominada por meio da ciência e da técnica.

Estabeleceram-se, dentro dessa lógica, certas associações que valem a pena serem destacadas. Houve uma elaboração de pensamento na qual os corpos brancos estariam mais próximos da razão e do espírito; por outro lado, acreditava-se que os corpos não brancos estariam, de certo modo, vinculados à natureza. A partir daí,

Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como “inferiores” por não serem sujeitos “racionais”. São objetos de estudo, “corpo” em consequência, mais próximos da “natureza”. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis (Quijano, 2005, p. 129).

A partir destas colocações, podemos observar indícios de como foram articuladas as questões vinculadas ao saber e ao poder e como esses dois fatores, como veremos adiante, estão a serviço de interesses capitalistas/coloniais/modernos.

Estudando o fenômeno do racismo, é possível observar que um de seus aspectos principais consiste na separação ontológica entre seres humanos, categorizando, classificando e hierarquizando-os em inferiores e superiores. Ou seja, realiza-se uma divisão entre aqueles que possuem espírito e aqueles que não o possuem – estes últimos, conforme abordado, percebidos apenas como corpo e convertidos dentro da esfera da animalidade e selvageria. Essa divisão ontológica, que naturaliza a desigualdade entre corpos e sujeitos não apenas justifica a opressão, mas também nega a pluralidade e a riqueza das existências. Como destaca Rufino (2019a):

[...] as injustiças operadas na destituição ontológica dos seres atacam diretamente a diversidade que compõe o mundo. O universalismo pregado como mote de um modelo de consciência e razão totalitária, produtor do desvio existencial/coisificação dos seres, é também o elemento propulsor da destruição de saberes praticados durante séculos (Rufino, 2019a, p. 18, 19).

A destituição ontológica, portanto, não se opera apenas como uma negação da existência, mas como um apagamento sistemático de modos outros de conhecer, ser e sentir o mundo. O modo em que se fundamenta a ciência moderna ancora-se num processo de saber abstrato em que se constrói sobre a desconfiança – de tudo que atravessa o corpo. Observando e refletindo as relações entre corpo e mente no contexto discutido, surge o seguinte questionamento: o que há no corpo que causa tanto incômodo no modo de produção de conhecimento da forma cultural ocidental? Havia um entendimento de que, segundo Dussel (2008), o corpo se abria pelos sentidos, pela imaginação e pelas paixões. Esses elementos são postos em questão pela racionalidade e a repulsão pela matéria corporal segue também como resultado de uma longa tradição discursiva cristã que considera:

[...] o ato como o corpo tomado por um impulso não humano, não racional e não consciente. Esse fenômeno, por escapar dos limites das possibilidades explicativas centradas na razão ocidental é tratado como diabólico, devendo ser repreendido e expurgado (Rufino, 2019a, p. 60).

Partindo de tal entendimento sobre a esfera corporal, instaurou-se, desde cedo, a necessidade de o espírito disciplinar o corpo, controlar e treinar um complexo de sensações para que, de fato, se pudesse acessar operações psíquicas mais sofisticadas. Como abordado anteriormente, pessoas não brancas foram associadas ao corpo, enquanto o espírito foi compreendido como algo particular e restrito aos

corpos brancos. Assim, a razão e a consciência – elementos centrais para a formulação do conhecimento – foram negadas aos demais corpos. No interior da estrutura moderna, a construção do conhecimento tornou-se um lugar privilegiado e acessado por poucos.

Ao observar a famosa frase de Descartes, “Penso, logo existo”, Grosfoguel (2016) realiza uma reflexão importante, destacando que esse “eu” não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental). O único ser dotado de uma episteme superior era o homem ocidental. Ferreira *et al.* (2022, p. 238) também apontam, de forma contundente, que tal prática configura-se como uma “supremacia dos discursos cientificistas modernos e suas lógicas, mais para masculina e branca, e que se arvoram numa falsa neutralidade e universalidade, quando, na maioria das vezes, dissimulam a particularidade excludente que possuem.”

É interessante perceber como ideias, no que se refere à separação e diferenciação da matéria e do espírito, instauraram no campo filosófico um discurso identitário que classifica, categoriza e discrimina seres com base no uso que fazem da razão. Neste mesmo sentido:

O sujeito moderno é um sujeito segregatório no sentido de que traça critérios identitários para discriminar (dividir, demarcar, diferenciar, separar) os humanos e encontra no corpo, ou melhor em certos corpos, propriedades que indicam um uso apenas accidental da razão (Andrade, 2023, p. 39).

O(a) sujeito(a) moderno(a) criou um espírito – ou melhor, uma dimensão – que o autoriza, enquanto autoridade do conhecimento, a identificar quais corpos possuem espírito e quais não possuem. Aqui, há um formato de operação epistêmica que se fundamenta em uma hierarquia entre seres humanos, em que os critérios de humanidade são estabelecidos com base na posse de razão e consciência. Possuindo como referência os estudos desenvolvidos por Andrade (2023), percebemos como essa construção do(a) sujeito(a) racional se sustenta em uma cisão entre corpo e espírito, em que o corpo é compreendido como o lugar da irracionalidade, das paixões e dos impulsos. Embora a questão racial não seja abordada diretamente, seu estudo evidencia como esse modelo de sujeito(a) implicou, historicamente, na subalternização e desumanização de pessoas que não se alinhavam à norma estética e epistêmica da modernidade.

Nessa direção, construído no campo da sensibilidade e da materialidade, o corpo negro foi compreendido, no interior dessa configuração discursiva, como símbolo daquilo que é destituído de espírito. Como o autor afirma:

O corpo é o reino das paixões, das necessidades básicas e quando uma pessoa é reduzida ao corpo que porta ela é estigmatizada com um ser humano deficitário. O corpo é humano, mas um corpo humano sem governo do espírito torna a pessoa mais um animal, como qualquer outro, do que um ser humano que goza da razão como marca identitária. Ter um corpo humano não é suficiente para se ter uma identidade humana. O que caracteriza o ser humano é algo imaterial: um fantasma e não um corpo (Andrade, 2023, p. 40)

É interessante perceber que a normatividade de um ser se constitui, justamente, pela criação da inferioridade do(a) “outro(a)” como modelo de um não ser. Esse(a) outro(a), que ocupa o lugar de inferioridade, torna-se referência negativa indispensável à afirmação do(a) sujeito(a) racional. Como observa Kilomba (2020), citando Toni Morrison:

Toni Morrison (1992) usa a expressão “dessemelhança”, para descrever a “branquitude” como uma identidade dependente, que existe através da exploração da/o “*Outra/o*”, uma identidade relacional construída por *brancas/os*, que define elas/es mesmas/os como racialmente diferentes das/os “*Outras/os*”. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída (Kilomba, 2020, p. 38).

A pessoa negra, reduzida ao corpo, à condição de animalidade e selvageria, configura-se como uma representação elaborada pela branquitude – uma imagem que ela rejeita e da qual não deseja se aproximar. Essa construção simbólica opera como um mecanismo psíquico de defesa que, conforme aponta Kilomba (2020), funciona da seguinte maneira:

[...] processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que [...] somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “*Outra/o*” como algo externo (Kilomba, 2020, p. 36, 37).

Realizando uma leitura desses processos sob uma perspectiva psicanalítica, é possível perceber que a formação da identidade negra se vincula a mecanismos de defesa da psique da branquitude, nos quais:

O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o,

a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos [...] permitindo a branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (Kilomba, 2020, p. 37).

As referidas dinâmicas, no que se refere às projeções direcionadas ao corpo negro, não se limitam a simples interações, mas dizem respeito a algo muito mais amplo em que a estrutura das relações socioculturais estão profundamente vinculadas ao pensamento moderno e colonial. Nesses processos, é possível identificar uma dupla violência em que a pessoa negra é submetida a uma representação negativa ao mesmo tempo em que lhe é negada a possibilidade de ser vista e reconhecida em sua singularidade e autonomia. É justamente neste sentido que emerge a crítica de Dussel (1993), ao demonstrar que, no contexto colonial, o(a) sujeito(a) branco(a) não reconhece outras possibilidades de ser e estar no mundo, e reduz esse(a) outro(a) a si mesmo(a), ou seja, interpreta o(a) outro(a) com base em seus próprios paradigmas de valoração cultural e forma de pensamento – que, segundo o autor, lhes parecem os únicos possíveis.

A partir dos elementos explicitados e discutidos, percebe-se que não há um encontro de distintos mundos ou modos de ser, mas sim a imposição de uma forma universal legítima de existência, em que se é negado a particularidade de toda e qualquer diferença. Essa negação sistemática afeta diretamente a população negra, à medida que suas identidades foram historicamente modificadas por narrativas que não correspondem às suas experiências. Nesse sentido, Fanon (1967, p. 110), citado por Kilomba (2020, p. 38), aponta que: “O que é frequentemente chamado de alma *negra* é uma construção do homem *branco*.” Kilomba (2020, p. 38) completa: “Essa frase nos lembra que não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim o imaginário *branco*.”

Tal lógica de representação está sustentada em uma estrutura complexa na qual a ideia de sujeito(a) foi historicamente construída com base em um ideal específico de humanidade. É nesse sentido que a crítica de Andrade (2023) aponta uma questão relevante ao destacar que, com a constituição das identidades, emerge si-

multaneamente um certo tipo de identitarismo. Nessa dinâmica, esse modelo de sujeito(a) não apenas almeja a razão, como também a utiliza para se normatizar e discriminar o(a) “*Outro/a*”: “Trata-se, portanto, da instituição de certo sujeito como padrão identitário do que é o humano” (Andrade, 2023, p. 38).

A partir dos estudos de Andrade (2023), é possível perceber que esse ideal de sujeito(a) moderno(a) e racional, para além de se sustentar na narrativa vinculada a atributos da razão, articula-se também a características corporais específicas. A branquitude, ao construir sua autoimagem como modelo de humanidade, projeta seus traços fenotípicos e estéticos como padrão normativo; tais características estéticas corporais atuam como marcadores tanto de pertencimento como de exclusão. Nesse sentido, Andrade (2023, p. 38) ressalta que “a criação de um sujeito racional serviu na modernidade de fronteira para subalternizar os humanos por suas diferenças corpóreas.” Sobre esse aspecto, Munanga (2009), em palestra proferida no 3.º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB-RJ (05/11/2003), enfatiza que:

Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças. O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. Assim, os indivíduos da raça “branca”, foram decretados coletivamente superiores aos da raça “negra” e “amarela”, em função de suas características físicas hereditárias, tais como a cor clara da pele, o formato do crânio (dolicocefalia), a forma dos lábios, do nariz, do queixo, etc. que segundo pensavam, os tornam mais bonitos, mais inteligentes, mais honestos, mais inventivos, etc. e conseqüentemente mais aptos para dirigir e dominar as outras raças, principalmente a negra mais escura de todas e conseqüentemente considerada como a mais estúpida, mais emocional, menos honesta, menos inteligente e portanto a mais sujeita à escravidão e a todas as formas de dominação (Munanga, 2009, p. 5).

Confirmando os aspectos apontados anteriormente sobre o racismo na filosofia moderna, Almeida (2019, p. 26) afirma que “o Iluminismo constituiu as ferramentas que tornaram possível a *comparação* e, posteriormente, a *classificação* dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais.” Nessa perspectiva, Oliveira (2020), em uma palestra intitulada *Filosofias Africanas e Educação Antirracista*, proferida na Jornada Virtual UEFS 2020, cuja temática foi Trilhas para a Pluriversidade, faz uma colocação bastante pertinente: para ele, o racismo, antes mesmo de ser colonial, político, econômico ou histórico, é um racismo estético.

Isso porque se inicia a partir da percepção do outro – do outro-outro, do outro-outra, do outro-natureza e do outro-sagrado. É a partir dessa percepção que o racismo se configura enquanto forma de diferenciação e hierarquização.

Vale ressaltar que, antes do período moderno, as pessoas eram identificadas por sua localização geográfica, por pertencimento a uma comunidade política, cultural ou religiosa, entre outros fatores (Quijano, 2005; Hall, 2019; Almeida, 2019). Contudo, a partir dos processos discriminatórios discutidos anteriormente – particularmente aqueles sustentados pelo discurso racista na filosofia –, foram inscritos novos sentidos sobre os corpos, culminando na construção de identidades sociais historicamente recentes. No caso específico da população africana, é possível afirmar que iorubás, bantos e tantas outras etnias que compõem a diversidade do continente foram reduzidas ao que o colonizador passou a nomear como “negro”: uma nova designação que reduz erroneamente um ser e toda sua complexidade a uma nova identidade que, homogênea, não corresponde a sua realidade diversa.

Importa compreender em que dinâmicas sociais, econômicas e políticas essas novas identidades foram construídas. Conforme coloca Quijano (2005), elas foram introduzidas em um contexto no qual:

Todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário (Quijano, 2005, p. 118).

Esta organização econômica não se configurava como uma extensão de uma estrutura econômica praticada anteriormente, mas tais dinâmicas expostas na citação anterior eram historicamente e sociologicamente novas, instaurando, como afirma Quijano (2005, p. 118), “uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial.” Uma de suas principais características seria sua extensão global, na qual se estabeleceu um padrão global de controle do trabalho, bem como articulou distintas partes do globo em torno do mercado e do capital. Tal reorganização implicou também a redefinição dos(as) sujeitos(as) e de suas posições sociais, vinculando diretamente as novas identidades à estrutura global de controle do trabalho. Essa associação resultou em outras performances sociais e relações condicionadas e sustentadas pelos papéis

atribuídos aos corpos na lógica racial do capital. Como afirma Quijano (2005, p. 118), “As novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados”.

Conforme aborda o referido autor, no período moderno/colonial, no interior da estrutura capitalista, consolidou-se uma divisão racista do trabalho na qual pessoas brancas ocupavam cargos administrativos ou ofícios considerados intelectuais, enquanto pessoas negras eram destinadas a funções que exigiam esforço corporal. Importa mencionar que, uma vez comprovada cientificamente, a inferioridade de povos africanos estava legitimada à exploração e escravização de tais sujeitos(as). Desta maneira, articulavam-se no âmago da estrutura moderna/colonial: ser, saber, poder e interesses econômicos. A partir da discussão desenvolvida anteriormente nesta seção, podemos observar que a divisão do trabalho, neste contexto, se configurava como reflexo da desvalorização corporal promovida tanto pelo discurso cristão quanto pelo filosófico, os quais imprimiram uma narrativa que associava pessoas negras a uma compreensão limitada do corpo, atribuindo-lhes sentidos e significados específicos e desumanizantes. É relevante observar como essa narrativa, inserida em uma organização capitalista, aciona o dispositivo da racialidade, na medida em que a exploração dos corpos negros constitui a base da geração de lucro. Percebe-se que essa lógica sustenta uma performance social fundada em identidades racializadas e em uma relação de violência entre brancos e negros, que estrutura toda a organização social, política e econômica.

Levando em consideração esse contexto permeado pelo racismo e os mecanismos de formação identitária, Kilomba (2020, p. 39) oferece uma reflexão pertinente ao afirmar que “o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter.” Como mencionado, antes do processo de racialização dos corpos, os(as) sujeitos(as) eram identificados(as) por outros marcadores para além de suas características estéticas, biológicas ou fenotípicas. Nesse sentido, categorias como “negro” e “branco” não devem ser compreendidas como naturais, mas como construções históricas e sociais situadas em um tempo e espaço específicos. Sobre o referido fato, Almeida (2019, p. 54) destaca

que a “Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*.” Complementando essa leitura, Hall (2019, p. 11, 12), ao discutir as dinâmicas envolvidas na formação das identidades, afirma que “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”.

Diante do que foi exposto, observa-se um fenômeno complexo, atravessado por movimentos históricos e sociais, pela linguagem, pelo inconsciente, entre outros elementos que participam do processo de atribuição de sentidos aos corpos. Nesse contexto, evidencia-se a falácia moderna/colonial ao associar certos atributos e definições ao biológico, uma vez que a identidade não se define por bases essencialistas, mas por construções históricas e sociais situadas em um tempo e espaço determinados. Considerando esses aspectos, verifica-se que a identidade não parte de uma fixidez, de um caráter substantivo ou de uma essência imutável.

Um dos elementos que influenciaram o processo de racialização dos corpos, como mencionado anteriormente, consiste na criação de um discurso filosófico fundamentado na distinção e oposição entre mente e corpo. Termos como “corpo” e “mente” fazem parte de um amplo jogo de sentidos inserido em um contexto no qual uma se localiza em um polo positivo e a outro em um polo negativo. Ambos, tal como as identidades modernas/coloniais, operam a partir de uma lógica de alteridade, na qual uma se constitui e adquire sentido em relação à outra. Dessa forma, corpo e mente acompanham muitas outras dicotomias ancoradas em um histórico moderno/colonial que, como evidencia Quijano (2005), expressam relações assimétricas entre Europa e não-Europa. Entre essas dicotomias, podemos citar: homem/natureza, Ocidente/Oriente, primitivo/civilizado, sujeito/objeto, mítico-mágico/científico, tradicional/moderno, entre outras que não apenas expressam visões hierárquicas, mas que também sustentam interpretações e práticas dicotômicas e separatistas.

Sobre o referido fato, Quijano (2005, p. 127) aponta que “essa associação produziu uma visão na qual se amalgamam, paradoxalmente, evolucionismo e dualismo”, pois acreditava-se que maneiras destoantes de ser e estar no mundo dos

modos ocidentais se configurariam como formas primitivas e selvagens de viver – modos equivocados que, portanto, deveriam passar “[...] por etapas sucessivas e cumulativas que foram apresentadas positivamente na retórica da modernidade: especificamente, nos termos de salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia” (Mignolo, 2017, p. 8 *apud* Ferreira *et al.*, 2022, p. 232). Esses processos resultaram na “distorcida relocalização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado” (Quijano, 2005, p. 127). Em contrapartida, o homem europeu era representado como o mais avançado da espécie, sendo considerado não apenas o portador exclusivo da modernidade, mas também seu criador e protagonista. É interessante perceber que esse evolucionismo opera sob uma perspectiva unidirecional: acreditava-se que se sairia de um estágio primitivo rumo à sociedade moderna europeia. Percebe-se, pelas informações fornecidas, que esse fenômeno camufla todo um processo de etnocentrismo e eurocentrismo.

A elaboração desse tipo de pensamento só foi possível a partir do surgimento de uma nova perspectiva sobre a história, pois, antes do período moderno, era compreendida como algo natural ou determinado pela vontade divina ou por forças misteriosas. Posteriormente, entretanto, passou a ser percebida “como algo que pode ser produzido pela ação das pessoas, por seus cálculos, suas intenções, suas decisões, portanto como algo que pode ser projetado e, conseqüentemente, ter sentido” (Quijano, 2005, p. 124). A partir dessa mudança, emerge um dos elementos centrais para se compreender o fenômeno da modernidade: a ideia de futuro. Surge, com ela, um léxico próprio que inclui termos como: antes, durante, depois, passado, presente, agora, hoje, ontem, entre outros que expressam atribuições temporais e articulam relações de anterioridade e posterioridade. Dessa maneira, o tempo passa a ser “capturado pela palavra, em sua expressão discursiva” (Martins, 2021, p. 29).

Com base em alguns deslocamentos na história no período moderno/colonial, emerge uma nova relação com o tempo em que:

O momento passado, o momento anterior, já passou e, matematicamente, não volta mais. [...] Entramos assim a falar do tempo histórico em uma linguagem de irreversibilidade [...] Cada minuto da história dura até apagar-se, isto é, esvai-se mas para ser substituído por outro, e assim sucessivamente (Bosi, 1992, p. 20 *apud* Martins, 2021, p. 27).

A partir da exposição desses elementos, percebe-se que se constituiu, dentro desse sistema de pensamento, uma noção temporal em que o passado passa a ser desvalorizado, compreendido como sinônimo de algo ultrapassado ou inferior; o presente torna-se o espaço onde, por meio da ciência, seria possível calcular e prever; e o futuro, por sua vez, assume o *status* de tempo a ser alcançado, modificado por ações gestadas anteriormente. Tais perspectivas temporais articulam-se a ideias dualistas, evolucionistas, modernas e coloniais. Afinal, o que seria o projeto moderno senão a tentativa de abolir modos de vida considerados primitivos ou selvagens em nome de um espaço-tempo futuro idealizado como moderno?

Esse espaço futuro moderno consistiria em um lugar homogêneo, pois, através de uma série de violências, objetivava-se transformar o(a) outro(a) e homogeneizar as diferenças culturais, consistindo, assim, em uma tentativa de universalizar e globalizar um modo particular de ser e estar no mundo. A partir de tais informações, observa-se que o sistema moderno se caracterizaria pela impossibilidade de coexistir com as diferenças. O(a) sujeito(a) moderno(a) acreditava que possuía capacidades humanas fixas e que sua identidade consistiria em algo estável e fechado. Esse(a) mesmo(a) sujeito(a) teria por finalidade transformar esse(a) outro(a), mas os processos que envolvem a formação de identidade são bem mais complexos, como aponta Hall (2019) e também é sustentado por Greiner (2017, p. 43): “ao exotizar o outro, através de imagens e narrativas, neutraliza-se o perigo a partir da ilusão de que a alteridade nunca nos afetará e permanecerá isolada”. Complementando tal linha de pensamento, Hall (2019, p. 26) diz que “ele procura o fechamento (a identidade), mas é constantemente perturbado (pela diferença).”

Sobre a referida situação, apoiado no pensamento de Derrida, Hall (2019) realiza um apontamento pertinente mostrando-nos como é ficcional a noção de controle sobre as coisas, principalmente no que tange as relações humanas, pois sempre surgirão situações que desestabilizarão nossas tentativas de realidades fixas e estáveis. Ao que se refere a formação da identidade com base em Simondon, Greiner (2017) nos apresenta o conceito de ação transdutora mostrando-nos que o(a) sujeito(a) se constitui no coletivo, especificamente com aquilo que se mostra díspar. A partir da referida informação, percebemos que, o(a) indivíduo(a) não pode se fechar

em si mesmo, mas, como bem coloca Greiner (2017), ele segue atravessado e constituído por elementos exteriores, pois “toda imagem constitui-se transindividualmente como um processo de individuação e não como algo terminado e pronto, preenchido por uma essência imutável” (Greiner, 2017, p. 43).

Outro elemento que deve ser destacado é como esse sistema investe na transformação/modificação deste(a) outro(a). Mas o que seria este(a) outro(a)? Levando em consideração as informações mencionadas quanto à racialização dos corpos e o processo de formação de identidades modernas/coloniais, percebe-se que este(a) outro(a) é ficcional, pois:

Se pensarmos indivíduos e culturas de um ponto de vista não substantivo, a própria noção de outro torna-se fictícia, porque a dicotomia entre eu e o outro não existe de fato, a não ser como resultado dos dispositivos de poder que apostam nas identidades congeladas, negligenciando as transindividuações (Greiner, 2017, p. 41).

Posto as dinâmicas no que se refere à formação da identidade, percebemos que não há como modificar e transformar o que difere de nós, pois as relações sociais são imprevisíveis e complexas. O projeto moderno através da ciência, desse lugar que foi construído historicamente como lugar da “verdade absoluta”, não vê as possibilidades de errância, mas segue pautado numa visão linear denominada por Glissant (2005) como “pensamento em flecha”. Observando tal fenômeno sob a perspectiva exusíaca, Rufino (2019a, p. 31) coloca que, “para aqueles que se colocam acomodados nas espreguiçadeiras da certeza, Exu prega peças, os espreitando sob os redemoinhos da imprevisibilidade, do virar do avesso, do bater de um lado e gritar no pé da orelha do outro.”

Mesmo que o projeto moderno investisse em maneiras de homogeneizar a realidade sociocultural, isso não seria possível. Como discute Hall (2019), parece que a modernidade com os processos de globalização culminou em choques de culturas díspares que reverberaram em efeitos reversos à medida que as identidades, com o passar do tempo, estão cada vez mais plurais. Posto isto, verifica-se que “nenhuma cultura é aí, por direito, obliterada, nenhuma lhe impõe a sua tradição, mesmo que algumas exportem para toda a parte os seus produtos generalizantes” (Glissant, 2005, p. 92).

Ao longo desta pesquisa, veremos que, ainda que o corpo negro tenha sido submetido a uma série de violências, ele mesmo foi historicamente se alçando à condição de resistência, pois, mesmo que se castigue e puna o corpo, ele ainda é capaz de encontrar rotas de fuga, construindo suas próprias possibilidades de saída desse sistema racializado. (Rufino, 2019a) Os colonizadores – dentro da lógica colonial/moderna/ocidental –, nutridos por um ego inflado, estavam tão absorvidos dentro de seus projetos lineares de progresso, modernização, revolução, civilização etc., que não imaginavam a possibilidade de brechas e desvios em tais esquemas. Mas foi justamente nessas brechas e desvios que a população negra, através de tecnologias ancestrais driblou a racionalidade colonial/moderna enquanto elaborou formas de resistência assentes no território corporal, lugar este tão subestimado na história do mundo ocidental.

Houve, por parte da população negra, um investimento contínuo em sabedorias corporais, em tecnologias ancestrais forjadas nos atravessamentos da diáspora brasileira, linguagens reinscritas sob outras gramáticas e arranjos culturais. Aqui são mobilizadas, por meio de uma memória, formas outras de existências, as quais escapam às normativas do projeto moderno/colonial. Essas sabedorias do corpo foram (e seguem sendo) utilizadas como estratégias de enfrentamento e transgressão de um modelo de sociedade que historicamente precarizou – e ainda precariza – os corpos negros por meio de violências físicas, simbólicas e epistêmicas. São saberes que afirmam outras possibilidades de existência, cultivadas nos maracatus, nas rodas de capoeira, nos terreiros e entre uma variedade de espaços onde a memória, a ancestralidade e a corporeidade se entrelaçam como práticas de liberdade e reinvenção.

2 ESTADO-NAÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DA GLOBALIZAÇÃO DE UMA ESTRUTURA MODERNA/COLONIAL DE DOMINAÇÃO

Há um processo relevante que precisa ser considerado neste debate: o desencantamento do mundo, conceito mobilizado por Castro-Gómez (2005) com base nas reflexões de Max Weber. Esse conceito se refere à racionalização realizada pela modernidade ocidental, na qual as explicações fundamentadas em mitos e crenças religiosas são paulatinamente substituídas pela razão instrumental e científica. Com a transição das sociedades feudais para o capitalismo, já não seria mais a vontade divina que determinaria e decifraria questões relativas à vida social e individual, mas, agora apoiado pela razão, o homem é quem realizaria tais atividades, com o intuito de decifrar as leis da natureza para usá-las a seu favor.

Esses elementos fazem parte de um fenômeno mais amplo vinculado à ideia de modernidade, que consistiria na modernização das relações sociais, tendo como base:

Uma série de *práticas* orientadas ao controle racional da vida humana, entre as quais figuram a institucionalização das ciências sociais, a organização capitalista da economia, a expansão colonial da Europa e, acima de tudo, a configuração jurídico-territorial dos estados nacionais (Castro-Gómez, 2005, p. 92).

No interior deste projeto de sociedade, que tem como base uma influência pautada na razão, verifica-se um repúdio a tudo que não está nos domínios da cognição, emergindo, assim, a ideia da necessidade de controlar a natureza por meio da ciência e da técnica. Conforme Castro-Gómez (2005), a compreensão da natureza naquele contexto remete aos pensamentos de Bacon, para quem ela se configurava como a grande inimiga e adversária do homem, que deveria ser vencida para que fosse estabelecido o *Regnum Hominis* (“Reino do Homem”) na Terra. Nesse sentido, o autor afirma:

A melhor tática para ganhar esta guerra é conhecer o interior do inimigo, perscrutar seus segredos mais íntimos, para depois, com suas próprias armas, submetê-lo à vontade humana. O papel da razão científico técnica é precisamente acessar os segredos mais ocultos e remotos da natureza com o intuito de obrigá-la a obedecer nossos imperativos de controle (Castro-Gómez, 2005, p. 87)

Posto isso, elaborava-se uma organização social que criava mecanismos de controle direcionados às forças mágicas e misteriosas advindas da natureza. Imer-sos em uma lógica cuja gramática se estruturava por um regime dual, estabeleciam-se, segundo Quijano (2005), relações nas quais o corpo era colocado fora dos limites da razão, sendo compreendido como incapaz de raciocinar e, por isso, vinculado à natureza. No interior desse processo mais amplo de racionalização, instaurava-se a necessidade de regular comportamentos, desejos, impulsos e afetos, com o intuito de eliminar gestos e maneiras considerados formas primitivas de comportamento.

Essa lógica de formatação da vida e de organização social, sustentada por uma razão instrumental, foi expandida globalmente por meio dos processos de colo-nização. Como abordado no capítulo anterior, os povos não europeus foram reduzi-dos ao corpo e associados à dimensão da selvageria e da animalidade, sendo, por-tanto, considerados mais próximos da natureza. No processo de reorganização do mundo sob os moldes da modernidade, os europeus, influenciados por ideais libe-rais, levariam para o restante do globo essa forma específica de estruturação social – especialmente aos chamados “povos primitivos”, que, segundo Almeida (2019, p. 26), “ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado.” A partir do pensamento de Achille Mbembe (2018), Almeida (2019, p. 27) acrescenta que o colonialismo foi um projeto de universalização, cuja finalidade era “inscrever os colonizados no espaço da modernidade.”

De acordo com Castro-Gómez (2005, p. 88), ao discutirmos a modernidade enquanto projeto, é necessário considerar a existência de uma instância central – o Estado –, a partir da qual “são coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e social” com base em critérios racionais. Com a formação e consoli-dação da ideia de Estado-nação, emerge um novo modelo de organização social. Conforme aponta Hall (2019), antes da modernidade, tanto as formas de identifica-ção quanto as de organização coletiva estavam vinculadas a diferenças regionais, étnicas, religiosas, entre outras, que, com o tempo, foram sendo transferidas e inscri-tas dentro da lógica estatal. Esse processo de transição, segundo o autor, “consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural” (Hall, 2019, p. 95).

Todo esse processo de formação dos Estados-nações, como mencionado, teve como base a racionalidade, o que provocou impactos negativos sobre povos cujos pilares se ancoravam em saberes corporais e em formas de conhecimento relacionadas à natureza – ou seja, povos que possuíam outra leitura do mundo e atribuíam significados distintos ao corpo e à natureza. Inseridos em um contexto marcado por mecanismos de controle voltados a impedir a conexão profunda entre o corpo e os afetos, esses grupos passaram a ser submetidos a uma lógica de padronização e repressão da diferença. Conforme reforça Hall (2019, p. 60), “cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas e tradições” em prol de uma tentativa de unificação e homogeneização das diferenças culturais.

Apoiado no pensamento de Immanuel Wallerstein (1991), Castro-Gómez (2005) mostra-nos como o campo das ciências sociais teve um papel fundamental nesse novo formato de organização social e de controle da vida humana. Nesse contexto, “era necessário gerar uma plataforma de observação científica sobre o mundo social que se queria governar” (Castro-Gómez, 2005, p. 88). As ciências sociais operam, assim, em articulação com o Estado, uma vez que, a partir das informações produzidas sobre o funcionamento da realidade social, eram elaborados projetos e programas governamentais. Um fator observado pelo autor, e que merece destaque no interior desse processo, é o fato de que o surgimento das ciências sociais estava atrelado à necessidade de adaptar a vida das pessoas ao sistema de produção. Desse modo, políticas públicas e instituições como escolas, hospitais, prisões, constituições, entre outros dispositivos, passam a ser concebidos como ferramentas de regulação e conformação dos sujeitos a essa nova ordem social. Tal lógica se expressa, como evidencia o autor, em práticas de normatização jurídica e disciplinar, voltadas à racionalização dos corpos e dos afetos:

[...] definidas pelo imperativo jurídico da “modernização”, pela necessidade de disciplinar as paixões e orientá-las ao benefício da coletividade através do trabalho. A questão era Ligar todos os cidadãos ao processo de produção mediante a submissão de seu tempo e seu corpo a uma série de normas que eram definidas e legitimadas *pelo conhecimento* (Castro-Gómez, 2005, p. 88)

Ao longo de seu trabalho, Castro-Gómez (2005) aponta que o projeto moderno, fundamentado no controle racional da vida social, esteve diretamente vinculado

à tentativa de produzir perfis de subjetividade coordenados pelo Estado. Os processos de regulação envolveram a normatização de condutas, valores e identidades por meio de dispositivos de saber/poder, os quais também desempenharam um papel central na construção e representação dos chamados “*Outros/as*” – aquelas identidades as quais não se enquadravam nos padrões de racionalidade e humanidade definidos pela modernidade ocidental (Kilomba, 2019). Outro elemento abordado por Castro-Gómez (2005), e que deve ser considerado nesse contexto, foi o uso da escrita como tecnologia de subjetivação, e como esse fator possui fortes vínculos com o(a) sujeito(a) de direito, pois sua existência:

Somente é possível dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, *inventar a cidadania*, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que torna inviável o projeto moderno da governamentalidade (Castro-Gómez, 2005, p. 89).

Dessa forma, evidencia-se como a formação de identidades está profundamente articulada a processos mais amplos de ordem social, política, ideológica e econômica. A esse respeito, Orlandi (2005) oferece uma leitura crítica ao afirmar que:

A subordinação explícita do homem ao discurso religioso dá lugar à subordinação, menos explícita, do homem às leis: com seus direitos e deveres. Daí a ideia de um sujeito Livre em suas escolhas, o sujeito do capitalismo. a crença na letra (submissão a Deus) dá lugar a crença nas letras (submissão ao estado e às leis). Crença nas cifras, na precisão, sustentada pelo mecanismo lógico. [...] essa é uma submissão [...] menos visível porque preserva a ideia de autonomia, de liberdade individual, de não determinação do sujeito. É uma forma de açoitamento mais abstrata e característica do formalismo jurídico, do capitalismo. [...] O sujeito de direito não é uma entidade psicológica, ele é efeito de uma estrutura social bem determinada: a sociedade capitalista (Orlandi, 2005, p. 51).

Vale destacar que o(a) sujeito(a) é condicionado(a) a pensar de determinada maneira porque permanece assujeitado(a) por processos que operam, muitas vezes, de maneira inconsciente. Hall (2019) contribui para a compreensão desse fenômeno ao discutir como as culturas nacionais produzem identidades. Com objetivo de homogeneizar culturalmente as pessoas de um delimitado território, constroem-se narrativas, memórias e tradições que integram um repertório simbólico da cultura nacional e que despertam, nos sujeitos, um sentimento de pertencimento. A partir dos ele-

mentos discutidos pelo referido autor, percebe-se que há todo um processo de fabricação identitária, no qual a mobilização de questões históricas e afetivas sustentam uma ideia de uma identificação coletiva estável, mas que, na verdade, são moldadas por interesses específicos e estratégicos que, muitas vezes, servem para a manutenção de um determinado projeto de poder.

Ao abordar questões como culturas nacionais, construção de identidades, formação do Estado e modernidade, é preciso considerar que essas categorias não apenas se relacionam com os processos coloniais, mas delas emergem diretamente. O surgimento do Estado está enraizado em lógicas de dominação colonial; há um modo na operacionalidade das relações muito específico em que seu fundamento segue condicionado por uma lógica que organiza e hierarquiza modos de existência. Conforme Castro-Gómez (2005), há um dispositivo de poder que sustenta o sistema-mundo moderno/colonial, o qual é reproduzido estruturalmente no interior de cada Estado nacional. Trata-se da colonialidade do poder, conceito elaborado por Aníbal Quijano (2005), que nos auxilia a compreender o caráter colonial da modernidade. A esse respeito:

[...] a espoliação colonial é legitimada por um imaginário que estabelece *diferenças incommensuráveis* entre o colonizador e o colonizado. As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador (Castro-Gómez, 2005, p. 91).

A lógica moderno/colonial – como discutido na seção anterior – parte de uma organização sistemática de categorias sustentadas por uma racionalidade que opera com base em regimes duais. Há, aqui, uma gramática em que palavras e sentidos são mobilizados por uma lógica de estruturação que parte da ideia de polos opostos, estabelecendo hierarquias entre os termos. Como aponta Quijano (2005), emergem daí dicotomias como primitivo/civilizado, bem/mal, Ocidente/Oriente, modernidade/tradição, mito/ciência, corpo/mente, entre outras. Terminologias e categorias as quais, para além de comporem o vocabulário do mundo moderno/colonial, influenciam diretamente nas práticas sociais, políticas e epistêmicas. Sobre as questões aqui discutidas, Rufino (2019a) comenta que:

As oposições bem *versus* mal estão nas bases da formação das mentalidades no mundo ocidental. As batalhas das luzes versus escuridão projetam a ciência moderna – suas razões – como a prática de conhecimento que vem a produzir o esclarecimento, superando assim qualquer forma de indício “trevoso” (Rufino, 2019a, p. 50).

Percebe-se que há uma dinâmica discursiva que estrutura e sustenta as formas de pensar e agir dentro desse contexto. No entanto, algo que também deve ser considerado nessa dinâmica é que a dualidade aqui opera conjuntamente com ideias evolucionistas. Acreditava-se que a espécie humana era organizada e classificada em fases e estágios de desenvolvimento. A imagem e representação dos não europeus estariam, de certa maneira, vinculadas à selvageria e à barbárie; logo, estariam mais próximos da natureza. Já os europeus, como foi destacado na introdução, se constituíam como o padrão de humanidade – padrão este que deveria ser alcançado por todos (não europeus) à medida que fossem atravessando estágios de aperfeiçoamento até chegar à maioridade. Indígenas, africanos, entre outros povos, precisariam, dentro dessa lógica, ser tutelados nesse processo até chegarem “a um estado de ‘ilustração’ em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão” (Castro-Gómez, 2005, p. 91).

Nota-se que tanto as ideias de cunho dualista quanto as evolucionistas estariam atreladas ao fenômeno do eurocentrismo, pois partem da ideia de um “estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental” (Quijano, 2005, p. 127). O referido fato estaria atrelado ao que Glissant (2005) denomina de pensamento em flecha, o qual consiste em uma projeção de futuro dentro de uma perspectiva de progresso unilinear e de desenvolvimento unidirecional.

A partir da reorganização do mundo, por meio de ideias contidas no que se refere ao Estado, à nação, à modernidade, ao liberalismo, ao progresso, ao desenvolvimento, entre outros fatores, percebe-se que há uma tentativa de homogeneização de uma estrutura social e um grande investimento em dinâmicas e certos tipos de tecnologias que objetivavam elaborar processos de subjetivação que culminassem em um modo de relação social racializada, atendendo às demandas do mercado – ou seja, do capitalismo. É interessante observar que, como bem coloca Castro-Gómez (2005), as ciências sociais, em conjunto com o Estado, influenciaram forte-

mente na criação da diferença e do(a) dito(a) “*Outro/a*”, pois “a construção do imaginário da ‘civilização’ exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da ‘barbárie’” (Castro-Gómez, 2005, p. 90). Logo assim, criou-se uma representação de um modelo de não ser, em contrapartida à imagem do bom cidadão.

Há um fator de bastante relevância que deve ser considerado nessa discussão: trata-se das narrativas de liberdade e igualdade universais elaboradas pelos ideais da Revolução Francesa. Conforme destaca Almeida (2019, p. 27), “o projeto liberal-iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos.” Trata-se, portanto, de um projeto marcado por fortes contradições, pois, como vimos anteriormente, ele transformava o(a) diferente(a) (a pessoa não branca) em bárbaro(a) – em uma espécie de não humano – que não gozava dos privilégios da tão proclamada liberdade.

Sobre o referido fato, Buck-Morss (2017, p. 34) realiza uma observação pertinente, ao colocar que “mesmo quando proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras.” A liberdade, nesse contexto, se limitava à população europeia, pois, tratando especificamente da população negra, esta seguia escravizada tanto no continente africano quanto nas diásporas, pelos processos de expansão colonial.

No período colonial, no contexto brasileiro, a população negra era visualizada apenas como um objeto e não compunha a classe do(a) referido(a) sujeito(a) de direito – aquele que usufruiria da tão proclamada liberdade. Era compreendida unicamente na esfera da coisificação; sua função, nesse modelo de organização social, estaria vinculada ao caráter mercantil e limitada ao trabalho braçal, no formato de escravidão, associado aos ideais de desenvolvimento e progresso da nação – um progresso que se estruturava, contraditoriamente, na exploração de corpos negros. É interessante perceber, como bem observa Guizardi (2017), que a divisão do trabalho no referido contexto histórico brasileiro possuiria fortes vínculos com a oposição entre mente e corpo abordada por Descartes, pois:

la idea de que la fuerza física de los africanos, así como su capacidad para el trabajo, fuesen un síntoma de su degeneración: se les atribuye una hiper-corporalidad que sería “la prueba” de la ausencia de capacidades intelectuales (Fausto 1995: 28). La ecuación es simple y absurda: cuanta más capacidad física, menos capacidad intelectual y viceversa (Guizardi, 2017, p. 116).

Posto isto, verifica-se que as elites coloniais exerciam ofícios dissociados do esforço físico e, conseqüentemente, a população negra era destinada a trabalhos que exigiam força física. Nesse contexto, observa-se que “la corporalidad, el trabajo y la vivencia del cuerpo se convierten en características asociadas a la pobreza: permitida para los pobres y retrato de su supuesta inferioridad y deterioro” (Guizardi, 2017, p. 116, 117). A autora, ao longo de sua pesquisa, evidencia que todo um sistema de castigos e de violência foi desenvolvido e direcionado ao corpo negro como uma política de contenção para o que era considerado degenerado. Logo, percebe-se que a única forma de relação estabelecida no período colonial com as pessoas negras era a violência – uma violência concentrada nas dimensões do corpo.

Essas violências não se limitavam apenas a castigos e punições corporais, mas também à repressão de qualquer forma de expressão da corporeidade, pois, como afirma Guizardi (2017, p. 125), “los africanos ocuparon los espacios de las calles, plazas y del comercio con las prácticas de sus actividades corporales que las élites declaraban profanas y pecaminosas.” Conforme a autora, a dança, a capoeira e até mesmo a forma de se vestir dos africanos – ou seja, sua estética – incomodavam as elites brasileiras. Em outras palavras, a presença do corpo negro nas ruas e espaços públicos causava grande incômodo, sendo alvo de perseguições e repressões que aumentaram significativamente após a Revolução do Haiti.

Vale ressaltar que, mesmo no enquadramento mais rígido, o corpo é capaz de elaborar rotas de fuga. Conforme observa Rufino (2019b, p. 74), o “mundo colonial forja também sujeitos abusados, desobedientes, que fazem suas traquinagens nos vazios deixados ou simplesmente jogam o jogo incorporando outros sentidos.” É interessante perceber que a população negra foi elaborando várias formas de resistência. Conforme Guizardi (2017), houve estratégias de enfrentamento direto, por meio de revoltas, mas também um tipo de confronto muito específico baseado na mandinga, mobilizado por elementos como drible, esquiva, corpo mole, astúcia, malícia, malandragem, esperteza e outros fatores que se constituem em “saberes aprendidos ao longo de experiências codificadas em processos educativos próprios” (Rufino, 2019a, p. 60).

Esses saberes vão se articulando com as inúmeras formas de resistência, seja quando se pronunciam orações católicas mentalizando ritos africanos, seja driblando agentes disciplinadores, seja fazendo corpo mole no exercício do trabalho, realizando-o de forma mais lenta e ocupando o espaço através de outras temporalidades, em contrapartida a todo ideal de produtividade promovido pelo capitalismo, entre outras inúmeras formas de resistência “compreendidas como habilidades de aquellos que ‘tienen cuerpo’” (Guizardi, 2017, p. 123).

Neste contexto, vão se agenciando resistências difíceis de serem tolhidas pela vigilância e dispositivos de controle, se configurando como sabedorias que se manifestam em zonas opacas e se apresentam como possibilidades de burlar o sistema colonial/moderno, ameaçando a eficiência de seu poder de controle. Verifica-se que, ao mesmo tempo que está dentro do jogo colonial, está simultaneamente fora. Estas sabedorias e expertises se constituem em:

“Possibilidades temporárias de se penetrar em território proibido – eram reterritorializações que também asseguravam a co-presença de tempos e espaços civilizatórios diferentes.” (Sodré, 1988, p. 121) Isto é, tratava-se de um esforço sentido de reverter, mesmo que temporariamente, o desenraizamento, a desterritorialização que a escravidão impusera ao negro (Dias, 2001, p. 108, parênteses inseridos).

A população negra elaborou maneiras de habitar esse contexto para além das identidades construídas pela lógica moderna/colonial, que tendem a congelá-la e aprisioná-la em uma realidade na qual as relações sociais demandam uma performance de violência. Convém salientar que as sabedorias aqui referidas emergem justamente no campo historicamente menosprezado pela racionalidade moderna – uma lógica que projeta uma organização social sustentada por tecnologias de controle cujo objetivo é impedir que o corpo estabeleça uma conexão profunda com os afetos.

No interior de culturas de matriz africana, como bem observou Tavares (2012, 2020), o corpo é compreendido como uma espécie de arquivo de memórias que possibilita a elaboração de tais saberes. É justamente a mobilização de toda uma memória ancestral que permite a vida em contextos tão violentos como o colonial. A morte, para as culturas de matriz africana, não estaria vinculada ao fim da matéria corporal, mas sim ao esquecimento e ao desencanto. Observando todo o investimento das culturas modernas/coloniais em processos de homogeneização cultural e

no desmantelamento das memórias de culturas não brancas, percebe-se que há uma força intensa e um grande fluxo de sensações, desejos e vontades que não se dissipam. Importa frisar que um processo de sobrecodificação nunca se dá de maneira completa, pois:

A máquina nunca funciona sem ruído. Nada pode bloquear perfeitamente a atualização de memórias clandestinas, de laços afetivos surgidos de uma conversa que traz a tona percursos comuns, cruzando desejos, permitindo que esses próprios desejos conquistem uma nova fertilidade (Themudo, 2000, p. 169).

Neste mesmo sentido, Echeverría (2010, p. 9) afirma que “la diferencia es inevitable. No hay fuerza que pueda uniformar el panorama de las identidades humanas.” O que de fato ocorre é que os elementos da forma cultural ocidental coexistem com os conhecimentos do invisível: os encantos, formas não tradicionais de cura, transe, macumbas, capoeiras, rezas, rítmicas gestadas pelos tambores e uma série de outras mandingas nascidas no corpo – saberes que não se reduzem a conceitos e categorias inscritas unicamente em planos abstratos.

Vale ressaltar que esses saberes, recriados e reelaborados na diáspora brasileira, se situam, nas palavras de Martins (2021), no tempo curvo da memória. No interior deste contexto, o tempo parte de um entendimento que é experimentado a partir de movimentos de reversibilidade, possuindo, assim, um formato espiralado e circular, coexistindo em uma relação tensa e conflitante com a concepção temporal da modernidade, que o percebe desde um ponto de vista linear.

Os saberes afrodiaspóricos, por sua vez, emergem de culturas híbridas e são resultantes de novas formas de identificação, constituídas a partir de negociações e reinterpretações em territórios atravessados pelas dinâmicas impostas pela modernidade e pelo colonialismo. A formação dos Estados-nações, nesse cenário, culminou em um processo de reorganização do mundo que passou a ser denominado “globalização”.

A globalização consiste em uma alteração na geografia do mundo em que se pretendia organizar o globo – ou melhor, homogeneizar as diferenças culturais – para que estas se enquadrassem nos ditames da cultura europeia e do sistema capitalista. Significava globalizar uma forma particular de ser e estar no mundo. Conforme evidencia Hall (2019), o processo de globalização é complexo e possui uma

série de desdobramentos, os quais culminaram em novas relações entre o global e o local. É interessante perceber como esses fatores repercutiram nas formas de identificação, pois, à medida que emergiram identidades nacionais, outras inúmeras formas de identificações também surgiram.

Tais fatores colocaram em questão toda uma crença quanto a identidades fixas e centradas. Vale destacar que, mesmo diante de projetos que visavam a homogeneização do tecido social elaborados a partir da ideia de Estado-nação, Hall (2019, p. 51) observa que a globalização resultou em efeitos reversos, à medida que “ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas.”

As culturas modernas pautadas na racionalidade são guiadas por todo um pensamento de certeza com base na razão. Eventos como esses só demonstram que a única certeza que temos em relação a questões referentes ao social é a imprevisibilidade. Sobre o referido fator, Themudo (2000) coloca que:

O social seria um sistema termodinâmico que nunca atingiria o equilíbrio, pois sempre novos diferenciais intensivos (invenções) vêm reagitar o sistema, complexificando o antigo equilíbrio entrópico. [...] a estatística deve se desdobrar não sobre um sistema estável de representações, mas sobre um sistema instável composto pelas variações intensivas dos fluxos de crença e desejo. O social é composto por forças afetivas em ressonância, em mútua agitação e transformação (Themudo, 2000, p.166, 167).

A partir do que foi posto, observa-se que questões referentes ao social não se reduzem à ordem e à lógica da calculabilidade, no âmbito do que é preciso e exato, pois este segue permeado por fatores complexos que envolvem fluxos e intensidades. Considerando as análises de Hall (2019) referentes aos processos de constituição dos Estados-nações, uma observação elaborada por Echevería (2010, p. 18) se faz pertinente: “la modernidad que conocemos hasta ahora es un proyecto inacabado, siempre incompleto; es como si algo en ella la incapacitara para ser lo que pretende ser: una alternativa civilizatória superior a la ancestral o tradicional.”

Através das questões discutidas ao longo deste trabalho, percebe-se que as perspectivas modernas/coloniais são regidas pela necessidade de transformar ou modificar o outro. Há uma extrema dificuldade em conviver com o que é diferente – ou melhor, em ser afetado pela diferença.

Dessa maneira, não há educação enunciada a partir de um padrão de existência nem subalternizado outros modos. Educação é acontecimento dialógico que nos mobiliza a identificar que a única possibilidade de sermos iguais é no reconhecimento e no trânsito de nossas diferenças (Rufino, 2023, p. 95).

Neste cenário, ao considerarmos o processo de compressão espaço-tempo como um dos efeitos da globalização – responsável por colocar diferentes culturas e modos de ser em contato –, bem como os fatores subjetivos que envolvem a formação das identidades, percebemos que tais identidades são fluídas, inacabadas e em constante constituição. Elas se desenvolvem a partir das relações que estabelecemos com a exterioridade, como aponta Hall (2019), o que nos coloca em processos contínuos de devir.

É justamente esse caráter mutante e imprevisível que assusta e perturba as lógicas modernas/coloniais, pois estas procuram o fechamento e a estabilidade. Como se observa ao longo de toda a discussão do projeto, a fixação das identidades racializadas evidencia uma maneira de se relacionar violenta: pelo fechamento, há uma interdição do corpo, uma fixação pela forma na qual não se permite experimentar, construir outras formas de se relacionar. Diante de tais violências, fazem-se emergentes as encruzas:

Suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõe não é a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental e dos seus acúmulos, tão pouco a troca de posição entre o Norte e o Sul, entre o colonizador e colonizado, entre os eurocentrismo modernos e outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para reinvenção cruzada. São os domínios de Enugbarijó, a boca que tudo engole e vomita o que engoliu de forma transformada (Rufino, 2019a, p. 37).

A perspectiva de encruza discutida por Rufino (2019a) consiste em transformações; não para universalizar, mas modificações mútuas resultantes de contaminações, atravessamentos, dobras. Hall (2019), apoiado no pensamento de Laclau (1990), pontua que existem características positivas nesses processos de deslocamento, em que o mesmo “desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre a possibilidade de novas articulações – a criação de novas identidades a produção de novos sujeitos e o que ele chama de ‘recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação’ (Laclau, 1990, p. 40)” (Hall, 2019,

p. 14). Conjuntamente com esses processos, emerge a possibilidade de novas relações sociais fora de dinâmicas racializadas e violentas.

Os saberes elaborados por processos de hibridização partilham “partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade” (Oliveira, 2012, p. 40), sendo constituídos por rizomas e entrelaçamentos de culturas africanas deslocadas e recriadas em novos territórios, em contextos marcados por encontros e negociações.

3 DINÂMICAS DO DISCURSO

3.1 Uma breve discussão sobre a operacionalidade da linguagem

Neste processo investigativo, a opção metodológica parte da imbricação de duas abordagens: a análise do discurso (AD) de linha francesa e a história oral. Tal escolha não se limita a uma simples junção de técnicas, mas reflete uma investigação que reconhece a complexidade e a densidade das experiências dos modos de ser e saber da população negra em Diáspora. A utilização da história oral distante de ser um método de extração de dados, é mobilizada como gesto e postura política que desloca os(as) participantes da condição de objeto para o lugar de sujeitos(as) de memória e de saber. Aqui, paira a compreensão de que seus corpos-arquivos expressam e narram experiências epistemológicas densas, permeadas de sentidos. Com a AD, buscou-se compreender como esses sentidos se inscrevem em formações discursivas atravessadas por relações históricas, ideológicas, políticas e sociais que não apenas interferem, mas também tensionam o dizer. A história oral nos aproxima do microssocial e da memória de um saber que se resguarda no corpo e se expressa na palavra. Já a AD nos permite compreender como essas expressões estão implicadas em processos mais amplos, expondo camadas de sentido que operam tanto na enunciação quanto na exterioridade. O entrelaçamento das referidas abordagens não emerge como narrativas reduzidas a dados brutos, interpretados sob uma pretensa neutralidade, mas como expressões potentes que dizem respeito a processos ontológicos e epistemológicos de uma cosmopercepção específica, cuja análise exige sensibilidade metodológica e compromisso ético com a resistência negra.

Com a análise de discurso, “procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico” (Orlandi, 2005, p. 15). Quando nos referimos à língua no interior deste tipo de discussão, ela extrapola os limites de comunicação em sua forma oral e engloba múltiplas maneiras no que tange à enunciação, assim a interação social se ancora e possui como base um vasto sistema de variação da própria linguagem no qual pode se manifestar de maneira escrita, verbal, não verbal, por símbolos, gestos, comportamentos, entre outros.

Diante das diversas formas de expressão da linguagem, é fundamental destacar outro elemento central na análise de discurso: o sentido. Nesse tipo de abordagem, não basta considerar apenas a língua para investigar os processos de significação. A AD se fundamenta na intersecção entre linguística, filosofia e ciências sociais, ampliando seu campo de análise para além da estrutura da língua, ao passo que considera os processos de significação em um contexto histórico e social. Nessa perspectiva, Orlandi (2005, p. 25) afirma que, “na perspectiva discursiva, a linguagem é linguagem porque faz sentido. E a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história.”

Assim, verifica-se que, na AD, busca-se compreender as dinâmicas e complexidades envolvidas no que se refere à linguagem, percebendo-a não de maneira suspensa e isolada do contexto. Ao contrário, investida de sentidos à medida que seguem constrangidas por fatores sociais, políticos, históricos e ideológicos, entre outros elementos que contextualizam e influenciam as condições de produção, interpretação e realização das formas de interações dispostas no tecido social.

Desta maneira, “A análise de discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social” (Orlandi, 2005, p. 15), ou seja, essa metodologia nos permite perceber como a linguagem se relaciona com a exterioridade. Assim, “os estudos discursivos visam pensar o sentido dimensionado no tempo e no espaço das práticas do homem, descentrando a noção de sujeito e relativizando a autonomia do objeto da linguística” (Orlandi, 2005, p. 16).

Percebe-se, por questões destacadas na seção anterior, como a língua se articula ao contexto no qual está inserida, considerando desse modo, o fator espaço e tempo. Contudo, para além disso, há outro elemento que deve ser considerado quando trabalhamos com o discurso: o *inconsciente*. Junto às descobertas da psicanálise, percebeu-se que há um caráter inconsciente na fala e nos processos mais amplos que envolvem a discursividade no qual “O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele” (Orlandi, 2005, p. 32).

Com a instituição das identidades modernas e coloniais, foi observado que, pelo discurso da racionalidade, o(a) indivíduo(a) acreditava que poderia dominar, prever e calcular os fenômenos naturais e sociais, ou seja, de que, de certa maneira

poderia ter controle sobre os eventos, acontecimentos e sobre a própria realidade. Porém, o que podemos observar seria o fato de que, conforme coloca Orlandi (2005), o(a) indivíduo(a) está sujeito(a) à linguagem de maneira inconsciente.

A sua suposta capacidade de possuir um controle sobre as coisas estaria vinculada à crença de que sua identidade fechada e centrada possuía uma essência que lhe conferia tais habilidades, mas, “como diria Lacan, a identidade, como o inconsciente, está estruturada com a língua” (Hall, 2019, p. 25). Isso significa que a relação entre identidade, inconsciente e língua refere-se a um fenômeno social em que se parte do pressuposto de que a identidade não é uma entidade substantiva, no qual carregaria uma essência, mas segue conduzida e condicionada pelas dinâmicas estabelecidas entre língua e exterioridade. Sendo assim, inconscientemente, as formas de identificação, compreendidas como fluidas, estariam submetidas a movimentos e rupturas e no interior das relações sócio-históricas, culminando em deslocamentos nos processos de significação que possuem influência direta nas identidades.

É Interessante perceber que “A estrutura da identidade permanece aberta. Sem isso, argumenta Laclau, não haveria nenhuma história” (Hall, 2019, p. 14). A história se configura como este elemento não linear, incompleto e permeado por tensões de ordem política e social que reverberam nas mais variadas formas de expressão da linguagem, inscrição de sentidos, formas de identificação e outros elementos presentes no complexo funcionamento da vida social.

Posto de maneira breve e introdutória algumas questões relativas à AD, seguem alguns conceitos e categorias que, para além de teorizar, auxiliam em sua interpretação, visando a compreensão de forma sistemática das dinâmicas que envolvem os discursos. Parte do pressuposto de que a linguagem não é transparente, haja vista seus sentidos, como seus significados não estão dados na superfície de um texto, mas, na constante e complexa relação com a exterioridade.

Dois conceitos importantes para a compreensão do funcionamento do discurso são o de *condição de produção* e de *interdiscurso*. A condição de produção diz respeito aos elementos e circunstâncias que influenciam a produção de um texto ou discurso e engloba tanto os(as) sujeitos(as) como a situação; refere-se ao contexto

em que esse discurso é produzido, atravessado por fatores históricos, sociais e ideológicos. Um aspecto importante e que é inerente à condição de produção seria a memória, no qual divide-se em termos de análise: interdiscurso e memória discursiva. O interdiscurso é relativo às experiências passadas, aquilo que já foi dito antes em outro lugar, mas que mobiliza a memória discursiva no sentido de que “o fato de que há um já-dito que sustenta a possibilidade mesma de todo dizer” (Orlandi, 2005, p. 32). Para que um enunciado tenha sentido em determinada cena é preciso que já faça sentido anteriormente. Posto isto, percebe-se como a memória se caracteriza como um fator relevante nos processos de comunicação, pois é através dela que acionamos uma série de elementos e significados que fazem sentido numa determinada cena, mobilizando toda uma relação comunicativa.

Conforme assegura Orlandi (2005), o interdiscurso se configura como uma memória que é afetada pelo esquecimento. A referida autora aponta que, segundo Michel Pêcheux, há duas formas de esquecimento: o *esquecimento número dois* e o *esquecimento número um*. No esquecimento número dois, é possível observar os domínios da enunciação em que “ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra” (Orlandi, 2005, p. 35). Este tipo de esquecimento produz uma impressão em nós denominada de ilusão referencial que diz respeito ao fato de que, ao falarmos, pensamos que o que foi dito só poderia ser enunciado daquela forma e não de outras. No que tange o esquecimento de número um, este estaria vinculado à ideologia, sendo da ordem do inconsciente, quando pensamos que a origem das palavras estaria atrelada a nós, mas, na verdade, “retomamos sentidos pré-existentes. Esse esquecimento reflete o sonho adâmico: o de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem, dizendo as primeiras palavras que significariam apenas e exatamente o que queremos” (Orlandi, 2005, p. 35). No tocante aos esquecimentos, a referida autora realiza uma observação significativa na qual é possível perceber que tais elementos não se caracterizam como lacunas no interior das dinâmicas do discurso, mas, pelo contrário, configuram-se como elementos estruturantes em que são partes da formação, tanto dos(as) sujeitos(as) como também dos sentidos.

Outro fator relevante, quando se trata do funcionamento da linguagem, são as tensões presentes nos processos de paráfrase e de polissemia. A paráfrase consiste

em um processo discursivo no qual implica uma ressignificação de algo já dito, representando assim “o retorno aos mesmos espaços do dizer” (Orlandi, 2005, p. 36). Já a polissemia está atrelada a movimentos de ruptura e deslocamento dos processos no que tange à significação.

A partir das colocações de Orlandi (2005), é possível perceber que, tanto a paráfrase quanto a polissemia constituem a dinâmica do discurso, e é justamente este caráter mutante e de incompletude que culmina na movimentação e alteração do(as)s sujeitos(as) e dos sentidos. A dinâmica que envolve tais processos remete, segundo a autora, a confrontos no que se refere ao simbólico e ao político, pois todo dizer possui vínculos com a ideologia. Ciente de tais categorias e das relações que as envolvem é que “o analista se propõe compreender como o político e linguístico se interrelacionam na constituição dos sujeitos e na produção dos sentidos, ideologicamente assinalados” (Orlandi, 2005, p. 38).

Sobre a constituição dos discursos, verifica-se que estes funcionam a partir da mobilização de certos elementos. Um deles é a relação de sentidos, que está vinculado à ideia de que há uma relação entre os discursos, pois “não há discurso que não se relacione com outros” (Orlandi, 2005, p. 39) e, ademais, os sentidos emergem da referida relação. Para além da relação de sentidos, há a relação de forças, em que a fala do(a) sujeito(a) está atrelada à posição que ocupa na cena, no qual o efeito da fala possui um grau de variação na medida em que se modifica as posições dos(as) indivíduos(as). Vale salientar que “Como nossa sociedade é constituída por relações hierarquizadas, estas são relações de força, sustentadas no poder desses diferentes lugares, que se fazem valer na comunicação” (Orlandi, 2005, p. 40). Em outras palavras, os efeitos de uma fala vinculam-se às relações de poder no que tange à posição dos(as) sujeitos(as).

Atrelado às duas categorias referidas acima, e se configurando como importante elemento para o funcionamento do discurso, temos as formações imaginárias que consistem em uma certa memória vinculada ao contexto em que se está inserida, ou seja, se tratam de representações mentais no que se refere à produção de “imagens dos sujeitos, assim como do objeto do discurso, dentro de uma conjuntura sócio-histórica” (Orlandi, 2005, p. 40). Posto isto, verifica-se que as relações, no que se trata da comunicação, são conduzidas por “todo um jogo imaginário que preside a

troca de palavras” (Orlandi, 2005, p. 40). Este imaginário é afetado e atravessado pela ideologia, pela política, pela história e outros elementos que compõem certo tecido social no qual culminam na concretização de performances que dizem respeito às relações de poder, posições de sujeito(a), gestos, comportamentos, dizeres e vários outros fatores que constituem as dinâmicas do discurso.

Há um aspecto relevante abordado por Orlandi (2005) que se refere aos sentidos: o fato de que estes não são indeterminados, mas, pelo contrário, seguem condicionados e constrangidos por toda uma lógica que perpassa as formações discursivas. É importante salientar que as formações discursivas são atravessadas pela ideologia e se caracterizam por sua diversidade. Sobre tais formações a referida autora coloca que:

No entanto, é preciso não pensar as formações discursivas como blocos homogêneos funcionando automaticamente. Elas são constituídas pela contradição, são heterogêneas nelas mesmas e suas fronteiras são fluidas, configurando-se e reconfigurando-se continuamente em suas relações (Orlandi, 2005, p. 44).

É interessante observar que as palavras não carregam sentidos por si mesmas, mas os sentidos que são atrelados a elas são gestados no interior de formações discursivas, nas quais variam de acordo com o contexto. Cada formação discursiva possui um modo específico de significação, circulação e interpretação dos dizeres em uma determinada época e circunstância.

Ainda sobre os sentidos, é possível perceber que são mobilizados pela interpretação, pois os(as) sujeitos(as), em relação com os objetos que compõem o mundo, são condicionados a interpretá-los. Orlandi (2005) aponta que há uma naturalização deste processo de interpretação no qual os(as) sujeitos(as) não percebem que os sentidos são atravessados e produzidos na relação do histórico e do simbólico, e é justamente neste quesito, o da naturalização, que emerge a relação entre ideologia e inconsciente. A ideologia consiste em um conjunto de representações simbólicas que são difundidas através de processos discursivos, os quais possuem efeitos diretos sobre o(a) sujeito(a), desde a maneira como percebe o mundo até suas ações. Daí, observa-se como o(a) indivíduo(a) está sujeito(a) à língua, como também à ideologia, sendo estes dois elementos fundamentais para a sua constituição. “Ele é assim determinado, pois se não sofreu os efeitos do simbólico, ou seja, se ele

não se submeter à língua e à história, ele não se constitui, ele não fala, ele não produz sentidos” (Orlandi, 2005, p. 49).

A linguagem em suas mais variadas formas de expressões, conforme discute Orlandi (2005), se constitui em um texto e, como tal, podemos perceber a partir dele sua relação com a exterioridade, ou seja, com a história, com a ideologia, entre outros fatores, pois parte-se do pressuposto de que a linguagem corresponderia a “um processo discursivo bem mais abrangente [...] Ele é um exemplar do discurso” (Orlandi, 2005, p. 72). Na AD, o texto se configura como um material de análise em que se trata de uma unidade na qual podemos ter acesso ao discurso, o discurso em sua forma textualizada.

3.2 As relações entre o corpo, a linguagem e o conhecimento em contextos afrodiaspóricos

Cabe destacar que cada sociedade e cultura tem uma maneira específica de ser e estar no mundo. É interessante observar como o referido fator abordado anteriormente se reflete na língua, na medida que são nas palavras, nos dizeres e nas mais variadas formas de textualidades que os significados e os sentidos se inscrevem. Tratando-se da população negra espalhada pelas diásporas, é preciso considerar que:

[...] vinham de sociedades que não tinham a letra manuscrita e impressa como meio primordial de inscrição e disseminação de seus múltiplos saberes, podemos afirmar que toda uma plêiade de conhecimentos, dos mais concretos aos mais abstratos, foi restituída e repassada por outras vias que não figuradas pela escritura, dentre elas as inscrições oral e corporal, grafias performadas pelo corpo e pela voz na dinâmica do movimento (Martins, 2021, p. 22, 23).

Percebe-se, com base no que foi exposto, que a oralidade e a corporeidade se constituem como vertentes da linguagem predominantes dentro deste âmbito e, ademais, como elas estão diretamente atreladas ao conhecimento e aos saberes produzidos por estes povos. É importante estar atento(a) ao que afirma Rufino (2019a): *palavra e corpo* nunca se dissociaram, haja vista que têm uma relação entre si e com o campo epistêmico no sentido de que o corpo resguarda uma experiência/conhecimento de uma forma de ser. Trata-se de um saber-ser que se expressa

por *afrografias* (Martins, 2021), formas de inscrição do conhecimento que se manifestam via oralidade e corporeidade, isto é, linguagens se configuram como modo de comunicação e expressão do saber. Na tradição ocidental, consoante a introdução desta pesquisa, há uma separação no que diz respeito à mente e corpo, palavra e ação, como se fossem elementos distintos. Aqui, nas cosmologias e epistemologias afrodiaspóricas, corpo e palavra são interdependentes: o corpo se constitui como um veículo de comunicação o qual expressa a partir de memórias, isto é, uma variedade de conhecimentos contidos em si mesmo (no corpo).

É válido ressaltar que o corpo abordado nesta pesquisa parte de um entendimento que extrapola questões relativas à fisicalidade, motricidade e afins, estando mais próximo de uma compreensão que “integra dimensões do saber, da memória, do território, do rito, do mito e da comunidade” (Rufino, 2023, p. 80). Tal perspectiva rasura compreensões elaboradas pela agência da modernidade/colonialismo, que o visualizam como fonte de propagação do pecado e de impulsos não racionais. O corpo, aqui situado em outras formas de racionalidade, é dotado de uma inteligência, sendo compreendido como um sistema cognitivo amplo e complexo que carrega uma gama de saberes transladados pelo Atlântico e ressignificados na diáspora brasileira.

A referida sapiência, que emerge na esfera corporal, é denominada por Rufino (2019) como *mandinga*, entendida como uma rede extensa e intrincada de saberes que não foram cooptados pela racionalidade homogeneizadora, forjada outrora pelos ideais modernos e coloniais. Segundo o autor, há uma multiplicidade de mandingas, que se expressam por magias, técnicas, rezas, formas de curas não convencionais, conhecimentos do invisível, conhecimentos das folhas, leituras dos búzios, entre outros inúmeros elementos que se inscrevem na atmosfera do encanto e dizem respeito a toda a complexidade de “saberes e dos horizontes pluriépistêmicos que compõem as diferentes formas de vida e educação” (Rufino, 2019a, p. 145).

Outra categoria mobilizada pelo autor, e que vem atrelada ao conceito de *mandinga*, é o de *incorporação*, que diz respeito aos saberes em performance, pois parte-se do pressuposto de que “todo saber, para se manifestar, necessita de um suporte físico” (Rufino, 2019a, p. 140). Considerar a incorporação, a afrografia, ou seja,

a performatização do saber no interior deste contexto e no processo de análise desta pesquisa é primordial, pois “as performances em si, assim como os estudos das mesmas, nos permitem deslocar o focus do escrito para o amplo e significativo repertório dos saberes corporificados” (Martins, 2021, p. 39). Assim, constituindo-se como uma sensibilidade metodológica que possibilita compreender de maneira mais adequada as expressões de uma forma de ser, manifestas por meio das linguagens predominantes nesse contexto que se dão via corporeidades.

Convém salientar que a performance engloba uma vasta gama de ações e eventos que demandam a presença viva do(a) sujeito(a). Essa presença viva se expressa através de suas práticas e expressões performativas, pela forma como o corpo é conduzido, mobilizado e atravessado por movimentos, sons, palavras e gestualidades, ou melhor, por performances que operam como ações fundamentais para o funcionamento e realização de uma prática cultural, referentes não restritamente ao movimento do corpo, mas ao próprio movimento do saber expresso em suas múltiplas possibilidades de linguagens.

Para além disso, a performance configura-se também como ato vital de transferência, à medida que na experiência e performances de hábitos, que se dão nas relações socioculturais e subjetivas, desde as aparentemente mais ingênuas e lúdicas, há a transferência e a mobilização de um saber social referente à memória de uma comunidade ou coletividade. A memória aqui, no interior de expressões negras na diáspora, segue referenciada pelo princípio da ancestralidade, em que a mesma se configura como fio condutor da prática social. Significa dizer que a memória do passado legitima a ordem social do presente em que há mobilização e transferência de uma cosmopercepção que possui uma particularidade no entendimento sobre espiritualidade, corpo, conhecimento, natureza, tempo, entre outros elementos.

A partir do que foi posto, percebe-se o quanto a memória é importante para a criação de determinados espaços e práticas, funcionando como atos de transferência cultural que mobilizam saberes, histórias e identidades. Nesse sentido, para que uma performance se concretize, ela depende de uma memória discursiva que articula passado e presente, trazendo à tona elementos que já foram ditos ou elaborados em outros contextos, mas que são ressignificados no momento da performance. Assim, as formações imaginárias na análise de discurso podem ser vistas como parte

desse processo, dado que as imagens que os(as) sujeitos(as) constroem de si mesmos, da comunidade e da prática cultural que vivenciam são mediadas pela memória, pela história e pelas condições de produção. Essas imagens influenciam diretamente como as performances são concebidas, transmitidas e recebidas, bem como reforçam o caráter simbólico e relacional do ato performático.

Vale ressaltar que a memória se configura como elemento importante não somente para práticas culturais de matriz africana, mas para rituais sociais de qualquer outra comunidade. Porém, aqui há uma especificidade no sentido de que o resguardo da memória de populações negras em diásporas estaria vinculado ao corpo de maneira muito particular à medida que o conhecimento, diferentemente de sociedades ocidentais, não se resguarda na escrita, mas nos repertórios armazenados no corpo, onde se preservam conceitos e saberes que dizem respeito a uma forma de ser ou estar sendo no mundo. Por intermédio de um saber-ser, é acionada uma memória que encontra materialidade e expressividade via corporeidade. A performance é um ato de corporeidade em que conceitos, emoções, filosofias, estéticas, técnicas, histórias, entre outros aspectos, são traduzidos em gestos, ritmos, cantos, narrativas e uma diversidade de práticas que transcendem o escrito.

É proveitoso notar que essas performances e mandingas incorporadas não correspondem a um saber individual nem se limitam a um único corpo, mas expressam uma episteme coletiva. Com base no pensamento de Rufino (2019) e Martins (2021), que analisam questões referentes às relações estabelecidas entre corpo e conhecimento em contextos diaspóricos especificamente no Brasil, verifica-se que esses(as) sujeitos(as) possuem uma relação com o conhecimento que ultrapassa as dicotomias historicamente impostas ao corpo, transcendendo sua concepção como uma entidade individual e isolada. Aqui, o corpo é entendido em sua dimensão relacional, integrando-se à natureza e à comunidade como parte indissociável de um ecossistema vivo e dinâmico. A sua elaboração epistêmica se manifesta a partir de todo um processo complexo e relacional que envolve a coletividade e o meio ambiente, compreendendo “a existência do ser em integralidade com a comunidade e o universo” (Rufino, 2019, p. 129), reafirmando a interdependência entre corpo, mente, natureza, espiritualidade, tempo, ancestralidade e demais aspectos. Observa-se que tais elementos se organizam em torno de uma dinâmica que aponta não somente

um modo outro de se relacionar com o corpo, mas com o conhecimento e outros elementos que constituem a vida.

Segundo Martins (2021), diversos pensadores africanos ressaltam questões relativas à interação estabelecida entre indivíduos(as) e meio ambiente e os atravessamentos entre as dimensões física, material e espiritual. Essa rede complexa e relacional diz respeito à cosmopercepção de mundo africana que reverbera nas diásporas, como se fossem um continuum de tradições africanas nas Américas. Sobre os aspectos relacionados à tradição, vale enfatizar que, de modo contrário à ideia fixa, ela:

[...] não poderia ser a repetição das mesmas sequências; não poderia traduzir um estado imóvel da cultura que se transmite de uma geração para a outra. A actividade e a mudança estão na base do conceito de tradição. [...] As “sociedades” africanas movem-se num quadro dinâmico, onde a migração dos grupos constitui simultaneamente uma metáfora e uma metonímia significativas (Aguessy, 1980, p. 97 *apud* Martins, 2021, p. 49).

Tal fenômeno presente nas diásporas se trata, conforme Hall (2019), de processos de tradução que dizem respeito a formações de identidade de pessoas que foram dispersas das suas terras de origem, mas que mantêm fortes vínculos com as tradições advindas delas, contudo “sem a ilusão de um retorno ao passado” (Hall, 2019, p. 52), uma vez que a presença da cosmopercepção africana nas diásporas resulta de complexas negociações culturais. Essas pessoas foram:

[...] obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. [...] são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas; pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma casa particular) (Hall, 2019, p. 52).

Posto isto, verifica-se que as mandingas se configuram como fenômenos complexos, intrinsecamente ligados às dinâmicas das migrações coloniais. Elas são expressões culturais que emergem enquanto sabedorias ancestrais que foram atravessadas outrora por processos históricos pautados na violência e deslocamento forçado, sofrendo, no percurso, intensos processos de hibridização cultural. Tal hibridização é entendida como a “fusão entre diferentes tradições culturais” (Hall, 2019, p. 53), fenômeno que não deve ser interpretado como mera diluição, mas antes como a produção de novas formas de existência e resistência, forjadas a partir do encontro de distintas matrizes culturais.

Neste sentido, ao analisar as particularidades da diáspora brasileira, Oliveira (2012, p. 38) afirma que “somos africanos ao nosso modo”. Essa assertiva ressalta a singularidade dos modos de ser, fazer e saber dos afrodescendentes no Brasil. Essa presença africana, reconfigurada em terras brasileiras, não se limita a uma reprodução estática das tradições, mas revela-se como uma dinâmica viva, pulsante e em constante transformação e mutação:

Não são línguas arcaicas para tornarem-se línguas míticas. Assim, elas, ao contrário das línguas arcaicas, não deixaram de se atualizar. Pelo contrário, elas atualizaram-se no seu próprio hall linguístico interno, quando atualizaram o português falado no Brasil, abrindo para uma polifonia de sentidos que inverte a lógica da língua dominante. Palavras como mandinga, maloqueiro, calunga, ginga testemunham a favor dessa teoria (Oliveira, 2012, p. 38).

Considerando os processos decorrentes das dinâmicas migratórias coloniais, compreendemos, a partir das discussões tecidas, que o discurso é um espaço onde se materializam relações históricas, políticas, culturais, ideológicas e sociais (Orlandi, 2005). Neste aspecto, o discurso, enquanto prática social, é marcado pelo movimento, permitindo que a linguagem registre e expresse transformações. A performance, por sua vez, enquanto linguagem, configura-se como um espaço de invenção e recriação, onde as memórias que sustentam a expressão de um saber não se limitam à repetição, mas se manifestam como uma força transformadora em diálogo constante com o contexto e processos anteriores. Esse dinamismo, que atravessa a funcionalidade e a operacionalidade do discurso, possibilita a reformulação, reedição e reinvenção de saberes ancestrais na diáspora. Assim, a performance – ou melhor, as mandingas incorporadas e afrografias – emerge como a expressão de um arquivo vivo.

A escrita, dentro do sistema hegemônico, é considerada a forma legítima de comunicação e preservação do saber, “quase exclusiva da natureza do conhecimento” (Martins, 2003, p. 64). Esse lugar de reconhecimento e legitimidade segue em decorrência de todo um processo de construção histórico-social fundamentado na violência e nas relações de poder, como a forma de registro escrita, conforme aponta Glissant (2005), imposta pelo colonialismo e pelo pensamento moderno como padrão único para a validação do saber que tende a solidificar e imobilizar aquilo que

registra, divergindo do caráter fluído e dinâmico de expressões culturais afrodiaspóricas.

O saber que vem dos corpos em diáspora é movimento e transformação, um fluxo contínuo que escapa sistemas dominantes e desafia os imperativos modernos e coloniais de disciplinamento do saber. No dinamismo dessa expressão, o saber se resguarda e se reinventa, encontrando caminhos em espaços onde sensibilidades outras emergem como possibilidades. É pertinente notar que as mandingas incorporadas e afrografias seguem desafiando as tentativas de captura e controle do que é considerado saber e do que pode ser um corpo, pois, justamente em seu dinamismo, fluidez e capacidade de adaptação e mutação, se configuram como práticas de difícil captura, haja vista que: como se pode capturar o movimento? Assim, mediadas por uma memória ancestral, as expressões de um saber-ser tornam possível a criação de espaços potentes de resistência.

3.3 A oralidade como lugar de memória

Historicamente, foram construídas diferenças, ou melhor, hierarquizações entre a oralidade e a escrita, resultantes de lógicas modernas e coloniais. Como aponta Martins (2021), a linguagem escrita era tida como o grau máximo de humanidade. Além disso, era considerada como a forma mais avançada de comunicação e pensamento, como também de reconhecimento do(a) sujeito(a) histórico e de sua historicidade. Segundo Pomian (1993), citado por Martins (2021), durante o século XIX, muitos filósofos da história e historiadores profissionais concebiam o tempo de maneira linear – cumulativa e irreversível. Esse modo específico de compreensão do tempo se refletia na organização escrita dos eventos em uma ordem cronológica, reforçando a concepção do tempo como uma sequência linear que avança continuamente, de modo progressivo. Essa percepção temporal – identificada como a única forma válida de temporalidade – reverberava na escrita na medida em que esta se configurava como ferramenta principal de registro histórico.

Outro aspecto relevante a ser considerado é que a escrita, ao ser consolidada como o principal meio de registro, tornou-se uma ferramenta de poder que centralizava o controle sobre a produção e a preservação do saber. Essa centralização permitia determinar quais memórias seriam perpetuadas e quais seriam silenciadas, moldando as narrativas históricas de acordo com interesses específicos. Ao selecionar e estruturar os eventos, a escrita configurava uma visão unilateral do passado, legitimando certas histórias enquanto marginalizava outras. Esse processo reforçava relações de poder que privilegiavam determinadas perspectivas e perpetuavam hierarquias culturais e epistemológicas. Consequentemente, povos africanos e afrodescendentes, que preservavam seus saberes e memórias por meio de práticas orais, performativas e corporais, bem como possuíam outra percepção temporal – espiralada (Martins, 2021) – foram deslegitimados como produtores de conhecimento, considerados a-históricos, primitivos e atrasados, justamente por não terem registros escritos que se enquadrassem na visão eurocêntrica de historicidade.

É interessante perceber que tais ideias referentes à forma de registro de saberes e memórias do particularismo e da forma cultural europeia não findaram com o passar do tempo, mas reverberam ainda hoje em territórios colonizados. Realizando uma reflexão sobre os referidos processos e, em específico, sobre a literatura brasileira, Martins (2003, p. 64) verifica que há um predomínio da “herança dos arquivos textuais e da tradição da retórica europeia”. A autora aponta que há uma organização e estruturação do pensamento registrado na escrita alfabética que se constitui por um padrão específico de composição textual que reflete as regras gramaticais e normativas da língua portuguesa – a língua do colonizador.

Em contraste, a memória dos povos afrodescendentes, cuja textualidade se expressa predominantemente por meio da oralidade e da corporeidade – sendo o corpo, por excelência, o lugar da memória e do saber – foi relegada à margem e não ressoou nas letras escritas, o que evidencia: a presença da colonialidade do saber – que privilegia a escrita como principal ferramenta de preservação e transmissão do conhecimento; da colonialidade do poder – que reforça esse paradigma ao instituir uma lógica de controle sobre as narrativas, legitimando apenas aquelas que se con-

formam aos padrões eurocêtricos; e da colonialidade do ser – desumanizando sujeitos(as) que não se enquadram nesse modelo, negando a legitimidade de formas outras de resguardo da memória e do conhecimento.

Diferentemente da lógica moderna, em que os processos epistemológicos ocidentais se estruturam sobre a exclusão do corpo e se fundamentam na abstração, na pretensa neutralidade e na estrutura racional expressa pela escrita, as culturas afrodiaspóricas reivindicam o corpo como elemento central para arquivamento e elaboração do saber. Nessas tradições, a cognição, bem como a memória do saber, se expressa no e pelo corpo de maneira rica e plural, seja pela estética, pelos cantos, pelas danças ou por tantas outras variações de um saber-ser. Entre tantas expressões, destaca-se a oralidade, que, nesse contexto, não se limita a um hábito repetitivo:

[...] expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, [...] mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc. (Martins, 2003, p. 66).

A partir da referida colocação, verifica-se que a oralidade, além de resguardar memórias, configura-se como um lócus de produção de conhecimento. Esse processo de elaboração está estreitamente vinculado às discussões anteriormente tecidas sobre o dinamismo que permeia a funcionalidade e a operacionalidade do discurso nas expressões culturais negras na diáspora. Neste contexto, a oralidade é compreendida desde um campo ativo, criativo e estratégico, no qual a memória e o saber não se restringem à preservação estática, mas também são reinterpretados e reinventados de forma contínua.

Essa perspectiva rompe com a visão eurocêntrica, que reduz o campo da oralidade a um simples espaço de armazenamento de uma memória estática ou primitiva, ressaltando, ao contrário, sua natureza dinâmica e viva marcada pela movência, pela capacidade de reelaboração e contínua adaptação ao presente. Esses processos de mutação e adaptação têm se caracterizado como uma forma de resistência, permitindo que os saberes permaneçam vivos, mesmo em condições adversas.

Considerando as relações de poder envolvidas no campo da linguagem, percebemos que a oralidade não se constitui como uma forma de expressão do pensamento e resguardo da memória inferior à escrita alfabética. Pelo contrário, caracteriza-se como sofisticado meio de inscrição e transmissão de saberes, que possui estruturas lógicas e potências epistemológicas próprias. Como afirma Martins (2021, p. 32), ela “produz conhecimento, ao contrário do pensamento preconceituoso europeu que desqualificava a África como continente pensante.” No universo simbólico afrodiaspórico, o corpo está intrinsecamente ligado às dimensões do saber e da memória, que se expressam por diversas vias, entre elas a oralidade, pois “tudo que é textualizado nas mais amplas possibilidades de linguagens parte de uma experiência de saber que transita pelo corpo” (Martins, 2021, p. 59).

Nesta contextura, a oralidade, entendida como modo de expressão e linguagem, transcende a mera funcionalidade comunicativa, configurando-se como uma expressão de um modo de ser ou um saber-ser vinculado às identidades, memórias, contextos, sentidos e significados que emergem das experiências de quem a profere. Partindo do pressuposto de que a oralidade se apresenta como uma textualidade corporificada – ou, como aponta Rufino (2019a), uma mandinga incorporada – que carrega memórias e saberes de um corpo-experiência, percebera-se que a história oral revelou-se como abordagem metodológica mais adequada para alcançar os objetivos que direcionam esta pesquisa.

Esses objetivos compreendem: 1) investigar como as sabedorias corporais se manifestam em diversas formas de resistência à colonialidade presente na diáspora brasileira; e 2) articular de que maneira essas sabedorias são mobilizadas em tais formas de resistência, conectando-as a uma educação híbrida e descolonizadora que imprima a potência do povo negro. Dessa forma, a metodologia alinha-se aos objetivos e ao universo simbólico afrodiaspórico na medida que compreende o corpo como arquivo vivo no qual, pela oralidade, expressa saberes ancestrais e memórias de resistência.

Percebendo que os espaços de resistência das expressões culturais negras são gestados e constituídos a partir de memórias e saberes que transitam no e pelo corpo, esta pesquisa foi realizada com quatro pessoas negras, integrantes de distintas expressões culturais: o Afoxé, a Capoeira, o Candomblé e a Jurema Sagrada.

Esses(as) participantes residem em diferentes municípios da Região Metropolitana do Recife (RMR), como Jaboatão dos Guararapes, Paulista, Olinda e a própria cidade do Recife, região esta atravessada por manifestações culturais que refletem linguagens específicas deste território. Mesmo a Capoeira e o Candomblé, possuindo um alcance mais nacional, igualmente as outras expressões exprimem linguagens resultantes de processos e fenômenos ligados às migrações coloniais forçadas e às resistências culturais que emergem dessas experiências. Mais do que tradições, são expressões que representam formas de resistência mobilizadas por memórias resguardadas nos corpos-arquivos, memórias de um saber-ser que articulam modos de existência contra-hegemônicos.

No âmbito da pesquisa oral, foi selecionada a técnica da entrevista. Por meio dela, buscou-se responder à seguinte questão: como os saberes corporais ancestrais se manifestam e se mobilizam nas práticas e ritos dessas tradições, tomando os corpos-arquivos como principal fonte? Ao analisar a literatura sobre as orientações para a execução desta técnica, percebe-se a existência de diversas formas e estilos de entrevista, que podem variar “desde a que se faz sob forma de conversa amigável e informal até o estilo mais formal” (Thompson, 1992, p. 254). Para a realização da entrevista, foi elaborado um pequeno roteiro com o objetivo de guiar a conversa com três pontos, sendo eles: 1) De qual expressão cultural negra você participa ou faz parte? 2) Há quanto tempo você está envolvido(a) com essa expressão cultural? 3) Quem ou o quê foi responsável por ensinar ou transmitir esses saberes para você?

À medida que as respostas foram dadas, outras questões foram levantadas com o intuito de explorar mais profundamente os elementos relacionados ao problema e objetivos da pesquisa. Por exemplo: “Conte-me a respeito de...”, “O que você pensa/acha disso?”, “Você pode me falar sobre isso?” E perguntas mais específicas: “Como?”, “Por que não?”, “Quem era esse?” (Thompson, 1992, p. 260, 261).

A partir do que foi relatado, é possível perceber que não se trata de um modelo rigoroso de captação de dados, pois, conforme ressalta Thompson (1992), modelos estruturados de maneira inflexível não são adequados dentro da perspectiva da pesquisa oral, uma vez que “padrões lógicos rigidamente estruturados inibem de tal modo a memória que o ‘respondente’ [...] fica reduzido a respostas monossilábicas,

ou muito curtas” (Thompson, 1992, p. 257). Uma abordagem rígida ou excessivamente sistemática pode culminar no bloqueio no que tange à fluidez das narrativas, fazendo com que a pessoa entrevistada não se sinta confortável para compartilhar suas memórias de maneira espontânea. Ao adotar um modelo mais flexível, foi possível acessar memórias de modo mais rico e detalhado.

Por meio das entrevistas, foi possível coletar o texto em sua forma oral, já que, como ressalta Thompson (1992, p. 266), “as narrativas, mais do que algo comum, devem ser compreendidas em parte como formas de arte, que transmitem significados simbólicos.” Conforme apresentado no início deste capítulo, a pesquisa se fundamenta em uma articulação entre dois recursos metodológicos: a análise do discurso de linha francesa e a história oral. Dessa forma, as narrativas dos(as) entrevistados(as) se configuraram como unidades de análise, permitindo, de certa maneira, investigar, a partir dos depoimentos, os elementos simbólicos, os sentidos e os significados que permeiam as mandingas incorporadas. Através da imbricação dessas duas vertentes metodológicas, foi possível compreender como as sapiências corporais se manifestam e são mobilizadas no interior das práticas culturais de resistência.

Com a metodologia da história oral, buscou-se adotar uma postura mais ética e dialógica, pois, como aponta Thompson (1992), a relação estabelecida entre entrevistador(a) e entrevistado(a) deve adotar um caráter horizontal e colaborativo, pois, ao entrevistar, estamos “inevitavelmente trabalhando com outras pessoas e não com objetos” (Thompson, 1992, p. 29). Esta prática se faz emergente à medida que possui como pretensão romper com dualismos hierárquicos, elaborados pela lógica moderna/colonial, uma vez que, a partir da construção da normatividade do corpo e forma de ser branca, outras formas de existência eram visualizadas como algo a ser examinado, categorizado ou mesmo controlado, como vimos em seções anteriores.

Essa perspectiva moderna/colonial partia do pressuposto de que o pesquisador era o detentor do saber, enquanto o “objeto” se configurava apenas como uma fonte passiva de informações. Realizando uma leitura de tais aspectos, Kilomba (2020, p. 15) diz que termos como “sujeito/objeto” evidenciam “a problemática das relações de poder na língua portuguesa e a urgência de se encontrarem novas terminologias.” Complementando a referida reflexão, “Não existe um sujeito fundador separado de outros sujeitos e objetos [...]. Se pensarmos sujeitos(as) e objetos

como sistemas sígnicos e não como entidades substantivas de mundos diversos, a dicotomia é abalada” (Greiner, 2017, p. 42). Logo, esta pesquisa seguiu em outro sentido, compreendendo que experiências ancoradas em sistemas outros de pensamento não são objetificáveis.

4 CORPO-ARQUIVO: MEMÓRIAS DE UM SABER-SER

4.1 Performance I – sapiências do Candomblé

Nesta primeira análise, entrevistamos um pai de santo (ou: babalorixá; yor. bábálórìsà), liderança espiritual na prática do Candomblé, que compartilhou suas memórias e experiências dentro da tradição religiosa. Na entrevista, foram abordadas diversas questões, entre elas os processos de transmissão e aquisição de saberes que permeiam a prática religiosa. O entrevistado mencionou que, antes de se dedicar ao Candomblé, sua vivência religiosa estava relacionada à Jurema Sagrada e que foi nesse contexto que iniciou sua formação espiritual. Ele destacou, ainda, que ambos os processos possuem semelhanças significativas, especialmente no que se refere à transmissão de conhecimento. Pode-se perceber tal fato na sua fala:

Na Jurema, naquele meio período, há mais de 20 anos atrás, não tinha muito livro, quase nada sobre Jurema. Não tinha. O conhecimento era a vivência, né, com os mais velhos. E nos ensinavam como se comportar, o que se fazer, como se concentrar, fazer reuniões de mediunidade para desenvolver a mediunidade. No orixá, eu comecei assim também, né? E, sim, a tradição ainda é essa, é a transmissão oral do conhecimento. Através da oralidade, eu fui aprendendo o que os mais velhos ensinavam: comportamento, formas de se comportar nos cantos com as pessoas, com os mais velhos, até com os mais novos, o ensinamento do orixá e da Jurema. Tudo primeiro através da oralidade (Entrevistado n.º 1).

É interessante perceber que, mediante a violência de um projeto de mundo construído e atravessado por lógicas modernas e coloniais, cujo objetivo principal é o extermínio da diferença – característica da identidade raiz única (Glissant, 2005) –, o corpo negro se torna um dos principais alvos, sendo historicamente animalizado, diminuído, sexualizado, inferiorizado e afastado das esferas do saber; além de tantas outras formas de violência, como discutido nos capítulos 1 e 2. No entanto, é justamente neste contexto que o corpo negro emerge como potencialidade e possibilidade de resistência, na medida que segue configurado como corpo-arquivo (Tavares, 2012), lugar de memória que, através da oralidade e outras linguagens, exprime saberes afro-brasileiros e ancestrais, possibilitando a continuidade de uma forma de ser.

Outro ponto importante a ser destacado é como os saberes mobilizados estão sempre profundamente conectados com o que é anterior. Percebe-se que tal elemento se faz presente nos corpos-arquivos e corpos-experiências das pessoas mais velhas, nos quais está vinculado a um dos aspectos mais centrais das expressões culturais afrodiaspóricas, a ancestralidade:

[...] princípio *mater* que inter-relaciona tudo o que nos cosmos existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e tudo nos cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental de evolução linear e progressiva (Martins, 2021, p. 42).

Percebe-se a ancestralidade como esse elemento de conexão e ligação, não somente entre distintos elementos que compõem a natureza e a vida, mas de conexão também de uma forma de ser vinculada ao continente africano. A formação dos estados-nação, impulsionada por um projeto civilizacional ocidental, colonial, moderno e imperialista, visava impor identidades homogêneas e nacionais (Hall, 2019). Para isso, alteraram-se geografias com o intuito de apagar modos de existência que escapavam a essa lógica.

No entanto, na diáspora brasileira, a resistência a essa tentativa de homogeneização se deu por meio das sapiências corporais ancestrais – como os gestos, os ritos, os cânticos, as invocações, entre outras práticas – que, como discutido na seção *As relações entre o corpo, a linguagem e o conhecimento em contextos afrodiaspóricos*, estão relacionadas à noção de “mandinga” (Rufino, 2019b), compreendida como uma rede de saberes ancestrais não capturados pela lógica colonial. A mandinga refere-se a um saber enraizado na memória – nos rastros e resíduos a que se refere Glissant (2005) – que sustenta uma forma de ser e estar no mundo, fundamentada em referenciais das culturas africanas e também nas ressignificações elaboradas pelos encontros e deslocamentos próprios da diáspora.

Como os processos epistemológicos em culturas de matriz africana e afrodiaspóricas, não se dão de forma abstrata ou dissociada da materialidade. É necessário retomar a categoria de *incorporação* (Rufino, 2019b), igualmente discutida na seção anterior, entendida como a expressão performática dessas sapiências. Para compreender o que é *mandinga*, é preciso considerar que ela se realiza no corpo – e é justamente no contato com essas manifestações, por meio da experiência e das

relações com os(as) mais experientes, que tais saberes se ativam e mobilizam formas outras de existência. Assim, nota-se a mobilização de formas de ser e pertencimento outros que, por meio das sapiências corporais e da incorporação, instaura-se um movimento de transgressão que não se rende às identidades forjadas pela modernidade e colonialidade.

Nesse sentido, a oralidade se apresenta como um dos principais meios de transmissão dos saberes ancestrais, funcionando não apenas como veículo da memória, mas também como um modo de produção e atualização dos conhecimentos. Retomando a fala do Entrevistado n.º 1, nota-se que o saber, mais especificamente os processos de transmissão, aquisição e assimilação, ocorre a partir da vivência do corpo em relação, seja observando os gestos, aprendendo com os(as) mais experientes, escutando os cânticos e outras diversas situações em que vão assimilando pela e na experiência. Tais dinâmicas correspondem a processos que, como apontado anteriormente, se opõe à epistemologia ocidental ao privilegiar o saber vivido e experimentado, e não o saber abstrato e desvinculado da experiência concreta.

Tal fato também pode ser observado em Rufino (2019), que, ao relatar suas pesquisas em contextos de práticas como a Capoeira, o Jongo e o Candomblé, destaca que, ao questionar os praticantes sobre como se aprende nesses espaços, as respostas são frequentemente: “Aprendi no pé de fulana!”, “Aprendi na barra da saia!”, “Aprendi de ouvir!”, “Aprendi fazendo!”, “Aprendi na marra!”, “Aprendi de esperar!”, “Aprendi de teimoso!”, “Aprendi na barriga de minha mãe!”, “Aprendi de ver os mais velhos fazendo!” Esse relato, juntamente aos elementos presentes na fala do Entrevistado n.º 1, evidencia que a experiência nas práticas com os(as) mais velhos(as) se configura como um processo fundamental de aprendizagem, processos pedagógicos nos quais a escuta, a observação e a prática constantes desempenham papéis centrais na assimilação dos saberes.

Dessa forma, os saberes transmitidos pela oralidade não se restringem apenas aos ensinamentos práticos e comportamentais, mas, como veremos adiante, estão presentes nos cânticos, nas orações e nas louvações em iorubá. No contexto do Candomblé, evidencia-se um movimento de resistência que, mesmo após séculos de tentativas de apagamento e diante da contínua renovação dos mecanismos colo-

niais de destruição da diferença – colonialidade –, mantém a oralidade como um importante veículo de memória e continuidade. O trecho a seguir, retirado da entrevista, ocorre quando o entrevistado explica as diversas vertentes e nações do Candomblé, ilustrando como esse aspecto se manifesta em sua vivência:

É, a gente chama de nações. Tem Angola, que é Angola-Congo, da atual região de Angola, de Congo, que o povo fala a língua quimbundo. E tem o Jejes, que é principalmente, hoje, da atual Benin, que fala a língua fon. E temos nós, né, que fomos intitulados de Nagô/Ketu que cultua ao orixá. E para a língua iorubana, nossos rituais, os oríkis, as baduras, que são as rezas, são os cânticos, são as renovações, é tudo na língua iorubá (Entrevistado n.º 1).

A partir do que foi exposto, é interessante observar os movimentos de resistência presentes na linguagem ao processo de colonização e sua continuidade por meio da colonialidade, que buscou impor a língua do colonizador, apagando ou marginalizando outras variações linguísticas. No capítulo anterior, onde são discutidas as questões teórico-metodológicas, destacamos como os europeus trouxeram para o Brasil todo seu repertório textual, impondo suas línguas e sistematizações do saber e resguardo da memória pela escrita. Entretanto, é relevante notar que, assim como os europeus transportaram seu repertório, também os povos africanos, submetidos a um dos maiores processos migratórios da história da humanidade, conduziram suas textualidades para as Américas. A presença da língua iorubana nos terreiros de Candomblé da diáspora brasileira, em particular no terreiro do Entrevistado n.º 1, evidencia que, para além de um mecanismo de resistência, ela se estabelece como um veículo fundamental de transmissão de saberes. Isso pode ser percebido no seguinte trecho da entrevista, no qual o entrevistado expõe o papel dos cânticos, das orações e das louvações em iorubá:

Oríkis, adurà, orin, Ijálá são louvações, são orações, são invocações que fazemos para cada orixá. Cada um tem uma sua, como os Ijálás que são para Ogum, que são dos caçadores. São coisas que remetem a falar um pouco da trajetória dessa divindade, mostrando as suas qualidades e o que ela nos ensina. Como tem os poemas de Ifá. Os poemas de Ifá são ensinamentos, através de provérbios, que nos transmitem, como se fosse a bíblia cristã. [Os poemas de Ifá] nos transmitem o ensinamento do bom comportamento, de ter um bom caráter, de ter um bom orí, de ter a cabeça, de se saber comportar e de entender a vida. É uma cosmopercepção iorubana. Então, o Ifá é a influência principal, é ele que nos ensina, é um filósofo. Ifá foi um filósofo que é cultuado como um orixá, mas foi um grande filósofo que deu os ensinamentos de tudo na vida, de pensarmos sobre o corpo, sobre a existência, sobre a alma, tudo isso vem de Ifá. Então, tem esses oríkis também, que nos ensinam o porquê que certas coisas aconteceram, porquê

comportar de tal forma, porquê a gente deve respeitar os mais velhos, porquê dentro de um ritual tem aquele segmento bem correto que a gente deve não fugir daquilo. São esses oríkis que nos ensinam (Entrevistado n.º 1, colchetes inseridos).

Considerando o que foi compartilhado, percebe-se que, por meio da oralidade, se expressa um vasto repertório de sabedorias. Esses corpos-arquivos abrigam um rico acervo negro-africano, convertendo pensamentos e saberes complexos – filosóficos, ontológicos, espirituais e éticos – em som. Nota-se que, ao entoar oríkis, aduràs e poemas de Ifá, exprimem-se ensinamentos sobre o comportamento, o respeito aos(às) mais velhos(as), o valor do bom orí, a conduta dentro dos rituais e os fundamentos das divindades, ou seja, trata-se de uma dinâmica que orienta a vida e organiza a experiência. A partir do contato com tais práticas, se transmitem elementos fundamentais para a estrutura ritual, conduzindo uma performance de saber-ser que escapa às lógicas hegemônicas e reinscreve outras possibilidades de existência.

A partir de tais aspectos, pode-se depreender que o corpo negro se configura como corpo-síntese de todo um processo histórico, à medida que guarda em si um saber que abarca a complexidade das movimentações da diáspora e suas implicações; esse corpo é lugar do acontecimento. Os cânticos, as orações, as louvações e outros elementos presentes no ritual, na forma de ser mencionada pelo entrevistado, são expressões que, segundo Martins (2021, p. 98), “em sua tessitura performática, acolhem tudo na poética griô, na qual não residem monólogos.” Isso nos faz perceber o caráter coletivo de tais práticas, pois são saberes e memórias de todo um povo que, na voz de quem profere, faz circular todo um capital cultural e simbólico, permitindo de tal forma a manutenção e um acionamento pela memória de uma forma de habitar o mundo.

Esses saberes ancestrais – que atravessam o corpo-experiência dos(as) mais velhos(as), as canções, os poemas de Ifá e outros elementos destacados pelo entrevistado – atuam como bases que sustentam hábitos e rituais, permitindo a continuidade deste modo de ser. Considerando a perspectiva e os estudos da análise do discurso, esse processo de transmissão não ocorre de modo casual ou aleatório, mas através de uma complexidade presente na tessitura discursiva que mobiliza a memória como um dispositivo de organização subjetiva e social; dessa maneira, a

memória impacta diretamente em seu comportamento, em suas escolhas, como percebe o mundo e etc. Os saberes ancestrais contidos nesses corpos-experiência, corpos-síntese e lugares de memória operam como uma tecnologia de constituição de ser, bem como de manutenção de práticas performáticas que dizem respeito a uma identidade coletiva.

Foi exposto de que forma se articulam memória, saber e comportamento, mas é importante agora refletir sobre como esses elementos se conectam à resistência. A partir das discussões apresentadas nos capítulos anteriores, percebe-se como o projeto moderno/colonial não visou apenas à destruição física desses povos, mas também ao apagamento de seus modos de saber. O objetivo era impedir que essas comunidades transmitissem seus conhecimentos e valores às gerações futuras, enquanto, de forma violenta, impunha sua monocultura por meio de processos hegemônicos que visavam à extinção das diferenças.

Diante do desejo de totalidade, é significativo destacar a importância da memória nos movimentos de resistência de um povo, visto que, no interior das culturas afrodiaspóricas, a morte não está estritamente vinculada ao fim da matéria, mas ao esquecimento. Assim, as memórias, bem como os saberes mandigueiros que se materializam pela incorporação, emergem como uma política anticolonial, como aponta Rufino (2019), ao mobilizarem outras possibilidades de existência.

Um elemento que aparece com frequência na fala do entrevistado, e que merece destaque na análise, são os orixás, os quais se constituem como manifestações de aspectos naturais, como terra, água, fogo e vento. Nessa perspectiva, há uma interconexão entre o corpo e as forças naturais que o atravessam, rompendo com a separação imposta pela lógica moderna: corpo-natureza. A partir do fragmento exposto, compreende-se que, segundo o entrevistado, é por meio do oríkì, adurà, orin, Ifá e ijálá – formas de orações, louvações e poemas – que os orixás são invocados. Esse processo evidencia o poder da palavra em contextos afrodiaspóricos, nos quais a oralidade não apenas comunica, mas materializa e mobiliza forças. Sobre o referido fator, Martins aponta que:

[Nos] sistemas cognitivos africanos e afro-brasileiros, a palavra, além de ser signo naquilo que representa alguma coisa, é também investida de eficácia e de poder, pois a palavra falada mantém a eficácia de não apenas designar a coisa a que se refere, mas também de portar nela mesma a coisa em si. Ela traz em si aquilo que evoca; como continente ela contém, com força de

enunciação, aquilo que a voz nomeou e denominou (Martins, 2021, p. 93, colchetes inseridos).

Assim, ao entoar os cânticos, poemas e louvações, não se trata apenas de re-memorar os orixás, mas de invocar a presença e força da natureza. Como bem aponta a autora ao longo da discussão, as palavras não são meros signos ou representações; elas são os próprios ancestrais, divindades, rezas que curam etc. Dessa forma, a oralidade, como modo de expressão de uma sapiência que emerge do corpo, se configura como um verdadeiro veículo de poder em que a enunciação não apenas evoca, mas invoca as forças da natureza. Vale ressaltar que toda a perspectiva cosmogônica do Candomblé está intrinsecamente vinculada aos orixás e à natureza. Aqui, parte-se do pressuposto de que há uma interdependência entre todos os seres vivos. Essa cosmogonia orienta práticas rituais e valores comunitários, sendo expressa por diversas formas de performatização do saber ancestral.

Os impactos da colonização não se limitaram a uma questão territorial. Nesse contexto, houve a imposição de novas identidades, resultando em dinâmicas que, desde então até a contemporaneidade, via colonialidade, configuram uma performance cotidiana marcada pela violência e pela exploração da população negra em diáspora. No entanto, ao analisar esse fenômeno em uma perspectiva mais ampla, percebe-se que a colonização também impôs transformações profundas no campo ambiental, à medida que impunha uma visão de mundo que antagonizava a natureza, reduzindo-a a um recurso a ser dominado e explorado. Todavia, a população negra, alvo da imbricação ao que se refere ao racismo epistêmico e colonialidade cosmogônica (Rufino, 2023), foi violentamente impactada, pois suas práticas culturais e espirituais são fundamentadas em uma cosmo percepção que visualiza a natureza como elemento vivo e interligado aos seres humanos. Rufino explica que:

A empreitada do Ocidente europeu por aqui marca a colonização como um modo político de contratualização da vida a partir de algumas inscrições, entre elas a dicotomia humano e natureza. [...] estamos a falar de existências que ao serem racializadas tiveram seus modos de conceber a vida, interagir e se organizar violentados pela imposição das métricas dominantes e comunitaricidas de raça, racismo, gênero, patriarcado e dicotomia humano natureza (Rufino, 2023, p. 27).

A partir de uma lógica violenta que não consegue estabelecer relações com a diferença, percebe-se a imposição de uma perspectiva de mundo na qual a natureza

é dissociada da existência humana. Observa-se que, para além de explorarem sujeitos(as) colonizados(as), atacam diretamente seus modos de saber, ser e se relacionar com o mundo. Assim, a colonialidade não impacta apenas as estruturas políticas, econômicas e sociais, mas também afeta dimensões epistemológicas, ontológicas e cosmológicas. No entanto, apesar de toda a violência que subalterniza e da constante tentativa de apagamento, práticas de resistência seguem vivas, resguardando saberes e formas de existência que reafirmam a relação entre humanidade e natureza. Esse movimento de resistência pode ser percebido na fala do Entrevistado n.º 1, que destaca questões relativas aos orixás e à natureza:

É a ligação que nossos orixás têm com a representação, com o simbolismo, com a natureza. Com as forças da natureza, temos quatro elementos, que é a terra, a água, o fogo e o ar, que são os quatro símbolos que nossos orixás nos representam. Aqui, cultuamos alguns orixás. Aqui no Brasil, não mantivemos o culto de todos os orixás que são cultuados lá, no território iorubá. Não tem. Lá, é uma quantidade muito superior porque lá é muito familiar. A gente agrupou dentro de uma única casa vários orixás, então quer dizer que tem um conjunto de forças da natureza dentro de um canto. Lá tem o orixá Okô, aqui pouquíssimas casas continuam com o culto. Aqui no Brasil, o orixá Okô representa montanha, então tem aquelas pessoas que são iniciadas pra esse orixá e que cultuam ele, o que não tem um local específico pra o culto e não se cultua, como é que faz o ponto de cada orixá. Com a representação da natureza é Olorum. Esse povo, que eu já falei, foi com a dignidade superior que criou e permitiu criar tudo. Então, a própria terra, o próprio ayé, é o seu templo. Não há necessidade de um local específico, que a gente criou, que os iorubanos criaram e a gente deu continuidade. Claro que tem muitas ressignificações o culto a cada orixá, que é a representação de uma força da natureza. Xangô representa muito os raios, porque tem muito dos Itãs que dizem que Xangô soltava raios quando tava em batalha. Oxum, as águas. Iemanjá, as águas. Então cada um representa alguma coisa. Nanã, a lama mesmo, de onde se tira o barro pra se moldar com o nosso corpo, com o nosso orí. E Ajalá, que molda esse orí no òrun; lá a gente escolhe. Todos os orixás têm sua representação com a natureza. Ogum é um grande caçador, então as matas, a agricultura. Ogum é o pai do ferro, ele que criou todas as ferramentas (Entrevistado n.º 1).

No relato do Entrevistado n.º 1, se evidencia uma outra relação com a natureza, baseada em uma compreensão que se distancia das concepções modernas, atravessadas pela objetificação e exploração da mesma. Com base na referida narrativa, percebe-se que, no Candomblé, natureza e humanidade não são percebidas desde uma separabilidade, mas como interdependentes. Assim, a terra, a água, o fogo, o ar, as folhas e outros elementos não são visualizados a partir da perspectiva de matérias-primas, mas como fontes, vidas nas quais residem a ancestralidade, a espiritualidade, as memórias, os saberes, as forças e as energias.

A partir dos elementos trazidos pelo babalorixá, podemos perceber que este tipo de religiosidade tem uma perspectiva complexa no que tange à imbricação de elementos filosóficos, ontológicos, cosmogônicos e epistemológicos. Uma perspectiva que vai muito além de um simples rito ou de práticas primitivas e automáticas, como foram interpretadas pelos europeus em sua lógica moderna e colonial. Essa perspectiva nos leva a refletir que, além de perceberem a natureza de maneira distinta, estabelece-se uma outra relação com o próprio meio ambiente, uma vez que este não é visto como algo dissociado de si. Como é enfatizado nas expressões religiosas de matriz africana, “sem folha não tem orixá”. A natureza não é apenas um espaço físico, mas um território sagrado, onde os elementos como a terra, a água, o fogo e o ar – mencionados pelo entrevistado – estão imersos em significados espirituais, culturais e históricos.

É a partir desse contato e da relação estabelecida com a natureza que emergem processos epistemológicos de saber e resistência, pois são nos cantos, nas louvações e nos poemas mencionados pelo babalorixá (oríkìs, adurà, orin, ijálá, Ifá) que se encontram as histórias dos orixás. É nesse processo polifônico e na diversidade das performances da oralidade que, no Candomblé, surgem as sapiências corporais ancestrais, as quais, segundo Martins, carregam histórias e narrativas desde uma perspectiva negra, pois:

Nesses contos, e cantos-narrativos, múltiplos saberes são trazidos à nossa escuta, numa gesta que também inclui as travessias históricas do negro, suas memórias de África, fábulas africanas e afro-brasileiras, a formação dos cosmos, as histórias das divindades, das anedotas, dos causos e de muitos outros enunciados, sejam milenares, sejam recentes e mesmo da atualidade, que as performances da oralitura presentificam e reanimam em todos os terreiros negros, dimensão cósmica de assentamento, criação e veiculação de saberes (Martins, 2023, p. 115).

É no corpo que se encontram as memórias e saberes ancestrais, os quais se expressam na e pela palavra. O que acontece aqui transcende uma mera narração de histórias, pois através da oralidade há a ativação de memórias ancestrais que sustentam a continuidade dos saberes e cosmopercepção negra. É interessante perceber que essas narrativas não se inserem no âmbito dos textos oficiais, mas sim nas performances do corpo, especialmente aqui na oralidade. Como destaca Leda Maria Martins (2003), essas histórias, longe de serem preservadas em textos ou registros formais, permanecem vivas na prática da transmissão oral. São memórias e

performances de um saber-ser que resistiram e resistem a tentativas de apagamentos, bem como processos de subalternização e marginalização.

Para além dos aspectos já discutidos, há um elemento fundamental que merece destaque nessa análise: a mutação nos processos de formação e transformação das práticas religiosas e culturais de matriz africana em diáspora. Ao longo de sua fala, o Entrevistado n.º 1 evidencia dois pontos cruciais que se relacionam com tais processos: o primeiro diz respeito à adaptação do culto dos orixás, quando afirma que “Aqui no Brasil, não mantivemos o culto de todos os orixás que são cultuados lá, no território iorubá. Não tem. Lá, é uma quantidade muito superior porque lá é muito familiar. A gente agrupou dentro de uma única casa vários orixás [...]”. O segundo ponto é destacado quando ele menciona que “os iorubanos criaram e a gente deu continuidade. Claro que tem muitas ressignificações o culto a cada orixá [...]”.

Esses dois fatores possuem relação com os deslocamentos forçados e encontros entre diferentes grupos culturais que, na diáspora, produziram reestruturações tanto em aspectos espirituais quanto na cultura de forma mais ampla, promovendo, de certa maneira, processos contínuos de transformação. Tais fatores resultam de um fenômeno social complexo, que envolve não apenas transformações de práticas ritualísticas, mas compreende questões vinculadas à identidade e a uma série de elementos diretamente relacionados a ela.

Para compreender melhor esses processos de transformação e suas relações com as questões identitárias, Hall (2019) nos convida a pensar a identidade não como algo fixo ou essencial, mas como um processo dinâmico, em constante construção. Ele aponta que a identidade se constitui através de “processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (Hall, 2019, p. 24). Assim, em vez de uma essência preexistente – como apontavam os modernos –, a identidade é moldada ao longo do tempo, influenciada por experiências, memórias e interações.

Nessa mesma direção, o conceito lacaniano da “fase do espelho” nos auxilia a compreender e a evidenciar como a identidade se constitui a partir da relação com a diferença. Esse mecanismo psíquico, que se inicia na infância e se repete ao longo da vida, mostra-nos que a identidade não é autônoma, mas se constrói na interação

com o(a) outro(a). Ao reconhecer sua diferença em relação ao que se é distinto, essa diferença se torna um elemento central na formação identitária.

Vale ressaltar que, em um contexto historicamente permeado por dinâmicas de migrações forçadas, não devemos considerar apenas os processos de formação de identidade discutidos anteriormente, mas também sua reconfiguração. À medida que um(a) sujeito(a) se desloca para um novo contexto cultural e é exposto a novas influências, sua identidade está sujeita à reestruturação e adaptação, culminando em transformações tanto individuais como coletivas.

Há toda uma dinâmica dialógica e relacional referente à identidade e à cultura, em que a transformação de uma implica diretamente na outra, pois se configuram como dimensões interligadas e em constante negociação. À medida que emergem novas identidades na diáspora, há uma ressignificação e reestruturação dos cultos. Desta maneira, não apenas há uma mudança no que se refere à identidade, mas também uma reconfiguração da própria cultura. Podemos perceber tal fato a partir dos dois elementos destacados anteriormente na fala do entrevistado com relação às modificações no Candomblé, as quais exemplificam este processo.

Hall (2019) afirma que, segundo Lacan, a identidade, tal qual o inconsciente, está estruturada com a linguagem. Esta, por sua vez, está em constante mutação devido às transformações sociais e culturais. Tais dinâmicas revelam que a identidade não é fixa. Desta maneira, o(a) sujeito(a) nunca estará plenamente “acabado(a)”. Diferentemente da abordagem de Hegel, em que o(a) sujeito(a) assumiria uma forma final, completa e acabada através de um processo de autoconsciência, as experiências negras diaspóricas revelam como a identidade é constituída desde uma fluidez, atravessada por movimentações e negociações que se dão no campo cultural, histórico e social.

É relevante observar que, com base nos fatores abordados anteriormente e no que foi colocado pelo Entrevistado n.º 1, no contexto da diáspora brasileira, as identidades negras não podem ser vistas apenas como uma repetição das identidades africanas, mas como o resultado de variados encontros culturais. É daí que surge o Candomblé, a Jurema Sagrada, a Capoeira, o Afoxé e tantas outras manifestações e linguagens culturais que não possuem uma origem fixa nem se tratam de

uma transferência direta da cultura africana para o solo brasileiro, mas são o resultado e o produto de encontros, “processos de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos, dos quais variadas formações vernaculares emergem, algumas vestindo novas faces, outras mimetizando, com sutis diferenças, antigos estilos” (Martins, p. 50, 2021).

Quando observamos a fala do Entrevistado n.º 1 sobre as transformações nos processos de formação e mutação das práticas religiosas e culturais de matriz africana, percebemos uma dinâmica atravessada por continuidades e descontinuidades. O fenômeno discutido por Hall (2019) como tradução aborda justamente essa complexidade, evidenciando como se caracterizam as culturas negras na diáspora, em que elementos de outrora permanecem e, ao mesmo tempo, se transformam a partir da inserção em novos contextos e experiências. Nesse sentido, Martins (2021, p. 45) contribui para essa reflexão ao apontar que “muitos dos princípios basilares da gnose negra, suas epistemes e todo um complexo acervo foram reterritorializados, reimplantados, refundados, reciclados, reinterpretados, nas inúmeras encruzilhadas históricas derivadas dessas travessias.”

Nessa mesma perspectiva, ao analisar fatores referentes à diáspora e à identidade, Glissant (2005) faz uma observação pertinente, afirmando que as memórias das culturas africanas serviram de lodo para essas metamorfoses, ou seja, os rastros-resíduos de uma forma de ser configuraram-se como bases férteis, servindo de terreno para reconfigurações e transformações de ordem identitária e cultural. Tais processos de mutação não representam um apagamento ou rendição à lógica violenta e racializada imposta historicamente às populações negras. Pelo contrário, eles se caracterizam como movimentos de resistência, que se inserem na dinâmica de um contínuo-descontínuo, nos quais, por meio de processos de reformulação, emergem novas performances, mas, ainda assim, profundamente vinculadas à ancestralidade.

Assim, longe de uma submissão à identidade negra construída e imposta pela lógica colonial e moderna – vinculada à exploração e à subalternização –, esses processos afirmam outras possibilidades de existência à medida que criam espaços e ambientes gestados por uma memória ancestral nos quais outras identidades e per-

formances de ser se tornam possíveis, distantes de uma coreografia violenta e racializada da vida social. Mesmo que haja uma redução no número de entidades cultuadas, que algumas sejam agrupadas em uma única casa e que a cultura iorubá sofra diversas ressignificações, percebe-se que a forma de manter-se vivo foi se transformando, gerando novos códigos, linguagens e modos outros de pertencimento no contexto da diáspora.

4.2 Performance II – sapiências do Afoxé

Esta seção apresenta a análise de uma entrevista realizada com um dançarino de Afoxé, que, por meio de seu corpo-experiência, compartilhou memórias atravessadas pela tradição dessa expressão cultural. Sua vivência, destacada pelas memórias de seu corpo-arquivo (Tavares, 2012), evidencia como a dança, no contexto das manifestações afro-brasileiras, não se constitui apenas como um ato performático, desvinculado de significados mais complexos, pois, conforme aponta Orlandi (2005), não há neutralidade no campo das linguagens, uma vez que toda expressão está atravessada por significados e sentidos. Assim, os movimentos, gestos, expressões e estéticas presentes nas performances desse saber-ser – compreendidos como “afrografias”, modos outros de expressão e inscrição do conhecimento (Martins, 2021) – atuam na transmissão e elaboração de saberes, bem como na construção de movimentos de resistência. Dessa forma, em diálogo com a questão que direciona este processo investigativo – em que a discussão sobre o corpo negro pode contribuir para a descolonização da educação? –, bem como com o objetivo central de delinear os contornos de uma educação que alce o corpo à condição de potência e território de múltiplas aprendizagens, buscamos compreender como tais saberes se manifestam e são mobilizados no interior dessa expressão.

Nesse sentido, ao investigar as relações entre corpo, memória e conhecimento no contexto das manifestações afro-brasileiras, foi possível acessar, através da fala do entrevistado, suas primeiras experiências e contato com a dança antes mesmo de um envolvimento mais profundo com o Afoxé. Ao ser indagado sobre esse processo, o entrevistado compartilha que:

Quem me ensinou foi algumas pessoas mais velhas dentro do Candomblé. [...] o processo da dança ensina real. Não foi tipo: “Ah! Vamos hoje fazer uma aula de pé de dança.” Não! Era, às vezes, um dia do xirê; todo mundo estava fazendo. Então, tipo, vamos repetindo, igual que o que o da frente está fazendo você faz. Porque o xirê, a roda, que é ... a grande roda para cultuar o orixá, para dar início ao culto, é uma roda que ela vai do mais velho, começa pelo mais velho e vai na escadinha até o Abiã, que é o que ainda não renasceu para o orixá, não participou da iniciação [...]. Aí ele vai estar lá no finalzinho da ponta. [...] o mais novo que está no finalzinho da ponta, ele olha para o da frente, que é o mais velho. Então tem essa referência cronológica de quem é o mais velho, que ensina o mais novo a como cultivar, a como dançar, a como conduzir. E foi muito a partir disso, eu era novo, eu nunca tinha se iniciado ainda. Então, tipo, era com os mais velhos que eu sempre aprendia de alguma forma, sabe? [Com] Quem estava há mais tempo (Entrevistado n.º 2, colchetes inseridos).

A partir da referida fala, torna-se evidente a relação entre aprendizagem e experiência, o que contrasta com a lógica ocidental – influenciada pelo cartesianismo e racionalismo –, na qual o conhecimento é frequentemente estruturado em sistemas formais de ensino na perspectiva da objetificação, por meio da qual o saber é acumulado, controlado e mensurado, muitas vezes desvinculado da experiência, ou seja, da vida. Em oposição a essa lógica abstrata, a fala do entrevistado revela que, no contexto das manifestações afro-brasileiras, o aprendizado emerge do cotidiano e das práticas rituais, onde o corpo é território de memória e saber. Nesse processo, identifica-se que os(as) mais velhos(as) desempenham um papel importante, nos quais seus corpos-arquivos, para além de carregarem memórias de um saber-ser acumulado através de vivências e experiências tecidas ao longo do tempo, transmitem, por meio de sua própria corporeidade, saberes para os mais novos, sendo o corpo o principal veículo de inscrição e transmissão do conhecimento. Nos corpos-arquivos desses(as) mais velhos(as), reside um amplo repertório performático no qual uma memória ancestral, instaurada em seu complexo acervo cognitivo, se expressa pelo gesto, ou melhor, pelas afrografias.

Ao observar tais práticas e considerando toda a expressão performática do saber concentrada especificamente no movimento do corpo, vale ressaltar que, como aponta Martins (2021), a oralidade não é o único meio de elaboração e inscrição do conhecimento em contextos diaspóricos. O corpo em movimento configura-se como um potente meio de produção, inscrição e disseminação do conhecimento, expressando, por meio do gesto, “sofisticadas técnicas, formas, processos cogniti-

vos, pensares mais abstratos e sofisticados, entre eles a cosmopercepção ou filosofia” (Martins, 2021, p. 36). Como discutido na seção 3.2 *As relações entre o corpo, a linguagem e o conhecimento em contextos afrodiaspóricos*, toda variedade de linguagem produzida pelo corpo está intrinsecamente ligada a uma experiência de saber que transita por ele, tal como evidencia Rufino (2019b), reforçando que as expressões corporais enquanto linguagem – sejam verbais, não verbais, escritas ou de outras naturezas – estão, de fato, intimamente conectadas às esferas do saber.

Esse saber inscrito no corpo, contudo, não se trata de um conhecimento individual, mas de um saber ancestral vinculado a uma memória coletiva, que atravessa gerações e se manifesta por meio da corporeidade. Nessa perspectiva, Martins (2021), fundamentada no pensamento de Connerton (1989), discute a noção de “hábito-memória” ao compreender o corpo como o lugar onde a memória se perpetua pela performance, ou seja, onde a mobilização e a atualização do saber ocorrem através do corpo em movimento. Assim, em práticas, rituais, cerimônias, danças e outras expressões performáticas comunitárias, como o xirê mencionado pelo Entrevistado n.º 2, se configuram na lógica do “hábito-memória” em que sua performance segue referenciada por uma memória e saber ancestral.

É interessante perceber como, no interior das práticas afrodiaspóricas, o saber e a memória são mobilizados a partir de uma referência ao que é anterior. A dinâmica que orienta o aprendizado no xirê, conforme narrado pelo Entrevistado n.º 2, revela que não somente a transmissão do conhecimento se dá pela observação do mais velho pelo mais novo, mas que o próprio conteúdo desse saber é ancestral, isto é, carrega a experiência daqueles que vieram antes. Nesse contexto, observa-se que a estrutura de organização dos fundamentos epistemológicos e a compreensão do tempo nessas práticas se configuram segundo uma lógica espiralada ou circular, em que o presente está em constante diálogo com o passado, desafiando a concepção linear de tempo e sendo experimentado por movimentos de reversibilidade, descontinuidade e não linearidade. Em contraste com a lógica ocidental moderna, que se estrutura a partir de uma lógica linear e progressiva, pautada na ideia de sucessão, ruptura e evolução, as epistemologias afrodiaspóricas adotam uma percepção temporal que valoriza a continuidade, o diálogo com o passado e a circulari-

dade dos processos. Neste aspecto, práticas como o xirê se configuram como movimentos de resistência, estabelecendo “outros modos de conceber, experimentar e vivenciar o tempo, bem como de expressá-lo como linguagem” (Martins, 2021, p. 30), rompendo com a colonialidade do saber, que impõe a dissociação entre razão e corporeidade, passado e presente.

Um elemento que se destacou na análise anterior e que se reafirma nesta é a forte presença da natureza. Nas práticas ritualísticas do Candomblé, como vimos anteriormente, o processo de elaboração e transmissão do conhecimento está profundamente vinculado às forças da natureza por meio da relação com os orixás. De maneira semelhante, o Afoxé, enquanto manifestação cultural afro-brasileira, nasce dentro do terreiro, sendo originado a partir dos fundamentos espirituais e ritualísticos de uma casa de axé. Podemos verificar esses aspectos quando o Entrevistado n.º 2 descreve o processo de formação de um grupo de Afoxé:

Geralmente, o Afoxé é construído e idealizado a partir também de uma família de axé, que é uma tradição de terreiro. Então, cada Afoxé, ele tem meio; não é meio, ele é. Ele segue um rito de consagração e de meio que apadrinhamento do orixá patrono da casa, que ele foi criado Afoxé. Então, assim, vai ter os fundamentos. Inclusive, por trás da criação do Afoxé, tem fundamentos ritualísticos, né? Pra meio que uma bênção de alguns orixás pra abertura daquele Afoxé, pra criação daquele Afoxé. [...] sendo que também tem um processo ritualístico-espiritual envolvendo o apadrinhamento dos orixás que vão abençoar e que vão levar o nome, vão tomar a frente; o nome daquele orixá vai tomar a frente do Afoxé. E aí é meio que dedicado. [...] porque tem a ver com o orixá que faz parte, o patrono da casa onde o Afoxé nasceu. Então, se a casa é de Xangô, geralmente o Afoxé é dedicado a Xangô. Se a casa é de Oxum, o Afoxé geralmente pode ser dedicado a Oxum. E por aí vai, para Iemanjá... (Entrevistado n.º 2).

A partir desse relato, percebe-se como o Afoxé está intrinsecamente vinculado aos fundamentos espirituais do terreiro, reforçando uma relação com orixás em que os mesmos, como energia da natureza, orientam a sua fundação, bem como conduzem seus ritos, cânticos, música e, especificamente, o corpo, em suas expressões, gestos e movimentações. Nesse contexto, articula-se todo um repertório de linguagem corporal a uma memória fundamentada em saberes ancestrais, cuja expressão se configura no que Martins (2021) denomina de performances do tempo espiralar. É interessante perceber que, nessas práticas, há uma recorrente presença da natureza, evidenciando a continuidade de uma epistemologia ancestral que compreende a vida e o corpo em diálogo com as energias da natureza. Nesse sentido, Rufino

(2023), no capítulo *Educação mais que humana – aprender com as folhas*, aponta que, no interior dessas práticas, há processos educativos e relacionais nos quais ocorrem “diferentes experimentações, interações e diálogos para além do humano” (Rufino, 2023, p. 23).

No contexto de expressões afro-brasileiras, a educação, os processos de aprendizagem e o conhecimento se articulam em dinâmicas epistemológicas complexas que não se restringem à experiência humana, mas se expandem em um processo de funcionamento atravessado pela ética da biointeração (Santos, 2015 *apud* Rufino, 2023, p. 29), que se configura como “um exercício de escuta, diálogo e relação profunda com as existências, sejam elas ditas humanas ou não.” É interessante notar como, diferentemente dos contextos afro-brasileiros, a lógica moderna do conhecimento é fundamentada justamente na separação entre as esferas do saber e a da experiência, vida e natureza. Essa fragmentação influenciada pelo racionalismo e pelo antropocentrismo sustenta uma compreensão hierárquica que inferioriza a natureza e saberes não hegemônicos. Ao mesmo tempo, por uma relação de poder, impõe uma perspectiva de mundo em que o ser humano – identificado com a brancitude – é elevado à condição de superioridade em relação a todos outros seres.

Essa concepção, que desconsidera a interdependência entre humanos em sua mais ampla diversidade e meio ambiente, está intrinsecamente ligada ao capitalismo e à exploração, pois a lógica do saber moderno, ao inferiorizar e desqualificar tanto a natureza como o corpo – este entendido como parte integrante da natureza e diretamente associado à identidade negra na perspectiva moderna colonial –, está alinhada ao sistema capitalista, que os vê como recursos a serem apropriados e controlados em prol de um lucro. Desse modo, essa configuração de produção de conhecimento, ao desvincular a natureza e os corpos das esferas de saber legitimadas, não apenas contribui para sua objetificação, mas também reforça a ideia de domínio sobre a natureza, sendo diretamente responsável pela intensificação da crise ecológica.

Trata-se, portanto, de um modo de saber contrário à vida, uma vez que essa perspectiva exerce uma profunda influência na destruição do meio ambiente e compromete diretamente a humanidade, que é parte indissociável da natureza. Aqui, não somente paira a destruição em seu modo físico, mas também simbólico à medida

que esse paradigma de conhecimento ataca diretamente modos outros de existência, marginalizando e deslegitimando práticas que emergem pedagogias que se estruturam em pilares distintos da racionalidade hegemônica. Mobilizados pelo desejo do absoluto e de totalidade, esse saber se revela danoso não apenas à natureza e aos corpos não normativos, mas também à diversidade que compõe o mundo. Ao impor uma única forma de existência, ele se caracteriza pelo que Glissant (2005) descreve como “identidade raiz única”. A partir desses fatores, torna-se evidente que estamos diante de um projeto de extermínio da diversidade.

Essa concepção de saber moderno – que diz respeito a um modo de ser –, ainda que se queira único, coexiste com outras formas de ser que se configuram como formas de resistência. Considerando os trechos anteriormente destacados da entrevista, a fala do Entrevistado n.º 2 revela de maneira evidente esse movimento de resistência ao demonstrar um vínculo profundo com os orixás (energias da natureza), que nos direciona a perceber que tais práticas não se limitam a simples experiências desconectadas do contexto social, mas se configuram como expressões significativas, constituindo-se como um enfrentamento direto a esse projeto de extermínio.

Tais práticas, atravessadas pelas performances do tempo espiralar (Martins, 2021), são constituídas por uma memória ancestral que possui como princípio o respeito e a relação profunda com a natureza, o que vai de encontro com a ética da bio-interação. É interessante notar que essas performances, vinculadas a um saber-ser, são mobilizadas por uma memória que não apenas ressignifica o passado, mas também ativa formas de existência que desafiam a lógica moderna de conhecimento à medida que se gestam espaços em que há uma reconfiguração da experiência humana, reafirmando a interdependência entre seres humanos e natureza. Aqui, nesse modo de ser, no qual o saber é intrínseco à natureza, ao corpo e à coletividade, há uma descentralização da lógica moderna e ocidental de saber, que possui suas bases fundamentadas em um padrão monológico e hierárquico.

Nos modos afro-brasileiros, as pedagogias se baseiam em uma compreensão relacional, entrelaçando dimensões corporais, espirituais, coletivas e ancestrais, em constante diálogo com a natureza, se configurando como um modo ecológico de

existência. Esse modo de ser segue condicionado por uma lógica ancestral de convivência com a terra “em que viver plenamente em comunidade implica inúmeras aprendizagens que deslocam o pretense lugar do humano como centralidade” (Rufino, 2023, p. 25).

As referidas resistências, incutidas nessa forma de ser, encontram materialidade nas práticas do Afoxé, as quais a conexão com a natureza se manifesta concretamente por meio da corporeidade. Tal aspecto pode ser observado na fala do Entrevistado n.º 2:

Cada orixá tem uma dança específica. A gente chama a dança de Xangô “alujá”, que geralmente é uma dança muito mais ritmada, com movimentos mais firmes, um desenho mais rudimentar, digamos assim. Não rude, mas é rudimentar, viril, digamos. Também porque é uma energia masculina. É uma energia da natureza que é representada pelos raios, pelos trovões, pela força do vulcão, pelo fogo. Então tem essa energia muito enérgica, muito forte. Oxum, por sua vez, é um orixá que tem a graciosidade e elegância, a exuberância, e ela está muito relacionada aos rios. E esse rio, assim como lemanjá, assim como o orixá Oyá, o orixá Obá, todos os orixás femininos, de alguma forma, estão ligados à energia das águas, que é as energias dos rios, do mar, por assim dizer também. E elas vão ter danças totalmente voltadas específicas, né? Geralmente, uma dança para Oyá pode ser o “aguerê”, que tem a ver com a caça, tem a ver com o Oxóssi. A dança de Oxum é o “mojubá”, que é uma dança muito mais cadenciada, muito mais melindrosa, doce, delicada e de desenhos muito mais desenhados, movimentos muito mais desenhados. Oyá tem desenhos muito mais sempre envolvendo muitos braços para poder representar o movimento dos ventos também, e isso é muito bonito. Cada orixá traz em si uma essência, uma força muito distinta, e é muito sutil às vezes porque os orixás femininos estão muito ligados às águas, mas tem danças específicas para cada orixá, sabe? (Entrevistado n.º 2).

Conforme o que foi descrito, verifica-se que os movimentos do corpo possuem uma relação direta com as forças da natureza, em que cada gesto carrega e expressa uma energia específica. A dança relacionada ao orixá Xangô (o alujá), por exemplo, está vinculada à força do vulcão, ao poder dos raios, ao fogo e ao trovão, elementos que simbolizam uma energia vigorosa e imponente que se manifesta no corpo por movimentos firmes, fortes e viris. Por outro lado, Oxum (com o mojubá), vinculada às águas, expressa via corporeidade a fluidez e a suavidade dos rios. A partir de gestos cadenciados e delicados, traduz o movimento natural das águas.

No caso de Oyá (com o aguerê), os gestos realizados com braços representam visualmente o movimento dos ventos, evocando sua força transformadora e renovadora. É nesse sentido que o corpo negro emerge como potencialidade, apesar de ser alvo central do racismo, tanto historicamente quanto na contemporaneidade

pela colonialidade. É nele que habita saberes ancestrais, saberes estes que possibilitam o rompimento com projetos de mundo que buscam reduzi-lo à subalternidade. Ainda que a violência racista tente impor-lhe uma performance social fundamentada no apagamento e silenciamento, é no corpo – espaço historicamente descredibilizado pela lógica moderna – que se gestam práticas e performances que, por meio das brechas, reconfiguram sua forma de ser e estar.

Em outro momento, é possível perceber expressões de resistência em que a fala do Entrevistado n.º 2 revela de que maneira os gestos e movimentos comunicam experiências que transcendem a simples execução corporal, tornando-se um campo de potencialidade. Segue o trecho:

Olha! Se dança assim, para Oxum se dança assim. Então tem essa canção para Oxum, que Oxum também vai à guerra. Então Oxum vai ser um pouco mais forte nos seus movimentos. Mas Oxum também vai à caça, então vai ser mais estratégica, mais observadora. Ela tem uma dança mais voltada com ofá, que é com arco e flecha. Mas Oxum também é uma mãe, ela é delicada. Oxum lava as suas joias no rio, então, tipo, ela vai ter um movimento. A gente vai entendendo que há toda uma encenação que não é só uma dança, mas, a dança, ela conta uma história. Então a gente vai conduzindo a dança de tal forma que, assim que uma canção vai mudando o ritmo da música, aquele ritmo de música já vai contando outra história. Ele começa com uma música mais lenta, que é o mojubá. Ela vai entrando, vai dançando graciosamente e aí depois ela parte pra uma música mais voltada para uma caça, então é como se ela tivesse dançando um mojubá. Mas, daqui a pouco, ela está fazendo um movimento da dança de Oxóssi, porque Oxóssi é muito ligado à caça e daqui a pouco ela vai à guerra. Então, está fazendo um movimento muito mais com espada, como se tivesse com espada, acordando caminhos também, abrindo situações difíceis, limpando os caminhos para que haja aí uma compreensão de que esses atos, eles vão contando uma história de Oxum, passagens onde ela fala sobre a sua trajetória de vida, o que ela passou, o que ela teve que se desenvolver de habilidades e capacidades de vida para poder sobreviver, para poder ganhar vida, para proteger sua família, para proteger sua comunidade (Entrevistado n.º 2).

A dança, conforme expresso no trecho, torna-se um veículo de narrativas e resistência. A memória resguardada nas dimensões corporais remete a histórias, pois, como destaca o Entrevistado n.º 2, “a dança, ela conta uma história.” Aqui, as narrativas são transmitidas e inscritas por meio de uma outra forma de grafia: a grafia do corpo, onde gestos e movimentos carregam histórias e códigos ancestrais são preservados e atualizados, garantindo a continuidade dos conhecimentos. É interessante notar como, no contexto do Afoxé, o conhecimento está intrinsecamente ligado ao movimento. Essa relação nos remete às dinâmicas e configurações que constitu-

em a diáspora, compreendida como um espaço de fluxos contínuos no qual o conhecimento possui vínculos com processos históricos e sociais atravessados pelo movimento e deslocamento à medida que os saberes que perpassam tais práticas são resultados de atravessamentos, encontros e reinvenções, ou seja, de movências. Assim, partindo de referências outras, Martins (2003) faz uma colocação que amplia os sentidos da inscrição, revelando outras possibilidades de resguardo da memória, ao destacar que:

Em umas das línguas bantu, do Congo, da mesma raiz, *ntanga*, derivam os verbos escrever e dançar, que realçam variantes sentidos moventes, que nos remetem a outras fontes possíveis de inscrição, resguardo, transmissão e transcrição de conhecimento, práticas, procedimentos, ancorados no e pelo corpo, em performance (Martins, 2003, p. 64, 65).

Aqui, percebe-se uma relação entre movimento, conhecimento e linguagem no contexto africano, em que, de alguma forma, reverbera-se na diáspora. Esse reflexo pode ser observado na fala do Entrevistado n.º 2, quando destaca a dança aos orixás no contexto do Afoxé. Nessa perspectiva, o corpo em movimento se configura como forma legítima de inscrição e resguardo do saber e da memória, deslocando, de certa maneira, a centralidade da escrita alfabética como único meio de armazenamento e transmissão de conhecimento.

Conforme foi discutido em seções anteriores, a escrita alfabética, por uma relação de poder, foi imposta como modo legítimo de resguardo e expressão do saber. Aqui, é interessante notar como essas relações de poder estão presentes não apenas na definição de quais expressões são legitimadas como válidas, mas também em seu conteúdo, à medida que documentos oficiais impuseram e continuam impondo uma única concepção de realidade, legitimando certas narrativas enquanto silenciam e marginalizam outras.

Diante disso, a expansão do particularismo europeu configurou-se como um projeto de mundo baseado no extermínio da diversidade, que se manifesta tanto na destruição física quanto na simbólica, visto que opera por meio de uma forma específica de produção de conhecimento que não apenas delimita quais narrativas são legítimas, mas também determina quem tem sua existência reconhecida nos registros oficiais. Dessa maneira, a história, as cosmologias e os saberes dos povos negros na diáspora foram sistematicamente apagados ou reinterpretados sob a ótica

colonial, de modo que a escrita, nesse contexto, torna-se uma ferramenta de destruição simbólica enquanto distorce e silencia essas narrativas nas produções oficiais.

Observando tais aspectos e focando seus estudos em resistências negras na diáspora brasileira, Martins (2003, p. 67) menciona o pensamento de Roach, destacando que “as performances revelam o que os textos escondem.” Quando analisamos a fala do Entrevistado n.º 2, percebemos que é através do movimento que as narrativas negras se inscrevem e se perpetuam, resistindo às tentativas de apagamento. A performance revela, por meio dos gestos, passagens e memórias das divindades que não se constituem como meras expressões, mas uma encenação carregada de significados em que o corpo atua como um arquivo vivo da história e do saber ancestral.

Nesse sentido, é interessante perceber como o corpo se constitui simultaneamente como arquivo e arma (Tavares, 2012), pois, sendo um elemento primordial e um meio de comunicação poderoso, ele guarda e transmite saberes, dando continuidade a uma forma de ser. Vale ressaltar que, embora frequentemente marginalizadas, as performances corporais desempenham um papel fundamental na preservação e na continuidade dos saberes ancestrais, reafirmando a resistência e a permanência das cosmologias negras na diáspora. Logo, os gestos e movimentos que perpassam a matéria corporal, mencionados pelo entrevistado em questão, se constituem como uma forma de resistência, reafirmando a potência do corpo como espaço de inscrição e disseminação da memória e conhecimento.

4.3 Performance III – sapiências da Capoeira

Nesta seção, apresentamos a análise da entrevista realizada com uma mestra de Capoeira, cuja trajetória é atravessada por experiências de resistência, sustentadas por saberes corporais enraizados na ancestralidade. A partir de sua narrativa, emergem memórias que revelam como o corpo, no âmbito da Capoeira, se inscreve como arquivo de memória e conhecimento, configurando-se como um dispositivo de transmissão e atualização de saberes que perpassam gerações.

Ao mencionar as suas experiências enquanto mulher negra no universo da Capoeira, sua fala nos convoca ao exercício da escuta sensível, que nos permite

adentrar e compreender, da melhor maneira, pedagogias que emergem no e pelo corpo. Trata-se, pois, de pedagogias atravessadas por modos outros de elaboração e transmissão do conhecimento, que operam em oposição aos paradigmas impostos por um sistema hegemônico e violento que insiste em definir, de forma única e excludente, o que é o saber.

Em contraste com uma maneira de produção de conhecimento fundamentada na abstração e distante da vida, essas pedagogias corporificadas preservam, atualizam e recriam memórias, articulando identidades e espaços em contextos afrodiaspóricos, possuindo como base a experiência e as relações sociais. Foi a partir dessas expressões que objetivamos investigar como tais sabedorias se manifestam e são mobilizadas enquanto formas de resistência à colonialidade, apontando para uma educação híbrida e descolonizadora que afirma a potência criativa, política e ancestral do povo negro.

Observando processos educativos atravessados pela movência do conhecimento, percebemos que, em contextos afrodiaspóricos, a elaboração e transmissão do saber acontece de maneira inseparável do corpo, rompendo com as ilusórias hierarquias que desvinculam corpo e pensamento (Martins, 2021). Em alguns espaços de formação, é precisamente no movimento que o conhecimento se inscreve, se expressa e se compartilha.

A memória acionada nesse processo se ancora em uma referência ancestral na qual o corpo, como arquivo e repositório de tais memórias, expressa, performa e sustenta todo um processo comunicativo. Nessas práticas, são mobilizados códigos, signos e gestos que, de maneira singular, compõem um idioma do corpo – uma gramática própria que articula sentidos, significados, saberes e memória. Nela, a performance emerge como um fenômeno comunicativo complexo em que se expressam formas outras de linguagem, de inscrição do saber, da memória e do conhecimento.

Esse fenômeno pode ser observado na fala da Entrevistada n.º 3, quando, ao narrar sua experiência na capoeira, descreve movimentos e gestualidades que compõem todo um sistema de linguagem presente no jogo. Ao mencionar e descrever alguns movimentos, percebe-se que tais códigos não se restringem à técnica, mas consistem na atualização de uma memória e linguagem ancestral. Sua descri-

ção evidencia como essas movimentações corporais se tecem no interior de um sistema que vai além do simples movimento físico, mas constitui-se no âmbito de enunciações sensíveis: um idioma do corpo que mobiliza dimensões epistemológicas, ontológicas e filosóficas. Segue o diálogo:

Entrevistada n.º 3: A movimentação da Capoeira?

Raiany: É.

Entrevistada n.º 3: Vou dizer uma: negativa. A negativa é uma defesa, né? Por que “negativa”? Porque você nega. Você nega, vem o golpe, você nega. Negativa. Meia-lua de frente, eu acho que os nomes estão associados mais à coisa de natureza.

Raiany: E é?

Entrevistada n.º 3: Alguns, por exemplo, é... A meia-lua de frente, já está dizendo. A meia-lua, né? Negativa, vai negar; vem a meia-lua, você negou. Negativa.

Raiany: Teriam mais, assim? Tu lembra?

Entrevistada n.º 3: Tem, eu acho que tem o au. O au é uma fuga, você pode fugir pra qualquer lado com o au. Uma fuga na vida, né? Às vezes, a gente precisa e, na roda de capoeira, também tem o recomeçar. Você tá aqui jogando, você sente que o jogo não tá fluindo, [...] aí você tem o artifício de chegar aqui ó, chamar o outro, voltar para o pé do berimbau. Recomeçar, ouvir a música, ouvir o canto, respirar, recomeçar, tentar fazer de novo, de outra maneira para que comece a fluir. E na vida a gente faz isso, [...] porque, na verdade, é o campo de batalha a vida mais do que a roda de capoeira.

Aqui se evidencia toda uma grafia que se dá pelo movimento, com traçados riscados no ar. A partir dos elementos expostos no trecho da entrevista e com o pensamento elaborado por Martins (2003), compreende-se que não há culturas ágrafas, sobretudo em contextos afrodiaspóricos, nos quais os saberes não se inscrevem necessariamente na escrita alfabética, mas “resguardam, nutrem e veiculam seus repertórios em outros ambientes de memória” (Martins, 2003, p. 78), em específico, no movimento do corpo. Nesse horizonte, torna-se relevante observar que, como aponta Orlandi (2005), não há discurso que não interaja com outros discursos, todo dizer está sempre em relação com outros dizeres. Glissant (2005), em diálogo com essa perspectiva, propõe uma reflexão sobre as formas de resguardo e expressão do conhecimento, contrastando o modelo ocidental com modos africanos e afrodiaspóricos de pensamento, colocando que:

A escrita, ditada por deus, está associada a transcendência, está associada a imobilidade do corpo, está associada a uma espécie de tradição de encaideamento que chamamos de pensamento linear. A oralidade, o movimento do corpo se manifestam na repetição, na redundância, na preponderância do ritmo, na renovação das assonâncias, e tudo isso se dá longe do pensa-

mento da transcendência, da segurança que o pensamento da transcendência continha, bem como dos exageros sectários que esse pensamento desencadeia como que naturalmente (Glissant, 2005, p. 47).

Ao longo do capítulo *Dinâmicas do discurso*, discutiu-se como a escrita foi historicamente construída como um lugar de superioridade linguística, associada a uma forma de expressão do saber absoluto, transcendente e imutável – um modelo que se funda, em grande medida, na exclusão do corpo. Esse entendimento dialoga diretamente com a reflexão proposta por Glissant (2005), que, ao comparar diferentes formas de discurso, evidencia como, em contextos africanos e afrodiaspóricos, o conhecimento se ancora em outras lógicas – lógicas que se afastam da linearidade, da rigidez e da transcendência associadas à escrita ocidental.

Aqui, a oralidade e o movimento do corpo são formas legítimas de expressão do saber – um saber que não se apresenta como teoria ou regra fixa sobre o mundo, mas que se realiza em diálogo com o corpo, com a palavra, com os gestos, nas interações e na experiência da vida concreta. Trata-se de formas de conhecimento fundamentadas na movência, seja do corpo, seja do saber – pois a diáspora é movimento, é reelaboração, tradução e transformação –, que resiste à fixidez do pensamento dominante.

Há aqui a resistência de uma forma de ser e saber que, tal qual a dinâmica do movimento do *au*, se mobiliza pela estratégia da fuga – não como recuo, mas como astúcia, como gesto que escapa às formas fixas e hegemônicas de definir o que é o ser, o que é o saber, o que é comunicação, afirmando-se enquanto prática de sobrevivência e criação diante das violências e normatividades do mundo.

Outro fator importante abordado durante a entrevista, que dialoga de certa maneira com a movimentação do *au*, é a mandinga. Conforme relatado pela Entrevistada n.º 3, a mandinga consiste em:

[...] tentar ludibriar. [...] aí a mandinga da gente na roda. Eu vou fazer uma meia-lua de frente, mas eu não vou fazer a meia-lua de frente. O meu corpo já diz que eu vou fazer a meia-lua de frente. Não, eu vou fazer a minha mandinga, enganar, distrair. Depois eu solto e depois eu vou. Na vida a gente tem que levar essa atitude para a vida também (Entrevistada n.º 3).

A partir dos elementos compartilhados pela Entrevistada n.º 3 sobre a mandinga, somos convocados a refletir sobre essa prática não apenas como um código ou

signo constitutivo do jogo da capoeira, mas como um elemento filosófico de existência em que, de maneira imanente, articula pensamento e vida. A mandinga ultrapassa os limites da roda – bem como evidencia a Entrevistada n.º 3 – e se revela como uma tática de vida mobilizada por uma forma estratégica de agir em determinadas circunstâncias.

Em um contexto permeado pela colonialidade no qual impõe-se performances sociais atravessadas por expectativas de normatividade – papéis rigidamente definidos, gestos e movimentos regulados, subjetividades moldadas pelo controle –, projetam sobre o corpo negro um condicionamento atrelado à obediência, submissão, passividade, produtividade e previsibilidade como parte de um processo contínuo de normatização e disciplinamento. Esse processo possui como objetivo a manutenção de uma coreografia racializada e violenta da vida social.

É interessante perceber que, com as táticas da mandinga, não se nega a participação no jogo social; o que ocorre é que se joga mobilizando outras regras e sentidos. Através do ludibriamento, atam-se caminhos não óbvios para se desviar do controle, fundamentando uma forma de transgredir disciplinas impostas sem, necessariamente, confrontá-las de maneira direta. Sobre o referido fator, Rufino (2019a) diz que:

Essas ações são orientadas por outras formas de inteligibilidade que caçam as brechas, exploram os vazios deixados em meio aos jogos pelos regimes que lhe submetem a condições subalternas. Assim o *enfrentamento mandingueiro* se dá no tempo certo, quando se vê, já foi (Rufino, 2019a, p. 153).

Com base nesses aspectos, podemos perceber como se manifestam e se articulam nessas práticas a incorporação e a mandinga – aqui, mobilizo o termo “mandinga” não apenas como uma referência estrita ao jogo da capoeira, mas enquanto um conceito elaborado por Rufino (2019a) que articula dimensões ontológicas e epistemológicas: um conjunto de saberes que sustentam uma forma de ser no mundo que rompe com os códigos hegemônicos de racionalidade, comportamento e normatividade. A mandinga é referente a saberes ancestrais, podendo ser um conhecimento relativo ao conhecimento das folhas, rezas que curam, cantos que conduzem os rituais, danças que invocam proteção e a própria mandinga da capoeira que, via processos de incorporação, o corpo torna-se morada e expressão dos referidos saberes ancestrais.

A incorporação, nesse contexto, distancia-se dos processos de produção de conhecimento pautados na abstração, pois refere-se ao saber vivo no corpo, na vida e na experiência. A incorporação e a mandinga, quando compreendidas nessa perspectiva, se referem à performance de uma memória, como um processo de ativação de todo um repertório ancestral, que se configura no interior de um sistema perpassado pela colonialidade, como uma tecnologia ancestral de sobrevivência.

A mandinga – enquanto estratégia de ludibriar e não como elemento conceitual – extrapola os limites do jogo e se inscreve como fundamento das formas de ser e resistir da população negra no Brasil. Ao observarmos os caminhos históricos de enfrentamento e reinvenção desse povo, percebemos que é justamente essa tática – sutil, maliciosa, malandra, astuciosa – que permite a sobrevivência e a reexistência em meio a um cenário de contínua opressão.

Tal fato pode ser observado, por exemplo, no “corpo mole” destacado por Guizardi (2017), prática por meio da qual pessoas escravizadas se apropriavam do movimento do próprio corpo realizando suas tarefas de forma mais lenta, de modo a interferir na rentabilidade e na produtividade do trabalho como também nos fingimentos diante da adoração aos santos católicos, quando, na verdade, reverenciavam os orixás por meio do hibridismo religioso. Nesse contexto, a capacidade de diluir-se, transfigurar-se e camuflar-se constituiu uma estratégia de sobrevivência em que permanecer vivo significou, historicamente, para essas populações, adaptar-se, mutar-se, transformar-se – estar sendo nas frestas do possível, recriando-se incessantemente diante das violências impostas.

Num contexto de repressão e constante vigilância a que as culturas negras foram historicamente submetidas, elaboraram-se táticas mandingueiras de camuflagem, operando como formas de embate implícito. Essas estratégias, sustentadas por uma complexa inteligibilidade ancestral, mobilizavam princípios de metamorfose e recobrimento como operadores fundamentais das formas de existência e resistência negra nas Américas. Sobre esse aspecto:

[...] muitas vezes se exercitam os códigos do segredo, saberes censurados pelo sistema escravista que, ainda sim, eram veiculados. Como já afirmei em *A cena em sombras*, a cultura negra nas Américas é de dupla face, de dupla voz, e expressa, nos seus modos constitutivos fundacionais, a distinção entre o que o sistema social pressupunha que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas, realmente diziam e faziam. Nessa

operação de equilíbrio assimétrico, o deslocamento, a metamorfose e o recobrimento são alguns dos princípios e táticas básicos, operadores da formação cultural afro-americana, que o estudo das práticas performáticas reitera e revela. Nas Américas, as artes, os ofícios e os saberes africanos revestem-se de novos e engenhosos formatos (Martins, 2021, p. 115, 116).

A partir da tática evidenciada pela Entrevistada n.º 3, bem como das reflexões aqui desenvolvidas, percebe-se que tais práticas se afirmam como movimentos de fuga à linearidade, previsibilidade e rigidez impostas pela modernidade e lógica colonial. Nessas estratégias, é mobilizado todo um gesto de reconhecer e ocupar fissuras, dobras e brechas do sistema em que há um processo de ocupação das margens como espaço de invenção, fazendo das impossibilidades possibilidades. É nesse gesto de transgressão, forjado nas frestas do sistema, que o corpo emerge como território central à medida que resguarda mandingas (saberes) que, via incorporação (expressão), performam um saber-ser.

Nesse sentido, compreende-se que o corpo é aquele que ocupa as ausências e os vazios deixados, atuando e movendo-se no que foi posto como impossibilidade. Ao observar o comportamento do corpo a partir das linguagens musicais negras, Muniz Sodré (1998) elabora uma reflexão sobre a síncopa como metáfora potente dessa dinâmica, destacando como o vazio – distante de representações vinculadas à ausência – torna-se espaço de movimento e criação:

[...] a batida que falta. Síncopa, sabe-se, é a ausência no compasso da marcação de um tempo (fraco) que, no entanto, repercute noutro mais forte. A *missing-beat* pode ser o *missing-link* explicativo do poder mobilizador da música negra nas Américas. De fato, tanto no jazz quanto no samba, atua de modo especial a síncopa, incitando o ouvinte a preencher o tempo vazio com a marcação corporal – palmas, meneios, balanços, dança. Sua força magnética, compulsiva mesmo, vem do impulso (provocado pelo vazio rítmico) de se completar a ausência do tempo com a dinâmica do movimento no espaço (Sodré, 1988, p. 11).

A música tradicional – particularmente no interior das convenções ocidentais – é configurada desde padrão de estruturação rítmica, em que a batida é tradicionalmente marcada na contagem do tempo: 1... 2... 3... 4. Em contrapartida, nas expressões musicais de culturas negras americanas, o ritmo funciona desde uma outra lógica, fundamentada no deslocamento da previsibilidade, em que há o preenchimento dos intervalos, resultando numa ruptura rítmica e descompasso. Nessa configuração sonora, o que deveria ser vazio, silêncio ou tempo fraco passa a ser espaço de criação e presença.

Dessa maneira, as linguagens musicais negras convocam a corporeidade a preencher as referidas ausências, como evidencia Sodré (1998). A partir daí, percebemos o caráter estético e político da síncope e como ela dialoga com a mandinga referida pela Entrevistada n.º 3, à medida que, por meio do engano, o jogador oposto – certo da previsibilidade do compasso do outro – é levado a lidar com a força da imprevisibilidade e do descompasso. Sobre o referido fator, Rufino (2023) compartilha o diálogo entre um mestre de Capoeira e seu aprendiz, que possui semelhanças com a discussão anterior. Nele, o mestre diz ao aprendiz:

[...] se eu estiver certo do que vou fazer, eu estarei errado porque com a minha certeza o cara com quem eu jogo vai saber das minhas intenções e não deixará brecha para eu entrar. [...] Se eu nego, ele não saberá das minhas intenções, aí na brecha que ele der eu entro (Rufino, 2023, p. 86).

Assim como na roda de Capoeira, na roda da vida da população negra em diáspora, sobreviver implica elaborar táticas de movimentos que desestabilizem a lógica da previsibilidade. Habitar as sínkopas – espaços deslegitimados – é visualizá-las enquanto terreno fértil para criação e recriação. Tais elementos correspondem diretamente ao que são culturas e tradições negras em diáspora, em que, ao atravessar o Atlântico, não permaneceram intactas, mas foram reelaboradas, reinventadas, resignificadas para continuarem vivas em territórios outros. Quando nos voltamos especificamente à questão epistemológica no que tange os saberes corporais ancestrais, percebemos que tudo aquilo que foi interditado ou ignorado pela lógica moderna e colonial é justamente o que se mobiliza enquanto possibilidade e potência.

É interessante notar que o que fundamenta essa forma de ser – criativa, transgressora, marcada por movimentos de ruptura e atravessada por uma pedagogia da inconformidade – é o saber ancestral, sustentado por uma compreensão circular da vida. As análises anteriores já nos permitem perceber que a ancestralidade não se manifesta apenas na Capoeira, mas atravessa diversas práticas negras em diáspora, constituindo a base de outros modos de existência e resistência. Essa referência ancestral, que sustenta e mobiliza essas práticas, emerge de forma evidente na fala da Entrevistada n.º 3:

A forma que a gente faz Capoeira é mais ou menos como uma missão que a gente tem, [...] as atitudes da gente, de manter a tradição, de manter os fundamentos dessa cultura, reconhecer os outros mestres e mestrás que chegaram antes da gente (Entrevistada n.º 3).

Mais adiante, a entrevistada reforça esse vínculo com a ancestralidade ao afirmar:

Aí a gente zela muito por essa. Que seja a tradição oral, porque tem que ter essa ligação com o mestre ou a mestra. Eu tive com o meu, o meu teve com o dele, o dele, o dele, o dele. Vai, vai, vai, vai, vai essa corrente até lá (Entrevistada n.º 3).

A partir dos pontos abordados pela Entrevistada n.º 3, evidencia-se que a referência ao que é anterior – o passado – é compreendida como um lugar de saber, em que práticas e performances são guiadas e fundamentadas por “um logos em movimento do ancestral.” (Martins, 2003, p. 76). É interessante perceber como os(as) mais velhos(as), através de seus corpos-arquivos e corpos-experiências, ocupam um lugar ímpar nesse processo, pois os saberes que carregam não se apresentam apenas como memória, mas como um princípio ativo que orienta as práticas e modos de ser na Capoeira.

Assim, esse logos ancestral, transmitido na relação com o(a) mestre(a), é continuamente repassado e “vai, vai, vai, vai, vai essa corrente até lá”, sustentando uma forma coletiva de existência. Observando tais aspectos, percebe-se que a ancestralidade se configura como um eixo de organização que permeia tanto as dimensões sociais quanto as epistemológicas. Como destaca Martins (2003, p. 88), “No caso brasileiro, os ritos de ascendência africana, religiosos e seculares, reterritorializam uma das mais importantes concepções filosóficas e metafísicas africanas, a da ancestralidade”, demonstrando como, por meio de uma compreensão circular e espiralada da vida, a ancestralidade influencia diretamente as práticas cotidianas e performáticas da diáspora negra.

Nessa perspectiva, em que a ancestralidade estrutura práticas e performances, o corpo emerge como espaço fundamental de comunicação e transmissão de saberes. O saber de um modo de ser reverbera no movimento no qual práticas corporais mobilizam uma linguagem própria que resiste às imposições dos modelos hegemônicos de expressão.

Durante a entrevista, a Entrevistada n.º 3 mencionou movimentações como o *au*, a *negativa* e a *meia-lua*, que podem ser compreendidas como expressões de uma linguagem da capoeira, de uma gramática ancestral em que cada gesto, movi-

mentação e expressão inscreve o corpo em uma temporalidade específica. Gramática esta no qual se organizam dinâmicas circulares e espiraladas, traduzindo uma concepção não-linear do tempo e da existência. Sobre esse aspecto, Martins (2021) desenvolve a seguinte reflexão:

Podemos, assim, conceber a performance ritual não apenas como inscrição do corpo nas espacialidades, mas como projeção do espaço em uma temporalidade que o espelha. As movências das danças mimetizam essa circularidade espiralada, quer no bailado do corpo, quer na ocupação espacial que o corpo em voleios sobre si mesmo desenha. O movimento coreográfico ocupa o espaço em círculos desdobrados, figurando uma noção ex-cêntrica do tempo. Em outras palavras: o tempo, em sua dinâmica espiralada, só pode ser concebido pelo espaço ou na espacialidade do hiato que o corpo em voltejos ocupa. Tempo e espaço tornam-se, pois, imagens mutuamente espelhadas (Martins, 2021, p. 88).

Com base nas colocações da autora, compreende-se que o corpo em movimento não se insere apenas em um território físico, mas, ao se expressar, atualiza modos de existência outros nos quais são fundamentados e organizados desde uma espiralidade. Esse entendimento se reverbera fortemente na fala da Entrevistada n.º 3, que, ao longo da entrevista, mencionava de forma recorrente a importância da ancestralidade nas práticas da capoeira. Isso nos faz observar e perceber que o saber contido nos corpos-arquivos e corpos-experiências dos(as) mais velhos(as) se manifestam não apenas nos gestos e signos que compõem a linguagem da capoeira, mas também na maneira de compreender o corpo e o tempo e suas possíveis relações. Ao perceber a frequência de elementos vinculados à ancestralidade em sua fala, foi indagado à Entrevistada n.º 3 sobre a importância dessa ancestralidade no contexto da Capoeira:

[...] eu não sei dizer isso, eu não tenho propriedade pra dizer. Mas, enfim, esses que foram trazidos à força, que se rebelaram, eu acho que eles têm muito a ensinar a gente. E a capoeira vem daí, a capoeira nasce daí, dessa, como o Mestre Pastinha fala, que a capoeira, ela é “mandinga de escravo em ânsia de liberdade.” Essa ânsia da liberdade foi que gerou a força pra lutar (Entrevistada n.º 3).

A fala da Entrevistada n.º 3 ressalta um ponto fundamental que se concentraria no vínculo estabelecido pela mesma entre ancestralidade, resistência e desejo de liberdade. Essa busca por liberdade, diz respeito a um movimento contrário ao que foi imposto pelos sistemas modernos, coloniais e capitalistas, nos quais houve um grande investimento no controle do corpo negro, de maneira que os movimentos e

gestos foram reduzidos aos interesses do capital, com suas expressões e performances sociais constantemente direcionadas para a exploração. Esse processo, ainda que possua raízes em outrora, continua presente na atualidade, via colonialidade.

Contudo, no contexto da Capoeira, são acionadas outras performances corporais que rompem com a redução do corpo negro a uma perspectiva maquínica. A ancestralidade, enquanto memória de uma forma de ser, se expressa no corpo a partir de movimento e gestos que criam ambientes dentre os quais, uma outra coreografia da vida é possível, atravessada por linguagens e identidades diferentes, junto a epistemologias que foram invisibilizadas, gerando um espaço de expressão que vai além da subordinação imposta.

Essa reconfiguração das performances corporais na Capoeira reflete um movimento contínuo de resistência no qual o corpo, para além de expressar saberes ancestrais, se constitui como ferramenta anti e contracolonial, assumindo, assim, a proposta discutida por Tavares (2012) ao ser tanto arquivo quanto arma. Nesse sentido, o corpo negro, alvo de investimento de controle, disciplinamento e subordinação, se apresenta enquanto de espaço de resistência:

[...] somos aquelas e aqueles que, para além das violências sofridas, temos dobrado a aposta e feito do corpo tempo/espaço de invenção e transgressão dessa lógica. Se o corpo será o primeiro lugar de ataque da dominação colonial, ele também é o tempo e o espaço dos contra-ataques (Rufino, 2023, p. 82, 83)

A partir desta citação e das discussões elaboradas, percebe-se que o corpo negro, marcado historicamente por processos de violência, emerge no âmbito da Capoeira como possibilidade de resistência, bem como potência transformadora. Observa-se que a resistência não se concentraria apenas nos processos de resguardo de uma memória ancestral, mas também na contínua invenção e reinvenção de formas de existência que reafirmam sua agência em um contexto de opressão que, distante de construções e limitações impostas historicamente, transcende como espaço ativo de invenção e transgressão.

4.4 Performance IV – sapiências da Jurema Sagrada

A análise presente nesta seção refere-se a uma entrevista realizada com uma integrante da Jurema Sagrada, prática espiritual de matriz afro-indígena predominante no Nordeste brasileiro. Nela, há o trânsito e a articulação de tradições africanas, indígenas e do Catolicismo, constituindo-se como uma religiosidade híbrida. A partir das narrativas compartilhadas, por meio de seu corpo-experiência e corpo-arquivo, atravessadas por uma memória de um saber-ser, construiu-se uma reflexão sobre como, na Jurema Sagrada – lugar onde se atualizam, se reelaboram e se reinventam saberes e memórias ancestrais –, manifesta-se uma forma de resistência à colonialidade do saber e do ser.

De modo semelhante às análises anteriores, o foco se concentra em perceber como os saberes que emergem do corpo se manifestam e são mobilizados, delineando contornos de uma educação que alce o corpo à condição de potência e território de múltiplas aprendizagens.

Logo no início da entrevista, a Entrevistada n.º 4 destaca um aspecto relevante: o fato do espaço da Jurema Sagrada se configurar como um território de acolhimento a distintas expressões religiosas, possibilitando o encontro e a manifestação de múltiplas tradições em um mesmo espaço ritual, sem que uma anule ou se sobreponha à outra. Nesse sentido, a entrevistada afirma: “As duas religiões – o Candomblé e a Jurema – elas coexistem, né? A casa que a gente participa, é a casa de Candomblé e a Jurema.” Mais adiante:

A Jurema, ela é uma das religiões que ela consegue coexistir. Normalmente, quem trabalha com religião de matriz africana, ou até mesmo – vamos dizer, né? – Umbanda, Quimbanda, Candomblé, normalmente, esse mesmo terreiro oferta Jurema (Entrevistada n.º 4).

Partindo do pressuposto de que a Jurema Sagrada se constitui a partir de uma memória que emerge de uma mandinga – uma sabedoria que se inscreve no corpo –, observa-se que este corpo, em sua dimensão histórica, potente, espiritual e sensível, é mobilizado como um arquivo de saberes ancestrais. Nesta perspectiva, a memória do conhecimento não se resguarda apenas nos âmbitos oficiais e hegemonicamente legitimados (Martins, 2003), mas permanece viva, pulsante, expressando-

se no ritual, nos cantos, no corpo em movimento e entre outros elementos que compõem a cena.

Esta memória, para além de remontar ao espaço ritual da Jurema Sagrada – que já é, por si, profundamente híbrido –, mobiliza um aspecto significativo, que diz respeito ao diálogo das diferenças. Isso porque, no mesmo espaço ritual, coexistem outras práticas e cultos, o que amplia ainda mais essa multiplicidade, evidenciando o caráter plural dessas experiências espirituais. Há uma memória instalada nessas existências que não opera como registro de algo que ficou no passado, mas atualiza um modo de ser sustentado pela articulação de heterogêneos tempos, presenças e sentidos. Assim, o corpo performa uma memória fundamentada na encruzilhada, o que se aproxima de Rufino (2019a) quando denomina de uma “pedagogia das encruzilhadas”.

Vivemos em um mundo permeado pelo desejo de absolutização das identidades, em que o que destoa à norma é subalternizado. Nesta configuração, a diferença é compreendida como ameaça e uma não possibilidade. A lógica que estrutura o que se compreende como modernidade é fundamentada a partir da legitimidade de uma forma de ser e saber que, condicionada pelo que Glissant (2005) denomina de “identidade raiz única”, almeja pureza, fixidez e unicidade na origem, repudiando de tal maneira os encontros, o entrelaçamento das experiências, as existências múltiplas e os processos de hibridizações e atravessamentos culturais que caracterizam a diáspora.

Em contrapartida, a partir da fala da Entrevistada n.º 4, é possível perceber que o espaço da Jurema Sagrada permite a expressão, o diálogo e a coexistência de tradições distintas. Trata-se de um lugar em que não há fronteiras e delimitações rígidas, mas constitui-se como lugar de trânsito entre discrepantes sistemas simbólicos, o que dialoga com o que Glissant (2005) identifica como “identidade rizomática” – uma forma de existência em que a convivência entre distintas expressões constitui a própria lógica de funcionamento. Ao invés do fechamento, há o diálogo entre diferentes matrizes religiosas e culturais.

Aqui, há uma organização que é permeada desde um princípio de abertura – que acolhe variadas presenças. Mas essa abertura nem sempre é compreendida de

imediatos, principalmente quando os referenciais de pertencimento são fundamentados a partir de delimitações, pois, vale ressaltar, somos condicionados por uma ideologia que opera desde uma cisão entre o eu e o(a) outro(a), instituindo fronteiras rígidas no que tange identidades, modos de ser, culturas e outros elementos.

Essa delimitação entre as existências sustenta a falsa ideia de que a identidade é um elemento autônomo, isolado e autossuficiente, desconsiderando que o “eu” se constitui, fundamentalmente, na relação com o(a) outro(a) (Hall, 2011). Essa cisão imposta, que opera hegemonicamente no campo do inconsciente, molda modos de existências que não sabem coexistir com a diferença. Trata-se de um fenômeno vinculado à colonialidade, que não opera estritamente zonas concretas e materiais, mas, para além disso, permeia processos subjetivos e afetivos, refletindo diretamente nas formas de se relacionar com o(a) outro(a).

Rufino (2019a, p. 74) observa que essa lógica moderna e colonial “atravessa os tempos, as existências e suas respectivas formas de interação”, expondo que a naturalização de barreiras são efeitos ideológicos atrelados a questões históricas, sociais e culturais que nos impedem de perceber que a presença da diferença não se constitui como ameaça, mas é a nossa condição de existência. Assim, práticas perpassadas pela dinâmica da encruzilhada causam estranhamento ou rejeição. Tal fator pode ser observado pela não compreensão inicial da Entrevistada n.º 4, quando diz que:

Quando eu entrei, eu também não entendia. Eu ficava: “É um ou é outro?” Mas é exatamente essa questão que a gente, às vezes, não tá acostumado. Nem necessariamente é um e nem necessariamente é outro. É ofertado os dois, cada um em seu dia, cada um em sua prática, cada um em seu mês (Entrevistado n.º 4).

Observando fatores relativos às possibilidades de coexistência e de hibridizações, vale destacar que tais processos não são constituídos apenas por movimentos harmoniosos, mas são atravessados por conflitos, tensões e contradições, uma vez que se trata de um espaço-tempo que abriga, simultaneamente, distintas existências, códigos, significados, cosmopercepções e tantos outros elementos que compõem a complexidade de cada forma cultural. Paradoxalmente, os atravessamentos dessas inúmeras presenças possibilitam a criação de novos espaços que constroem e mobilizam formas outras de existências e resistências. A imbricação

com o(a) outro(a) se configura, neste contexto, tanto como estratégia de sobrevivência, como a atualização de memórias ancestrais que, distante de ser uma instância estática, continua se reinventando pela dinâmica do movimento, elaborando formas de estar sendo que se esquivam às tentativas de apagamento.

Neste âmbito em que diferentes sistemas simbólicos se cruzam, se tensionam e se reinventam, a ancestralidade se configura como elemento orientador das práticas, condutas e modos de ser. Distante de representar um caráter estático, a ancestralidade é uma experiência vivida, que molda condutas e orienta as escolhas. É possível perceber a referida dinâmica a partir desta fala:

Dentro da religião, normalmente, de Candomblé, também tem a Jurema Sagrada, que é uma religião afro-indígena. Todos os costumes, eles remontam aos nossos povos ancestrais. Desde todo o corpo que a gente faz referência, né? O Preto-Velho, o lugar dentro da Jurema, o Preto-Velho, nos povos originários, que são os caboclos, né? A gente tem Exu, Pombagira, e muitas destas remontam aos nossos ancestrais também, porque estavam em um determinado período, uma determinada época. Então, as nossas práticas e condutas... Fora, obviamente, que é muito extremamente forte no Candomblé, os orixás, né? Que é nosso centro de referência ali. Então, as nossas práticas e referências remontam, principalmente, no Candomblé, a nossa virada aos ancestrais, nossos costumes, tirar a sandália, até mesmo dentro da Jurema (Entrevistada n.º 4).

Assim como nas entrevistas analisadas anteriormente, em que diferentes expressões de matriz africana na diáspora brasileira foram abordadas, a ancestralidade também emerge como um fator ético-relacional no qual tudo que atravessa as referidas práticas segue alicerçado ao que é anterior. Trata-se de uma dimensão relacional em que o diálogo com os pretos-velhos, caboclos, exus, pombagiras, orixás e outras entidades espirituais possui implicações diretas na constituição dos modos de existência e nas identidades forjadas no interior dessas práticas. Ao mencionar que “Todos os costumes, eles remontam aos nossos povos ancestrais”, afirma e explicita o referido fator discutido em que, por meio dessas relações, não apenas moldam práticas, condutas e identidades, como também se atualizam as conexões com as entidades que, no interior dessas expressões, se apresentam como fontes de sabedoria.

É interessante perceber que esse vínculo com a ancestralidade se materializa no corpo, que atua como canal de comunicação que, via incorporação, estabelece-

se uma conexão direta com os(as) que vieram antes, fazendo com que o corpo extrapole suas dimensões físicas e se constitua como um portal sensível. Assim se manifestam presenças, sabedorias, energias e forças ancestrais:

Eles acreditam, normalmente eles parecem que... Inicialmente, que estão passando mal, principalmente nas primeiras incorporações. É como o movimento [de estar] tá passando mal, sabe? E aí, depois que esse espírito consegue se acoplar, porque na realidade o espírito não entra no corpo da pessoa. O espírito tá ali, acoplado, né? Tá ali um pouco, né? Tá perto, e você vai conseguindo sentir e fazer os mesmos movimentos (Entrevistada n.º 4).

Ao longo da história, o corpo foi desassociado de qualquer potencialidade, percebido apenas como um suporte biológico, sem qualquer possibilidade de agência ou saber. O corpo negro, em específico, compreendido estritamente no âmbito da objetificação, emerge no interior de manifestações e expressões culturais negras em diáspora, no âmbito do que se é sagrado. Houve tentativas de despotencializar o corpo negro, negando-lhe valor e complexidade por meio de imposições que buscavam determinar o que ele poderia ser, fazer, sentir e saber. Mas é possível perceber, por meio dessa fala, que o corpo não se limita à gramática desse mundo, mas rompe com as interdições modernas e coloniais que o reprimem de ser inteiro. O ato de incorporação ultrapassa todas essas determinações, configurando-se como uma tecnologia ancestral de comunicação por meio da qual se fazem presentes corpos que foram historicamente subalternizados, inferiorizados e violentados, mas que se recusam ao desaparecimento.

O contato com a ancestralidade mobiliza saberes, bem como uma série de presenças que sobreviveram às diversas tentativas de apagamento por meio da incorporação; são acionadas via conhecimentos que ativam e sustentam uma forma de ser. Para além disso, é na manutenção desse vínculo que as entidades retornam para ensinar, curar, proteger e orientar. Nessa perspectiva, o relato da atual entrevistada revela a qualidade afetiva e profunda dessa experiência. Ela compartilha tais elementos ao lembrar o primeiro encontro com uma preta-velha:

Entrevistada n.º 4: A preta-velha dele baixou e aí ela falou algumas coisas pra mim e me acolheu, ninguém sabia. E aí ela foi o meu primeiro contato, na verdade, com entidade.

Raiany: E como foi esse teu momento, Vitória? Que tu falou com essa entidade, com essa espiritualidade.

Entrevistada n.º 4: Foi... estranhamente... Estranhamente familiar.

A partir do relato proferido, é possível observar que tais práticas culturais e espirituais se constituem como lugares de acolhimento à medida que, diante de um mundo que historicamente se revela de forma violenta para corpos negros, esse encontro com a ancestralidade é permeado de bons afetos. Aqui, percebe-se um espaço de resistência, visto que se cria um território no qual o corpo encontra brechas para o respiro, o cuidado e o amor. É nesse campo afetivo, tecido por experiências que não se reduzem ao pensamento – incorporação como fenômeno complexo que escapa às compreensões e explicações que se instauram a partir de um sistema lógico-formal –, que emergem práticas de acolhimento. Em um certo momento da entrevista, compartilha-se um momento simbólico em que num período difícil da sua vida, a entidade cantou uma música para a Entrevistada n.º 2. Segue o trecho:

*Fio, se você precisar
É só pensar na vovó
Que ela vem te ajudar
Fio, se você precisar
É só pensar na vovó
Que ela vem te ajudar
Pensa numa estrada longa, meu fio
Lá no meu jacutá
E numa casinha branca, meu fio
Que a vovó tá lá
Sentada no banquinho tosco, meu fio
Com o seu rosário na mão
Pensa na Maria Redonda, meu fio
Fazendo oração
Pensa na vovozinha, meu fio
Fazendo oração.*

Eu não sei. Mas, pra mim, soou familiar. Como se eu soubesse já, sabe? Como se eu tivesse ali há anos, [...] principalmente naquele momento. Eu precisava só ser acolhida e ela me acolheu e ela cantou essa música pra mim (Entrevistada n.º 4).

Nesse momento de encontro, em que passado e presente se dissolvem e habitam o mesmo espaço, manifesta-se um gesto profundo de acolhimento, algo que atravessa delimitações, marcações e invenções e que se refere ao tempo em que se reverberam cuidados com os corpos negros expostos ao racismo, especialmente àquilo que Kilomba (2020) denomina de episódios de racismo cotidiano.

Com base nos estudos de Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis (1988), Kilomba (2019, p. 214) explora o conceito de trauma, que, segundo a psicanálise, consiste em “um evento violento na vida do *sujeito*”. Contudo, ao analisar esse fenômeno a partir de uma perspectiva racializada, percebe que o trauma não consiste

em um evento isolado do passado, mas, em uma experiência contínua na vida de pessoas negras, sendo constantemente reativado por uma estrutura social atravessada por uma ideologia que naturaliza e reproduz desigualdades.

Tais processos mais amplos não se inscrevem em dimensões abstratas, mas incidem diretamente nas relações e interações sociais, uma vez que são sustentadas por um imaginário social coletivo que racializa corpos, no qual a diferença estética e cultural se transforma em marcador de subalternidade, refletindo-se em violências cotidianas. Aqui, via colonialidade, há a reencenação, reanimação e atualização de uma performance e coreografia da vida violenta em que a exposição da pessoa negra à desumanização produz efeitos perturbadores e duradouros no âmbito da organização psíquica.

Diante desse cenário, os terreiros emergem como territórios de cuidado, pois, neles, práticas ancestrais são mobilizadas frente aos desgastes provocados pela violência racial. Uma das práticas que materializam esse gesto de acolhimento são os banhos com folhas – elemento manipulado a partir de um saber ancestral relacionado à natureza. Trata-se de uma tecnologia de cura que articula memórias, corpo, natureza e espiritualidade. Sobre esse aspecto, a Entrevistada n.º 4 compartilha alguns relatos, expondo o conhecimento que possui sobre os usos das plantas e que aprendeu com sua madrinha:

Raiany: [...] se tem o conhecimento de que cada planta vai auxiliando. Enfim, em contextos e em situações específicas, né?

Entrevistada n.º 4: Sim, se você quiser, por exemplo, atrair, ter mais autoestima, você vai pra uma rosa branca, tomar um banho de rosa branca. Se você quiser tornar mais afrodisíaco o seu casamento, uma rosa vermelha, né? Se você quer uma limpeza espiritual, você pode ir pro tapete de Oxalá. Se você quiser uma limpeza espiritual, mas você é igual a mim, que é de lansã, aí você toma um banho de uma planta que é de lansã [...]. Então, assim, é... Cada área você vai ter, você tem pra onde recorrer, sabe? Eu tô com dor disso, eu tô com dor aquilo. Você... Pelo menos, assim, minha madrinha me ensinou assim, né? Você tá com dor no joelho, você tá com dor em uma parte do corpo, acho que pode fazer uma pastinha de mel, alecrim, açúcar, a gente faz essa pastinha que coloca no lugar e alivia. E a gente trabalha dessa forma, trabalha com planta natural. Então, assim, te falar todas não dá, basicamente todas as plantas, elas têm algum tipo de serviço. O lacre, o lacre ele faz essa limpeza, mas é uma limpeza mais pesada, né? É uma limpeza mais pesada, então ela não é tão recomendada. Então, cada coisa vai ter um modo um *modus operandi*, sabe?

Este relato exprime tanto uma relação com alguns elementos da natureza, bem como o conhecimento ao que se refere seus usos, evidenciando um saber nos

modos de cuidado voltados para necessidades físicas/corporais, emocionais e espirituais. Essa narrativa, assim como outras analisadas ao longo da pesquisa, revela o caráter relacional e ancestral dos processos de aprendizagem no interior de culturas afrodiaspóricas à medida que menciona ter aprendido com sua madrinha – figura mais experiente que, por meio de suas memórias, resguardadas em seu corpo-arquivo, repassa saberes ancestrais para os mais novos.

Nesse sentido, mobiliza-se uma maneira de se relacionar com o conhecimento que expressa uma forma de ser em que a transmissão e a aquisição emergem de uma dinâmica circular na qual o saber retorna, se reinventa e se transforma, mantendo-se vivo e resistente, mesmo diante de movências e mutações. A seguir, a Entrevistada n.º 4 comenta mais sobre o banho, afirmando que:

Entrevistada de n.º 4: Então, o banho, ele é o banho de ervas. A gente acredita que estamos uno com a natureza. E que as ervas são ervas medicinais, né? Então, assim, a cada erva, a cada planta tem a sua função na natureza.

Raiany: Que plantas são essas? Tu sabe?

Entrevistada n.º 4: Então, uma delas é o lacre. O lacre é uma planta fedida, mas é uma planta que vai espantar no mundo espiritual né? [...] Jurema em si, tu sabe que Jurema é uma planta, né? Uma árvore, né? Então, assim, a gente trabalha muito na força da planta. Isso é uma tradição indígena também, né? Tradição indígena, tradição negra. [...] Então a gente precisa muito do poder dessa planta, né?

Ao mencionar que “estamos uno com a natureza” e “a gente trabalha muito na força da planta”, constata-se novamente o fator da biointeração discutido por Rufino (2023) e elaborado por Nêgo Bispo (ver Santos, 2015, 2022), no qual a vida é compreendida desde uma perspectiva ampliada que extrapola as interações e relações exclusivamente humanas. Nesse sentido, reconhece-se que os processos educativos também emergem do diálogo com a natureza, na vivência direta com o mundo natural. Observando esta fala da Entrevistada n.º 4, percebe-se que esse corpo-arquivo carrega saberes que lhe permite ler inscrições que se manifestam em outros âmbitos – aqui, leem-se as folhas, partindo-se do pressuposto de que nelas habita uma potencialidade. Paira, nessas práticas, uma forma de saber que segue em sentido contrário à racionalidade ocidental – um conhecimento que não se estrutura desde categorias formais, mas se configura de modo sensível, na experiência, na vida e na convivência com os(as) mais velhos(as).

Há aqui todo um processo de resistência, visto que nessas leituras se tem o deslocamento da centralidade da palavra escrita e razão, afirmando que existem outras possibilidades e formas de saber. Vale destacar como o corpo é parte essencial neste processo, pois atua como elemento mediador que, desde uma sensibilidade, é capaz de decifrar e interpretar as potencialidades inscritas na natureza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa parte do pressuposto de que, historicamente, os modos de ser no interior de culturas e expressões negras na diáspora brasileira teriam a ancestralidade como principal eixo organizador. Em sentido contrário às compreensões essencialistas, a ancestralidade aqui se constitui a partir do movimento e das constantes reinvenções que marcam a dinâmica da diáspora. Esse eixo organizador sustenta dimensões éticas, epistemológicas e ontológicas que perpassam gerações e atualizam, nas esferas corporais, a memória de um saber que engendram ambientes de resistência.

Com base no pensamento de Martins (2021), Rufino (2019a, 2019b, 2023) e Tavares (2012, 2020), pesquisadores(as) que investigam relações entre corpo, memória e diáspora, nos fundamentamos na ideia de que o corpo negro, especificamente nos contextos de matriz africana e afrodiaspóricos, se inscreve como lugar de memórias e saberes. Nessa direção, as mandingas (Rufino, 2019a) que nele habitam e se expressam via incorporação – por meio das danças, do conhecimento das folhas, das rezas, dos cantos e dos movimentos corporais – extrapolam as lógicas e os parâmetros hegemônicos de conhecimento, transgredindo as estruturas epistemológicas formais e, de certa maneira, desafiando o epistemicídio perpetuado pela colonialidade.

Este processo investigativo foi orientado pela seguinte questão: em que a discussão sobre o corpo negro pode contribuir para a descolonização da educação? Para responder a tal questionamento, definiu-se como objetivo mais amplo delinear os contornos de uma educação que alce o corpo à condição de potência e território de múltiplas aprendizagens. Para isso, estabeleceram-se os seguintes objetivos específicos:

1. Investigar como sabedorias corporais se manifestam como resistência à colonialidade na diáspora brasileira;
2. Articular como essas sabedorias se vinculam a uma educação híbrida e descolonizadora.

No que tange seu caráter metodológico, a pesquisa baseou-se em uma abordagem qualitativa, utilizando a história oral (Thompson, 1992) como principal ferramenta para ouvir e coletar narrativas dos(as) participantes negros(as) envolvidos(as) em manifestações culturais e religiosas como o Candomblé, o Afoxé, a Capoeira e a Jurema Sagrada. Participantes que, em seus corpos-arquivos, resguardam e atualizam saberes ancestrais.

Para analisar as referidas narrativas, adotou-se a análise de discurso de linha francesa (Orlandi, 2005), que compreende a linguagem como prática social situada, atravessada por condições históricas, ideológicas, sociais e culturais específicas. A análise de discurso possibilita perceber as narrativas para além do âmbito individual, reconhecendo que a fala dos(as) participantes está imersa em formações discursivas que articulam sentidos e significados singulares ao mesmo tempo em que se inserem em processos sociais e históricos mais amplos. Tal fator favoreceu a identificação de como, nas práticas culturais, os saberes corporais, expressos nas narrativas, se manifestam e são mobilizados.

Após o processo de análise, é possível afirmar que os objetivos traçados foram alcançados por meio das falas dos(as) entrevistados(as). Um fator recorrente em todos os relatos foi a ancestralidade, que se apresenta como fundamento e sustentação das práticas culturais e espirituais. Trata-se da mobilização de um saber ancestral que habita os corpos-arquivos dos(as) mais velhos(as) e mais experientes, sendo transmitido aos mais novos e mais novas através da oralidade e da experiência vivida.

Os referidos corpos não apenas se restringem ao resguardo da memória de um saber-ser, mas mobilizam formas outras de existências, se configurando como territórios onde se tornam possíveis a continuidade, a transmissão, a reinvenção e a resistência perante a colonialidade. Dessa maneira, o corpo emerge como lugar de inscrição e transmissão de conhecimento, dialogando com o entendimento do corpo como potência e território de múltiplas aprendizagens.

Para além da ancestralidade, outro ponto que se destaca – especialmente nas entrevistas relacionadas à Jurema Sagrada, ao Candomblé e ao Afoxé – é a presença da natureza, em que a relação não é permeada pela lógica do domínio,

mas por vínculos de respeito e reciprocidade. Notou-se pelas falas dos(as) entrevistados(as) que a natureza se apresenta como extensão da própria existência, pois elementos naturais – como água, fogo, folhas, vento – são compreendidos como entidades sagradas, energias vivas, forças que curam e que se comunicam.

É interessante perceber que, distante de uma compreensão dualista e dicotômica, tal qual a modernidade ocidental, que separa homem e natureza, os relatos evidenciam que a última não é exterior aos(as) sujeitos(as) e, sim, é parte constituinte de suas práticas, espiritualidades e formas de conhecimento. Nessa perspectiva, ela se constitui como elemento indissociável das esferas corporais, visto que os corpos-arquivos resguardam a memória dos saberes relativos a ela como uma forma de ser que coexiste e é parte dela, seguindo ancorados em uma cosmopercepção onde tudo é relação.

Outro elemento que emergiu, especificamente nas análises das entrevistas relacionadas ao Candomblé e à Jurema Sagrada, foi a hibridização. Percebeu-se, através das narrativas compartilhadas pelos(as) entrevistados(as), que há um forte entrelaçamento de linguagens nessas práticas. Tratam-se de saberes e práticas que se configuraram, historicamente, como estratégias de sobrevivência diante das diversas tentativas de apagamento. Nessas circunstâncias, as transformações e reinvenções advindas de mutações no e com o(a) outro(a) aparecem como forma de se manter vivo(a), bem como apontam a possibilidade de coexistir com as diferenças.

A partir da exposição das análises construídas, percebe-se que as mesmas, para além de responderem aos objetivos propostos, evidenciam que, para haver descolonização no âmbito da educação, é necessário reconhecer processos epistemológicos outros, rompendo com paradigmas modernos ocidentais que historicamente se colocaram como únicos possíveis. As narrativas e análises revelaram que os saberes não se concentram estritamente nos âmbitos formais e hegemonicamente impostos através da violência, mas se inscrevem e vibram nos corpos, nas performances e práticas cotidianas.

Considerando que vivemos em um mundo atravessado por um projeto civilizatório, sustentado por uma forma de ser que se pretende única e absoluta, descolonizar a educação implica o reconhecimento de toda e qualquer forma de saber que se

distancia dos padrões normativos, não somente os produzidos em contextos de matriz africana e afrodiaspóricas – embora estes sejam centrais nesta pesquisa –, mas de toda forma de saber que, por ser diferente, foi inferiorizada, subalternizada ou invisibilizada.

Levando em consideração estes aspectos, esta pesquisa se insere no campo das investigações referentes às epistemologias negras e descolonização da educação. Contribui para a ampliação do debate ao evidenciar o corpo negro como possibilidade e potencialidade epistêmica, expandindo a compreensão do que é um saber legítimo, do mesmo modo que demonstra movimentos de resistência na diáspora que transgride e confronta estruturas epistemológicas hegemônicas.

Além disso, esta investigação se constitui material de base por meio do qual é possível formular e elaborar políticas e práticas educacionais outras que dialoguem e sejam compromissadas com a diversidade epistemológica que compõe o mundo. Dessa forma, contribuindo para os debates que se posicionam contra a colonialidade do saber e o epistemicídio.

Ao longo desta pesquisa, permeada por diversos desafios, evidencio que o maior deles estaria implicado a minha existência e ao meu corpo, haja vista que produzir desse local – na condição de mulher, negra, pobre e favelada, inserida em um contexto de vulnerabilidade social e violação de direitos – me fez lutar não somente contra barreiras estruturais, mas também por questões subjetivas que me atravessam. Ocupar um espaço que, historicamente, foi erguido com base na violência contra os meus ancestrais e que, até hoje, segue estruturado para negar o acesso e permanência do segmento social ao qual pertenço não foi fácil.

Confesso que, nos momentos de leitura e aprofundamento das questões relativas à violência racial, comecei a compreender com maior complexidade as estruturas de opressão que me atravessam e entender que o racismo não as tornam menos cruel, mas, pelo contrário, as tornam mais evidentes. Tal processo me fez estar numa condição de acessar e revisitar feridas, mas também transformá-las em um gesto político-pedagógico, tornando a escrita dessa pesquisa mais visceral.

Para além disso, destaco o tempo do mestrado, que se revelou reduzido diante da complexidade do tema, especialmente pela escolha da história oral como vertente metodológica – abordagem esta que requer rigoroso cuidado na escuta, na

transcrição e organização das narrativas. A transcrição exigiu toda uma atenção no que se refere aos detalhes da fala, pausas e entonações, processo fundamental para captação da densidade das narrativas colhidas. A separação das partes para análise demandou tempo e, paradoxalmente, tanto técnica quanto sensibilidade para realizar recortes vinculados à proposta da pesquisa.

Outro desafio significativo, também atrelado ao tempo, foi a complexidade dos temas abordados, como questões relativas ao Estado, hibridismo, processos de transmissão e aquisição de conhecimento, ancestralidade, diáspora, análise de discurso e o próprio corpo negro. Essas questões se apresentaram de forma densa, demandando maior tempo de estudo para que possam ser exploradas com mais profundidade.

Vale destacar que as dificuldades relatadas não invalidaram os resultados obtidos, mas apontam para a necessidade e o desejo em continuar a pesquisa. Investigando questões relativas ao corpo negro, surgiu o interesse em focar e aprofundar os estudos focando em pessoas negras vinculadas a expressões negras diaspóricas que envolvem diretamente o movimento corporal, como dançarinos(as) de Afoxé e brincantes de maracatu, entre outros(as).

A intencionalidade consistiria em aprofundar as discussões sobre o disciplinamento do corpo em uma sociedade capitalista, marcada por uma performance social que condiciona gestos, expressões e movimentos à lógica do lucro e da produtividade. Partindo de uma leitura racializada, compreende-se que, ao longo da história, o trabalho executado por pessoas negras foi e é direcionado quase que exclusivamente ao uso e exploração do corpo. No entanto, é neste corpo – alvo de controle – que emergem potencialidades de resistência em que espaços outros se movem a partir de performances que escapam das lógicas racializantes, coloniais e capitalistas. Desta maneira, tal debate se faz urgente, contribuindo para discussões relacionadas à descolonização do corpo e da educação e, mais ainda, à evidência de movimentos outros.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. (Coleção Feminismos Plurais).
- ANDRADE, Érico. **Negritude sem identidade**: sobre as narrativas singulares das pessoas negras. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- BOSI, Alfredo. O tempo e os tempos. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 19–32.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 87–95.
- CONNERTON, Paul. **How societies remember**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. (Themes in the Social Sciences).
- DIAS, Luiz Sergio. **Quem tem medo da capoeira? Rio de Janeiro, 1890-1904**. Rio de Janeiro, RJ: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 2001. (Coleção Memória Carioca).
- DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro (a origem do “mito da Modernidade”). Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 153–198, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892008000200010&lng=en&nrm=iso&tlng=es>. Acesso em: 9 ago. 2023.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. **Modernidad y blanquitud**. Ciudad de México: Ediciones Era, 2010.
- FANON, Frantz. **Black skin, white masks**. Trad. Richard Philcox. London: Grove Press, 1967.
- FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; SILVA, Silas Carlos Rocha da; *et al.* Psicologia transpessoal e a espiritualidade participativa decolonial. In: ANGERAMI, Valdemar Augusto (Org.). **Psicologia e religião**. 2. ed. Belo horizonte: Artesã, 2022, p. 225–260.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005. (Coleção Cultura).

GREINER, Christine. **Fabulações do corpo japonês**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 25–49, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt>>. Acesso em: 10 nov. 2023.

GROSFOGUEL, Ramon. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 199–215, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892008000200011&lng=en&nrm=iso&tlng=es>. Acesso em: 9 ago. 2023.

GUIZARDI, Menara Lube. **Capoeira: etnografía de una historia transnacional entre Brasil y Madrid**. Santiago, Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LACLAU, Ernesto. **New reflections on the revolution of our time**. London; New York: Verso, 1990. (Phronesis).

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **The Language of psycho-analysis**. Londres: Polestar Wheatons Ltd., 1988.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 127–168. (Biblioteca universitaria de ciencias sociales y humanidades Serie Encuentros).

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/download/11881/7308>>. Acesso em: 23 maio 2025.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MORRISON, Toni. **Playing in the dark: whiteness and the literary imagination**. New York: Vintage Books, 1992.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Geledés. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/kabengele-munanga-uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-identidade-e-etnia/>>. Acesso em: 10 nov. 2023.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)**, n. 18, p. 28–47, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456>>. Acesso em: 12 abr. 2023.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofias africanas e educação antirracista**. UEFS: TV Olhos D'Água, 2020. (Jornada Virtual UEFS 2020: Trilhas Para a Pluridiversidade). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=w1DfvQDcPqs>>. Acesso em: 12 jun. 2025.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. 8. ed. Campinas: Pontes, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 117–142.

RUFINO, Luiz. O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 10, p. 65–82, 2019b. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39951>>. Acesso em: 8 jun. 2025.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019a.

RUFINO, Luiz. **Ponta-cabeça: educação, jogo de corpo e outras mandingas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos *et al.* **Quatro cantos**. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil** [recurso eletrônico]. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

TAVARES, Julio Cesar de. **Dança de guerra – arquivo e arma: elementos para uma teoria da capoeiragem e da comunicação corporal Afro-brasileira**. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

TAVARES, Julio Cesar de. **Gramáticas das corporeidades afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas**. Curitiba: Appris, 2020.

THEMUDO, Thiago Seixas. Por uma sociologia do intensivo. *In*: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio; VERAS, Alexandre (Orgs.). **Nietzsche e Deleuze**: intensidade e paixão. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Unthinking social science**: the limits of nineteenth-century paradigms. Cambridge: Polity Press, 1991.