

Psicologia em Pesquisa

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/psicologiaempesquisa>

Neocolonização e violência: cirandando uma rede de saberes emancipatórios

Neo-colonization and violence: "ciranding" a net of emancipatory knowledge

Neocolonización y violencia: cirandeando una red de saberes emancipatórios

Alexandre Bonetti Lima¹ & Alejandra Astrid León Cedeño²

¹ Universidade Estadual de Londrina – UEL. Email: bonetti@uel.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9126-2919>

² Universidade Estadual de Londrina – UEL. Email: alejandra@uel.br ORCID: <https://orcid.org/000-003-0290-2924>

RESUMO

A partir de autores decolonialistas, este ensaio busca traçar reflexões teórico-conceituais sobre as ligações entre neocolonialismo e violência no Brasil. Sinalizamos a presença de sociabilidades marcadas pela violência e naturalizadas como efeito de matrizes históricas oriundas do processo de colonização e do pensamento eurocêntrico, os quais permanecem materializados no quadro social do país. Como dizia Mignolo (2010), a colonialidade é o lado não visível da modernidade, embora crucial para seu desenvolvimento e reprodução. Desde essa observação, o ensaio se orienta no sentido de apresentar diferentes possibilidades de experiências e formas de conhecimento que abrigam e iluminam uma rica diversidade de epistemologias, saberes e práxis invisibilizados e desperdiçados por um sistema-mundo excludente. O artigo procura, então, mostrar que, em meio à violência do cenário neocolonial que nos enreda, se articula uma diversidade de saberes e fazeres potentes, críticos e criativos que potencialmente propiciam a criação de uma rede das epistemologias do sul de modo a desenvolver o que Mignolo (2010) define como uma gramática da não colonialidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Violência; Colonialidade; Decolonialismo; Subjetividade; Cirandar

ABSTRACT

Based on decolonialist authors, this essay seeks to outline theoretical and conceptual reflections on the links between neocolonialism and violence in Brazil. We signal the presence of sociability marked by violence and naturalized as an effect of historical matrices arising from the colonization process and from Eurocentric thinking, which remain materialized in the country's social framework. As Mignolo (2010) said, coloniality is the invisible side of modernity, although crucial for its development and reproduction. Since this observation, the essay is oriented towards presenting different possibilities of experiences and forms of knowledge that shelter and illuminate a rich diversity of epistemologies, knowledge and praxis that are invisible and wasted by an exclusive world-system. The article seeks, then, to show that, in the midst of the violence of the neocolonial scenario that enmesh us, a diversity of potent, critical and creative knowledge and actions is articulated that potentially propitiate the creation of a network of southern epistemologies in order to develop the that Mignolo (2010) defines as a grammar of non-coloniality.

KEYWORDS:

Violence; Coloniality; Decoloniality; Subjectivity, Ciranding.

RESUMEN

A partir de autores descoloniales, este ensayo busca esbozar reflexiones teóricas y conceptuales sobre los vínculos entre el neocolonialismo y la violencia en Brasil. Señalamos la presencia de sociabilidades marcadas por la violencia y naturalizadas como un efecto de matrizes históricas originadas em el proceso de colonización y del pensamiento eurocéntrico, que se materializan en el marco social del país. Como dijo Mignolo (2010), la colonialidad es el lado invisible de la modernidad, aunque crucial para su desarrollo y reproducción. Desde esa observación, el ensayo está orientado a presentar diferentes posibilidades de experiencias y formas de conocimiento que albergan e iluminan una rica diversidad de epistemologías, saberes y praxis que sin invisibles y desperdiciados por un sistema mundial excluyente. El artículo busca, entonces, mostrar que, en medio de la violencia del escenario neocolonial que nos enreda, se articula una diversidad de conocimientos y acciones potentes, críticas y creativas que potencialmente permiten la creación de una red de epistemologías del sur para desarrollar la que Mignolo (2010) define como una gramática de la no colonialidad

PALABRAS CLAVE:

Violencia; Colonialidad; Decolonialismo; Subjetividad, Cirandear.

Informações do Artigo:

Alejandra Astrid León
Cedeño
alejandra@uel.br

Recebido em: 01/02/2020
Aceito em: 07/05/2020

“Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador” (provérbio popular africano)

Neste artigo, buscamos traçar reflexões teórico-conceituais sobre a neocolonialismo e a violência no Brasil, que possam contribuir para o fortalecimento de saberes que resistam a esses processos neste país. Partindo da obra de autores decolonialistas como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Gustavo Grosfoguel, Djamilia Ribeiro, Boaventura de Souza Santos, entre outros, assinalamos para a existência naturalizada de sociabilidades violentas na sociedade brasileira como um desdobramento de matrizes históricas herdadas do processo de colonização e do pensamento eurocêntrico, a se materializar persistentemente no cenário social do país. Sem a colonialidade, não há modernidade, afirma Mignolo (2010), sendo a colonialidade o seu lado obscurecido e não visível, ainda que crucial para sua existência e reprodução. Dessa constatação, o artigo se orienta para buscar as diferentes possibilidades de experiências e formas de conhecimento que abrigam e iluminam uma rica diversidade de epistemologias, métodos e conceitos invisibilizados e desperdiçados por um sistema-mundo excludente (Quijano & Wallerstein, 1992). Isso implica, como argumenta Souza Santos (2010), confrontar a visão unívoca da ciência moderna com uma pluralidade de saberes e experiências historicamente desqualificadas pela epistemologia hegemônica, configurando-se (tal pluralidade desqualificada) como um vasto e complexo arquipélago de epistemes singulares que se compõem e se recompõem dinamicamente em meio aos diferentes territórios, culturas e histórias. O artigo busca, assim, fazer coro com aqueles que se voltam para contribuir com o desenvolvimento do que Mignolo chamou de gramática da descolonialidade,

Em que se abre espaço para o aprendizado contínuo a partir do outro, mantendo uma postura desestabilizadora e decisiva na releitura dos construtos discursivos que moldaram obstinadamente o pensamento ocidental, por sua vez, promotor da exotização e fetichização da diferença colonial tornada sujeito subalterno e silenciado (Miglievich-Ribeiro, 2014, p. 69).

Aníbal Quijano, um dos expoentes do movimento decolonialista latino-americano, afirma que o colonialismo é o padrão mundial do capitalismo. Para ele, o capitalismo se perpetua por intermédio da injunção de um paradigma que classifica a população mundial segundo critérios étnico-raciais, proporcionando a exploração e a expropriação legitimada da colônia pelo colonizador. Com a criação da América, salienta o autor, o emergente sistema capitalista se mundializa, forjando a modernidade e a

colonialidade. “Em pouco tempo, com a América (Latina) o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder, até hoje” (Quijano, 2010, p. 85). Um novo paradigma vai então se consolidando e se naturaliza em meio a experiências, valores, saberes e dizeres a conformar uma perspectiva cognitiva e imagética que se afirma na mitológica ideia de que a Europa é desde sempre grandiosa, uma referência não apenas econômica como também estética, étnica, política, cultural e histórica.

Com efeito, o fundamento da modernidade, argumenta Ballestrin (2013):

Está no 'descobrimento' e na invenção da América – para Dussel, Mignolo, Quijano/Wallerstein, ela é a origem, tão origem como fora a Grécia para a civilização ocidental. Até o século XVI não havia diferença colonial, mas diferença imperial: os bárbaros eram imperiais turcos, mouros, chineses, russos. Para Dussel, a América não somente foi a primeira periferia do sistema-mundo como também a primeira oportunidade de acumulação primitiva do capital (p. 102-103).

A crítica de Quijano se soma a inúmeros autores latino-americanos, africanos e asiáticos, os quais iluminam a face oculta da modernidade: a colonialidade. Seus estudos explicitam “que os erros da modernidade vitoriosa nunca foram efeitos perversos, imprevistos, indesejáveis, produtos precoces da incompletude do projeto moderno, mas seus elementos intrínsecos. Combatem, assim, na diversidade das correntes e abordagens, qualquer crença fundamentalista na universalidade totalitária (Miglievich-Ribeiro, 2014).

Nessa medida, alerta Almeida (2018), com a colonização do mundo pelos europeus e a subsequente expansão econômica mercantilista, foram produzidas as bases materiais e filosóficas para a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. Melhor dizendo, foram construídas as bases para a noção de que a particularidade da história europeia fosse lida como totalidade do tempo e espaço da experiência humana (Lander, 2005). O projeto iluminista, que lança seus fundamentos no século XVII, consolidando-se nos séculos XVIII e XIX, coloniza progressivamente o mundo com suas ideias e princípios, e delinea as ferramentas “que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação dos mais

diferentes grupos humanos a partir de características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem” (Almeida, 2018, p. 20).

A classificação eurocêntrica dos seres humanos, como descrita, facilitou procedimentos de extrema violência empregados nos territórios colonizados, como a escravização forçada de sua gente, a exploração e a expropriação de suas terras e recursos naturais, além dos assassinatos em massa aos que resistiam a tudo isso. Nesse sentido, Dussel (2010) recorda a declaração de Ginés de Sepúlveda, filósofo renascentista italiano, do século XVI (1489-1573), que afirmava:

Será sempre justo e conforme ao direito natural que tais gentes [bárbaros] se submetam ao império de príncipes e nações mais cultas e humanas, para que, pelas suas virtudes e pela prudência de suas leis, abandonem a barbárie e se submetam a uma vida mais humana e ao culto da virtude (como citado em Dussel, 2010, p. 355).

Para os decolonialistas como Dussel, Mignolo, Quijano, Grosfoguel, entre outros, vale novamente frisar, não é possível falar de modernidade sem falar de colonialidade. Pois, por colonialidade, Quijano se refere ao processo de relações entre países centrais e periféricos não extinto mesmo após a independência das formas de administração colonial. O processo de colonialidade gerado pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno permanece epistemológica e culturalmente hegemônico, além de impor relações de dependência econômica e política aos países periféricos (Grosfoguel, 2008), tais como os da América Latina e Caribe, África, entre outros. Ela é o lado oculto, invisível da modernidade, sem o qual a Europa não poderia esculpir a sociedade mundial como sistema-mundo em que imperou com vasto domínio durante quatro séculos ao menos (Quijano & Wallerstein, 1992).

Ainda sobre a modernidade, Boaventura de Souza Santos (Santos, 2010) a caracteriza pelo que nomeia pensamento abissal, o qual, em suas palavras, “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis (...). As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha” (p. 32). A divisão se materializa de tal modo que o outro lado da linha tende a se tornar desimportante, obscuro, incompreensível,

radicalmente exterior ao que é definido como leitura universal da realidade, obstruindo, desta maneira, a coexistência igualitariamente possível de ambos.

Se, nos séculos XVI e XVII, prevalecia o pensamento cristão como o paradigma que definia os que estão do lado do universo superior da fronteira, circunscrevendo os outros em uma caixa de estigma (selvagens sem alma), à medida que o projeto iluminista se consolida, mundializando-se, as fronteiras abissais se erguem e se sustentam por intermédio de narrativas progressivamente modificadas, então marcadas pela racionalidade do saber filosófico e científico. A linha divisória se assenta não mais, precipuamente, em bem e mal, com alma e sem alma, entre outras dicotomias religiosas. Ela se delineia em princípios que separam o verdadeiro do falso, o objetivo do subjetivo, o legal do ilegal (ou alegal), o racional do irracional, o comensurável do incomensurável, a demarcar uma linha pronunciada e indelével que, naturalizada como elemento classificatório indiscutível, camufla-se e dissipa-se como uma construção de poder que justifica e avaliza violências sanguinárias. “O outro lado da linha”, diz Santos (2010), “compreende uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (p. 34), uma vez que tomadas violentamente, mesmo nos dias atuais.

Como desdobramento deste processo colonizador de um pensamento que dicotomiza assimetricamente, o desejo de ser como o outro, o que está do lado hegemônico da linha, modelo de referência do ideal de existência, materializa-se em meio aos processos de socialização nos cotidianos da vida sendo vivida. O desejo de embranquecimento dos corpos, da incorporação da estética eurocêntrica, de travestir de branco o pensamento, as teorias, métodos e epistemologias criadas em terras longínquas do hemisfério norte, não importando se são voltadas para problemas, questões e histórias distintas das nossas. Afinal, desde cedo se aprende que o que se faz abaixo da linha do Equador não é ciência, a não ser que se siga rigorosamente os preceitos do cânone eurocêntrico. Do mesmo modo, não se faz arte, mas artesanato ou folclore, a não ser que se a crie segundo os cânones da arte eurocêntrica.

A isso Boaventura de Souza Santos (2002, 2010) dá o nome de epistemicídio, referindo-se às formas de conhecimento e práxis aniquiladas e/ou invisibilizadas como efeito da homogeneização e universalização de um tipo de conhecimento, a produzir um vasto desperdício de experiências humanas possíveis. Como diz

Ribeiro (2019): “Mesmo vencendo todos os obstáculos que acompanham a pele não branca e ingressando na pós-graduação, o estudante encontrará outro desafio: o epistemicídio, isto é, o apagamento sistemático de produções e saberes produzidos por grupos oprimidos” (p. 61). O interesse por tais grupos, no limite, mesmo entre autores críticos, como Foucault e Deleuze, denuncia Spivak (2010), invariavelmente envereda para uma violência epistêmica. Para a autora, o outro como sujeito é inacessível ao intelectual ocidental dos países centrais, já que em seu diagnóstico epistemológico, ele projeta seu próprio etnocentrismo ao projetar a alteridade criando uma performance política de substituição. Melhor dizendo, a violência epistêmica opera e se efetiva pelo intelectualismo que conjectura poder falar em nome do outro, o dito oprimido, funcionando então, mesmo que involuntariamente, como cúmplice e reprodutor do colonialismo.

Tanto a colonização do pensamento quanto o epistemicídio podem ser entendidos como estratégias biopolíticas de controle das populações, de governo da vida, estratégias essas que são construídas e vivenciadas nos diversos e desiguais cotidianos. Desse modo, manter as populações vivas e sadias em sociedades subjetivadas pelo colonialismo, com profundas desigualdades sociais, implica que, de acordo com parâmetros de classe, raça, gênero, necessidades especiais e outras, algumas dispõem de muito mais possibilidades do que outras em tempo de vida, saúde, consumo, e que umas sejam consideradas pelas ciências como sujeitos de conhecimento em maior medida do que outras. Embora o capital tenda a converter em mercadoria os mais diferentes processos e produtos humanos e não humanos, capturando a potência humana para fazê-la passível de venda e estimulando o consumismo, inclusive nessa captura há grupos humanos que parecem ser considerados menos humanos do que outros. Por exemplo, a indústria da beleza, que subjetiva mulheres para o uso cotidiano de milhares de produtos, tratamentos, dietas, exercícios e revistas, produz muito menor quantidade de artigos voltados às mulheres negras, sobretudo as de pele mais escura, como se elas não fossem sujeitos de beleza ou de consumo (Ribeiro, 2019). Outrossim, o mercado de trabalho impõe às pessoas diferenças significativas de valores salariais conforme o gênero ou a cor da pele, mesmo que ocupem cargos e funções semelhantes, como se fossem menos competentes e capazes por não serem homens de pele branca (Ribeiro, 2019). Da mesma forma, no mundo acadêmico os autores brancos são muito mais estudados do que as autoras brancas, e estas muito mais do que as autoras negras, árabes ou indígenas

(Ribeiro, 2019). Assim, seguindo Souza (2018), vai-se aprendendo, nos processos de socialização, quais os “lugares devidos” de cada pessoa na escala social de relevância e merecimento. Melhor dizendo, vai se reeditando o que já se supunha desde os tempos da escravidão.

Se, como diz Foucault (2008), a biopolítica se materializa como modo de sujeição sutil, ela se combina, em particular nas esferas sociais periféricas, com a necropolítica através de mecanismos complementares (Mbembe, 2018). Como estratégia mais radicalmente violenta, a necropolítica eleva a efetividade do controle biopolítico das populações ao demarcar os corpos marcados para morrer, invariavelmente, jovens negros das periferias urbanas. Esse processo se constrói em três escalas: a global neoliberal, a do Estado e a do cotidiano, a promover mortes violentas veiculadas midiaticamente de forma ostensiva, mas sem se ocupar em debater as suas causas. Como bem argumenta Ribeiro (2019), embora nos dias atuais não seja abertamente permitido odiar negros, é-se autorizado (e mesmo incentivado) a odiar criminosos. Em um país ainda fortemente açambarcado e assaltado pelos espectros de uma matriz histórica escravocrata, violenta e patriarcal, não devidamente elaborada, as categorias negros, pobres e criminosos são inadvertida e apressadamente associadas midiática e cotidianamente no imaginário social. A necropolítica, assim, materializa-se no dia a dia ordinário da vida sendo vivida das periferias das cidades brasileiras.

Enxergar e nomear esta situação violenta é fundamental para elaborá-la e interromper – ou ao menos restringir – sua reprodução. O processo de enxergar, nomear, elaborar e modificar situações relacionadas com esta concepção neocolonial do conhecimento se potencializa, de acordo com Dussel (2016), em três momentos: a) afirmação de nós mesmos para fazer frente à vergonha de ser quem somos; b) autocrítica a partir do lugar em que estamos e; c) formação de uma rede de pesquisadores Sul-Sul, conectando nosso fazer teórico e metodológico com outros de preocupações afins. Dussel se refere a esses três aspectos para avançar na libertação mútua das culturas pós-coloniais. A seguir, os três serão pensados e ilustrados com experiências de projetos realizados ou que estão a se realizar, voltados para a busca de transformação deste panorama.

Afirmação de nós mesmos

Chamada por Dussel de “afirmação da exterioridade desprezada” (2016, p. 64), refere-se à aceitação e à valorização do que somos e do que fora desprezado pela narrativa hegemônica da branquitude eurocêntrica. Vivendo na América Latina, um continente extremamente desigual e violento, somos subjetivados para sentir vergonha do que somos e para desejarmos ser o que não somos: brancos, ricos, europeizados, estadunidenses, falantes de inglês fluente, enfim, pessoas *wasp* (*white anglo saxon protestant*).

Igualmente, somos subjetivados para, em caso de seguir carreira acadêmica, sejam simpáticos às formas ditas masculinas e ocidentais de se fazer ciência. Grosfoguel (2016) é incisivo quando afirma que as universidades ocidentalizadas se inspiram até hoje no saber produzido por homens ocidentais de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália), saber este que ele denomina como discurso de universalidade, o qual se caracteriza, ademais, por marcas de racismo/sexismo epistêmico. Tal situação foi construída a partir do genocídio/epistemicídio contra quatro populações: os “muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria” (p. 25). A filosofia cartesiana inaugura a tradição do “pensamento ocidental masculino”, no século XVII, após a ocorrência destes quatro genocídios, o que faz com que Grosfoguel argumente que as condições prévias para o “penso, logo existo” de Descartes (frase emblemática da filosofia moderna) foram o “conquisto, logo existo” e o “extermino, logo existo” (p. 29).

Por outro lado, Bourdieu (2012), estudando o movimento feminista, argumenta que o mundo da ciência moderna foi construído como masculino, associando esse gênero à neutralidade, objetividade, racionalidade, imparcialidade, seriedade. Segundo o autor, a visão androcêntrica com estas qualidades exerce na mulher uma violência simbólica pouco visível, na medida que a associa à falta, ao frágil, subjetivo, afetivo, irracional e doméstico, qualificando-a assim como um não “homem”. São estabelecidos limites para que simbolicamente seja diminuído o espaço usado pelas mulheres (no uso de salto alto, vestidos que dificultam o brincar das meninas e formas de se sentar, entre outros), estimulando simultaneamente os homens a ocuparem esse mesmo espaço. Com efeito, como aponta Chassot (2004), apesar dos muitos méritos de superação dos

obstáculos vividos pelas mulheres para se fazerem ganhadoras do prêmio Nobel, a enfrentar muito mais barreiras que os homens, são eles que continuam majoritariamente a obter esse reconhecimento.

Em meio a este panorama de racismo/sexismo, de genocídio/epistemicídio, diz Dussel (2016): “tudo começa com uma afirmação” (p. 64); começa com o apreço de si, para então podermos negar o desprezo que vivenciamos, de modo a fazer autocrítica, e transformá-lo. “As culturas pós coloniais devem efetivamente se decolonizar, mas começando pela autoavaliação” (Dussel, 2016, p. 64). Corresponde-nos ser historiadores de nós mesmos e narrar essas histórias outras que se constroem nas entranhas do nosso continente. Resgatar saberes e práxis autóctones como arquipélagos de libertação (Ferreira & Oliveira, 2018) e construir pontes entre eles. Afirmar-se pelas ações comunitárias, pelo cuidado do comum, pela arte, pela potência, pela convivência, pela reivindicação e pela obtenção de vitórias na comunidade, na universidade, nas demais políticas públicas, na obtenção de condições de vida cada vez mais plenas e dignas.

Nesse sentido, vale destacar que, ao mesmo tempo em que acompanhamos atualmente um processo de desmonte dos direitos trabalhistas, de desmanche das políticas públicas e um acirramento da violência contra as mulheres, contra a população LGBTQI+ (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queer, intersexuais) e contra as populações não brancas, acompanhamos também iniciativas de base que produzem formas mútuas e cotidianas de libertação na convivência comunitária. Iniciativas autogeridas nos bairros, de forma gratuita e voluntária, por desejo das pessoas, interligando cultura, saúde, educação, universidade, economia solidária e de cuidado coletivo (ou rede de apoio). Iniciativas que, homenageando a Associação Ciranda da Cultura e as outras que surgem sob sua inspiração, e à semelhança dos brincantes da tradição popular, serão aqui chamadas por “cirandar”. Cirandar será, então, o modo de criar maneiras de viver artística e coletivamente em meio à brutalidade que individualiza e segrega ou, para usar uma metáfora de Ailton Krenak (2019), de abrir paraquedas coloridos nos momentos de queda.

E que iniciativas são essas? Uma delas é a referida associação Ciranda da Cultura, existente desde 1999 em moldes autogeridos, em Londrina (PR), sempre a atrair pessoas para conviver e oferecer parcerias: pessoas do bairro que ofertam oficinas, cursinho pré-vestibular comunitário, profissionais da Unidade Básica de Saúde (UBS) mais próxima, que ali realizam todos os grupos em saúde, pessoas que plantam e cuidam de

hortas comunitárias, árvores, flores, frutos (León Cedeño & Bortoletto, 2019). Cirandar é este conjunto de experiências que vêm sendo replicadas em outros bairros periféricos da cidade de Londrina, como o Ciranda da Paz, e também na periferia de Boa Vista e de Caracas, multiplicando centros culturais ecológicos que promovem saúde e previnem a violência. Cirandar também se refere a um conjunto de ações culturais e de saúde que têm ocorrido de forma itinerante em outros bairros de Londrina (León Cedeño & Bortoletto, 2019). Também designa as ações autogeridas que são levadas a efeito por diversos parceiros dentro dos Cirandas, tais como o coletivo negro que atua no Ciranda da Paz e que, na sede deste Ciranda, desenhou o continente africano na parede; que conta histórias de heróis negros e negras, que ensina as crianças a identificar o racismo e a pedir ajuda para combatê-lo (León Cedeño & Bortoletto, 2019). Ou o rapper estudante de Biblioteconomia que organiza bibliotecas na periferia da cidade e ações culturais com grafiteiros nos diversos Cirandas de Londrina.

Na Venezuela, cirandar também tem sido a reativação de um projeto comunitário organizado por moradoras de uma comunidade periférica em Caracas, desde 1994, projeto que, ao precisar fechar temporariamente, em 2018, devido à crise venezuelana, foi reaberto nestes moldes Ciranda para continuar promovendo o estudo e o café da manhã com crianças e adultos (León Cedeño & Bortoletto, 2019). Em Boa Vista, cirandar designa a experiência de quatro casas comunais que funcionam na periferia de Boa Vista (RO), e que, sob coordenação de José Carlos Franco de Lima, organizaram-se para abrigar imigrantes estrangeiros, sobretudo venezuelanos, de forma participativa e artística (Justo, Lima, & León Cedeño, 2019), seguindo os moldes do projeto “Cirandando Londrina: efeitos de redes culturais ecológicas de beleza e resistência frente às subcidadanias” (2017-2020), que foi coordenado por Alejandra Astrid León Cedeño.

Cirandar foi um verbo que começou a ser usado nesta acepção de trabalho autogerido em rede na Associação Ciranda da Cultura, mas que tem se multiplicado por diversos bairros, mostrando que, respeitando as particularidades e riquezas locais, e contando com pessoas que ponham em prática esses projetos de forma comprometida e participativa é possível, sim, multiplicar Cirandas.

Mas cirandar não acontece apenas em bairros periféricos: políticas públicas de assistência social, saúde, educação e cultura também fazem parte deste trabalho coletivo que denominamos cirandar, em

articulação com diversos bairros, em ações culturais e organizativas que acontecem de forma participativa a partir de 2019, as quais ainda não foram publicadas, mas começaram de forma potente. Cirandar é também materializado no grupo de Teatro do Oprimido, cujos atores se encontram em situação de rua, apresentando-se em universidades e espaços públicos de Londrina, graças ao trabalho do Centro POP, equipamento público que realiza e potencializa estas atividades, e com apoio de estudantes universitárias que supervisionamos em 2019. Cirandar é o sarau itinerante para e com a população de rua em espaços públicos, além dos saraus de poesia e música produzidos nos bairros periféricos pelos próprios jovens moradores, e pelos membros do núcleo da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), de Londrina. Cirandar são os desafios de rimas entre jovens *rappers*, que se encontram semanalmente em praça pública, na mesma cidade. Cirandar é realizar oficinas de beleza com mulheres em situação de rua, com crianças e adolescentes do Ciranda da Paz (que aprenderam a desenvolver a oficina autonomamente) e com quem o solicitar, porque o apreço e a afirmação de si passam também por sentir-se bela, valorizando as próprias características. Cirandar é tecer redes de potência artística com alcance terapêutico junto ao grupo (In) Sanidades que, junto à 17ª Regional de Saúde (PR), coordena a saúde mental da região e organiza eventos e formações pelo estado com influência do Ciranda da Cultura. Cirandar é realizar oficinas em escolas públicas para ajudar a visibilizar e combater o racismo, levadas a efeito por estudantes do projeto “O racismo nosso de cada dia” (2017-2020), coordenado por Alexandre Bonetti Lima. Cirandar é promover gratuitamente, em parceria com as vilas culturais, o curso livre de teatro para adolescentes e jovens da periferia (FLAPT), a trabalhar com temáticas próximas a sua realidade, como o tema do machismo, violência contra a mulher, racismo, lgtbfobia. Cirandar é acompanhar o surgimento de ocupações organizadas pela população para construção de moradias, com ações colegiadas, assembleias, atividades culturais para crianças e adolescentes. Cirandar é entender que a pesquisa traz consigo formas de ação, de participação ativa das próprias pessoas implicadas, para além da sua condição ou idade.

Por um lado, estudar, apontar, denunciar e combater as formas de racismo e as concepções de conhecimento que nos limitam a ser uma neocolônia. Por outro lado, melhorar as práticas que se tem e criar novas práticas em articulação com toda a potência de um continente tão rico como a América Latina e de um país tão surpreendente como o Brasil.

Se a política é de morte, cirandar é a aposta e a proposta de que todos possam viver intensa e dignamente. Se tudo rui, com o cirandar se busca construir. Se tudo cai, que se criem e multipliquem paraquedas coloridos para, especialmente na queda, fazer poesia, como alerta Ailton Krenak.

Autocrítica

Dussel (2016) refere-se à autocrítica como “crítica da sua própria tradição a partir dos recursos da sua própria cultura” (p. 65). Nós, brasileiros e latino-americanos, em geral, nascemos e fomos subjetivados em um continente escravocrata. É desde este lugar que devemos fazer a autocrítica e, em meio às nossas contradições, aprender a agir diferentemente. É árduo escrever a autocrítica desde o lugar em que se está. É doloroso ver que somos considerados(as) menos humanos do que outras pessoas, e igualmente doloroso notar que aprendemos a ver algumas outras pessoas como menos humanas do que nós. No caso das mulheres, como bem aponta Djamilia Ribeiro (2019), há uma hierarquia na qual, historicamente e de maneira geral, as mulheres brancas (desde os tempos da escravidão do Brasil Colônia) podem ser consideradas como apropriadas para casar, as “mulatas” para fazer sexo e as pretas para servir, trabalhando como escravas modernas. Assim, há um estereótipo histórico que coloca as mulheres negras, em boa medida, “relegadas ao papel de servir, seja na cozinha, seja na cama”, (Ribeiro, 2019, p. 87). E quando ocupam posições de poder, lidam constantemente com a desconfiança e o descrédito das pessoas, que não concebem que postos de alto escalão podem ser ocupados competentemente por elas (Ribeiro, 2019). Apesar dos inegáveis avanços, a vida continua girando em torno do homem branco da “Casa Grande”.

É aflitivo assistir a maneira como o conglomerado composto pela mídia, a violência policial e o assistencialismo retratam os bairros de população majoritariamente negra das periferias: ora como submissos e dóceis, ora como violentos e desajustados, principalmente se jovens; invariavelmente como menos humanos, enredados e cercados por muros invisíveis (León Cedeño, 2012). Parece que esses estereótipos vêm se repetindo desde a escravidão: os servis que se submetem a ser escravos e os violentos que se rebelam. Na escolha de territórios em que a necropolítica é instituída, a vida é desqualificada e descartável. Aqui, o poder não se caracteriza pela administração da vida, pelo controle positivo dos corpos para dócil e assertivamente conduzirem-se à alimentação das engrenagens do funcionamento otimizado do sistema, como afirmava

Foucault com a noção de biopolítica. Aqui, a necropolítica produz topografias de violência nas quais o exército de sobrantes e estranhos é submetido à morte, à sub-humanidade, à vida nua (Lima, 2018).

Criador do conceito de necropolítica, Achille Mbembe (2018) denuncia ainda o número crescente de populações “sobrantes” no mundo contemporâneo: profissionais não qualificados, com idade avançada, incapacitados, desempregados de longa data, consumidores falhos, entre outros que se tornam desnecessários para ocupar as engrenagens de funcionamento do capital (Mansano & Lima, 2017). O antigo exército de reserva do capitalismo de produção tem cada vez menos demandas para retornar aos postos de trabalho, dado o desemprego estrutural no capitalismo financeiro contemporâneo, restando-lhe as migalhas das margens da sociedade (Bauman, 2005). A necropolítica, então, como política da morte, torna-se cada vez mais preponderante, ampliando seus territórios de ação de modo a eliminar sobrantes que crescem e se multiplicam. Daí sua noção de devir negro que, para o autor, anuncia-se como nunca nas últimas décadas. Afinal, a condição de sobrança se estende exponencialmente no mundo contemporâneo (Mbembe, 2018; Bauman, 2005), descolando-se da inexorável exclusividade da cor da pele.

Dussel (2016) aponta, porém, estratégias de resistência possíveis nesses contextos. Denomina-as como tempo hermenêutico e se refere à construção de projetos que vão articulando a decolonização cultural, acompanhando a autocrítica com propostas de solução. Organizações coletivas como o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (www.mtst.org), ao ocupar moradias abandonadas, por exemplo, criam uma tensão política que implica o Estado e a sociedade exigindo, como cidadãos e cidadãs que são, que sejam discutidos os problemas do *déficit* habitacional popular no país ou; o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (www.mst.org.br) que, com suas estratégias de ação coletiva, também implicam a sociedade e o Estado para a discussão e solução das questões da reforma agrária e da política ambiental e da agroecológica. Ambas se mostram como ilustrações de resistência à imposição em se sujeitar à vida nua e descartável.

Rede de pesquisadores sul-sul

Esta rede é denominada por Dussel (2016) como “o diálogo intercultural entre os críticos de sua própria cultura” (p. 68). No mundo, há cada vez mais conexões entre pessoas que pesquisam de forma crítica e situada, com a diversidade que isso implica. As experiências e autores, neste artigo mencionado, dão mostras disso, mas há muitos outros. Um exemplo que se articula com nossas ações no território é o das práticas de comunicação não violenta e de justiça restaurativa no sistema prisional, mas também em escolas e com adolescentes em conflito com a lei, podendo ser usada em diversos outros contextos. A comunicação não violenta foi proposta por Marshall Rosenberg (2006), psicólogo judeu nascido nos EUA que, cansado de ser espancado devido à sua etnia, propôs este método para se comunicar visando a cooperação, centrando-se em quatro fatores: a observação da situação sem julgamentos, os sentimentos que isso desperta em cada um, as necessidades que se geram a partir disso e os pedidos que são feitos, conseqüentemente. Já a justiça restaurativa promove círculos de convivência em estabelecimentos marcados por conflitos, fazendo com que o egresso saiba que efeitos gerou na vítima com as suas ações e ofereça formas de reparação – diz Cíntia Helena dos Santos na Folha de Londrina (29/10/16). Ambas as estratégias, justiça restaurativa e comunicação não violenta, são utilizadas por Santos, psicóloga do sistema prisional, que trabalha com detentos, servidores penitenciários e policiais militares, atuando em processos de formação em todo o estado do Paraná, e que dirigiu o Patronato de Penas Alternativas de Londrina (Folha de Londrina, 29/10/16).

Há uma multiplicidade de saberes e experiências, ora acadêmicos, ora situados em um território específico, ora conectando diversos territórios e lógicas. Este texto foi construído com base em pensadores negros e negras como Achille Mbembe e Djamila Ribeiro; decolonialistas latino-americanos, como Dussel, Grosfoguel, Mignolo, Lander; pensadores indígenas como Ailton Krenak; movimentos sociais e; experiências que denominamos cirandar. Conectando-os, ajudamos a tecer a rede de pesquisadores Sul-Sul que assume sua diversidade e, buscando transformar a vida para melhor construir saberes emancipatórios que, segundo Spink (2012), são explícitos em relação ao poder e às circunstâncias em que as pessoas se encontram, mas também se referem a um movimento de mudança que se constrói dia a dia, sem idealizações: “A emancipação não

presume a incompetência do outro e muito menos a sua falta de ânimo; ao contrário, aponta claramente para a sua situação” (Spink, 2012, p. 12).

Considerações finais

O momento presente traz o imperativo de enxergar as marcas de violência em que estamos socialmente implicados, os traços neocoloniais do continente e do país em que vivemos, as marcas disso na ciência e as diferentes possibilidades de ampliar o farol sobre o que é considerado como conhecimento para abrigar uma rica diversidade de epistemologias, conceitos, métodos e experiências. Se o momento é de queda, novos e antigos paraquedas coloridos estão sendo produzidos e abertos, como sinaliza Krenak (2019). Se o capitalismo se cumpre destruindo o laço social, terceirizando ou banalizando os afetos, e o capitalismo neocolonial se constrói impondo às pessoas lugares desiguais quanto à efetivação dos seus direitos e a compreensão de si como humanos, é momento de desvelar conscientemente essa injustiça e ajudar a elaborá-la para interrompê-la.

Práticas diferentes e teorias diferentes surgem dos lugares mais impensados, fazendo-nos repensar, ou melhor, cirandar o que significa fazer ciência. Mostra-se necessário, superar o drama das janelas de vidro que separam as pessoas que fazem ciência em espaços protegidos e assépticos, e mergulhar na vida sendo vivida em meio aos diversos cotidianos efervescentes (Spink, 2012). Isso implica orientar-se por uma epistemologia que “confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes” (Souza Santos 2010, p. 53). Ecologia porque reconhece a pluralidade dos saberes e experiências, pluralidade dentro das quais o saber da ciência de inspiração eurocêntrica é apenas um entre um arquipélago de saberes e epistemes que compõem diferentes territórios, culturas e histórias, os quais fundem-se, tensionam-se, negociam concepções e novos questionamentos, que por sua vez orientam ações individuais e coletivas em meio às relações sociais.

Como disse Miglievich-Ribeiro (2014), trata-se de contribuir para o desenvolvimento do que Mignolo chamou de Gramática da Descolonialidade, que abre espaço para a aprendizagem mútua e contínua, que, em vez de repetir o racismo/sexismo e o genocídio/epistemicídio que moldaram as universidades ocidentalizadas, busca desestabilizar, fazer uma releitura e, digamos, cirandar esses construtos que moldaram o pensamento ocidental.

Referências

- Almeida, S. (2018). *O que é Racismo Estrutural*. Belo Horizonte: Letramento.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o Giro Decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11(1), 465-478. doi: 10.1590/S0103-33522013000200004
- Bauman, Z. (2005). *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bourdieu, P. (2012). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Chassot, A. (2004). *A ciência é masculina? É sim, senhora!*. Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- Dussel, E. (2016). Transmoderindade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 51-73. doi:10.1590-69922016000100004.
- Dussel, E. (2010). Meditações Anti Cartesianas sobre a Origem do Anti-Discurso Filosófico da Modernidade. In B. S. Santos & M.P. Meneses (coord). *Epistemologias do Sul* (pp. 341-395). Petrópolis: Vozes.
- Fernandes, F. (2007). *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Global Editora.
- Ferreira, L. C. & Oliveira, E. D. (2018). As Filosofias Negro Africanas como Arquipélagos de Libertação. *Odeere: Revista do Programa de Pós Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*, 3(6), 118-133. doi:10.22481/odeere.v3i6.4321
- Folha de Londrina (29/10/2016). *Maior chance de ressocialização*. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/reportagem/maior-chance-de-ressocializacao-962023.html>
- Acesso em: 04/04/2020.
- Foucault, M. (2008). *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- Grosfoguel, R. (2008). Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e Estudos Pós-Coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80(1), 115-147. doi:10.4000/rccs.697
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, 1(31), 25-49. doi:10.1590/SO102-69922016000100003.

- Justo, J. S.; Lima, J. C. F. & León Cedeño, A. A. (2019). Psicologia Social e Antropologia: experiências de pesquisa participante e etnográfica. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 14(1), 24-41. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-9082019000100002&lng=pt&tlng=pt.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lander, E. (2005). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, Clacso.
- León Cedeño, A. A. (2012). *Psicología comunitária de lo cotidiano: arte e acción psicossocial em Londrina – Brasil*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- León Cedeño, A.A. & Bortoletto, M.S.S. (2019). Cirandando o continente: promoção rizomática de saúde na comunidade. *Revista Espaço Acadêmico*, 19(217), 44-54. Recuperado de <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/48665>.
- Lima, A. B. (2018). Um Ensaio Crítico sobre o Racismo no Brasil. *Revista Espaço Acadêmico*, 18(208), 83-93. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43826>.
- Mansano, S. R. V. & Lima, A. B. (2017). É Melhor Viver do que ser Feliz: felicidade, idealização e consumo, *Revista Espaço Acadêmico*, 17(193), 78-91. Recuperado de <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/33888>.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: N-1 Edições.
- Miglievich-Ribeiro, A. (2014). Por uma Razão Decolonial: desafios ético-político-epistemológico à cosmovisão moderna. *Revista Civitas*, 14(1), 66-80. doi:10.15448/1984-7289.2014.1.16181
- Mignolo, W. (2010). *Desobediência Epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2010). Colonialidade do Poder e Classificação Social. In B. S. Santos & M.P. Meneses (coord). *Epistemologias do Sul* (pp. 84-130). Petrópolis: Vozes.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, 44(4), 549-557. Sem Digital Object Identifiers (doi)

- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rosenberg, M. B. (2006). *Comunicação não violenta. Técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais*. São Paulo: Summus.
- Santos, B.S. (2010). Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In, Santos, B. S. & Meneses, M.P. (coord). *Epistemologias do Sul* (pp. 31-83). Petrópolis: Vozes.
- Santos, B.S. (2002). *Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez.
- Souza, J. (2017). *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya.
- Spink, P. (2012). Processos Organizativos e Ação Pública: as possibilidades emancipatórias do lugar. In, Jacovilela, A.M. & Sato, L. (coord). *Diálogos em Psicologia Social* [online] (352-369). Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Spivak, G. (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG.