

DOSSIÊ I

Conhecimentos decoloniais:
escritas de si

CAPÍTULO 1

Filosofia da Ciência: notas sobre a noção de sujeito na pesquisa em Ciências Humanas

Jessica Rocha

*Não fecha a conta/ A cota é pouca
E o corte é fundo/ E quem estanca
A chaga o choque/ Do terceiro mundo?
De vez em quando/ Um abre a boca
Sem ser oriundo/ Para tomar pra si
O estandarte/ Da beleza, a luta e o dom
Com um papo/ Tão infundo
Por que tu me chama/ Se não me conhece?
Por que tu me chama/ Se não me conhece?
Xênia França, Pra que me chamas?*

No universo das Ciências Humanas, que ficou marcado sobretudo pelo período pós-moderno europeu e norte-americano, avistamos debates que representam a retomada da narrativa histórico-cultural pelos povos subalternizados. Também aqui no Brasil, podemos analisar contribuições à ciência contemporânea que se deram por meio do contato entre diferentes culturas. Mas graças à compreensão que temos acerca do que foi o colonialismo, podemos afirmar que este contato ocasionou uma

série de furtos e apropriações dos conhecimentos e saberes indígenas e africanos (Rufino, 2019). A exemplo da própria medicina branca, que, mancomunada com a indústria farmacêutica, monopoliza uma variedade de conhecimentos acerca dos potenciais atribuídos a diversas plantas e substâncias naturais. Princípios ativos que, historicamente, são ou foram utilizados pelos povos originários dos países colonizados, saqueados, estuprados e usurpados (Preciado, 2018).

A partir dessa reflexão, podemos observar que, se a colonização europeia estabeleceu relações para que se viabilizassem a dominação e apropriação desses conhecimentos, práticas e saberes, não obstante, ela também impôs a sua interpretação acerca do manuseio, da administração e do acesso a eles. Assim, extinguiu ou relegou para a ilegalidade o cultivo, a utilização e, conseqüentemente, o conhecimento dos povos originários, ou, ainda, os transformou em outras coisas que já não remetem mais aos povos que os descobriram e desenvolveram, patenteando e mercantilizando seus furtos (Rocha, 2021). Nesse ínterim, é importante lembrar que a noção de sujeito moderno, pautada nas correntes filosóficas do que se convencionou chamar de racionalismo, desde o século XVII, foi uma importante perspectiva para que a produção científica superasse os dogmas e resquícios da cristandade. Entretanto, também deu base discursiva para que se estudasse, interpretasse, nomeasse, justificasse e condenasse determinados povos e etnias que não possuíam culturas que se aproximavam ou se adequavam facilmente ao processo civilizador.

No texto “O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação dos processos de desenvolvimento” (Araújo; Oliveira & Rossato, 2016), os autores levantam a bola sobre a emergência de um novo paradigma nas Ciências Humanas que daria condições para que pesquisadores e pesquisadoras pudessem se contrapor ao que se instituiu como o legítimo conhecimento científico e hegemônico. Como podemos supor que o curso da história é uma espiral, tal como o eterno retorno nietzschiano, algumas ideias que pouco foram exploradas nos séculos que circunscvem a modernidade vieram à tona para produzir correntes de pensamento que atualmente são consideradas pós-modernas. Mas também corroboram com as interpretações e textualizações das afetações e percepções que temos dessa existência pós-processo civilizatório e colonizador.

Spinoza, Nietzsche, Foucault, Ricouer, Deleuze, Guattari e tantos outros são nomes de filósofos que deixaram grandes contribuições para essa mudança de paradigma, ainda que nem sempre sendo contemporâneos uns aos outros, mas que tinham em comum a concepção de um fazer científico mais sensível às subjetividades e às afetações do e no corpo. É válido lembrar que a ruptura com o positivismo, a corrente filosófica que condensou e legitimou as Ciências Humanas em meio ao advento científico, também ocorreu por meio da emergência de um outro paradigma,

que inicialmente foi até mais aceito e difundido que o acima citado. Referimo-nos ao materialismo histórico-dialético, desenvolvido a partir do pensamento de Karl Marx, e que incentivou pensadores das Escolas de Frankfurt e dos *Annales* nas produções historiográficas e de pesquisa social.

Todas essas contribuições são importantes para compreendermos o que fundamentou o fazer científico nas humanidades dentro do meio acadêmico até a atualidade, ainda que não sem contraposições e contradições. Se por um lado a filosofia spinoza-nietzschiana influenciou majoritariamente as ciências que estudam a mente e o comportamento humano, tal como a Psicologia, por outro lado, o marxismo teve uma grande influência na revolução paradigmática da escrita da História e da Pesquisa Social. Por conseguinte, os estudos que dialogam com a corrente marxista puderam optar por análises do meio social com foco no político e no econômico, para explicar a própria decadência humana.

Por outro lado, o diálogo entre ambas as perspectivas, tal como feito por Foucault, Deleuze, Ricouer e Guattari, favoreceram abordagens metodológicas que não ignoram o materialismo histórico-dialético na abordagem da produção de subjetividades desejanças ou dominantes, constituintes do sujeito pós-moderno. E é nessa perspectiva que estudos sobre as questões de gênero, da problemática da racialização dos corpos e acerca da produção da diferença por meio da criação de identidades capitalísticas puderam vingar o apagamento histórico realizado e legitimado pelos paradigmas anteriores.

Os métodos de realização das pesquisas em Ciências Humanas, portanto, estão intrinsecamente relacionados às perspectivas teóricas nas quais iremos nos basear para acompanhar os processos de desenvolvimento dos recortes sociais, históricos e culturais que nos propomos registrar. As metodologias predominantes na perspectiva que visa à sensibilidade por parte do/a pesquisador/a relacionada às subjetividades são as qualitativas, sendo que as quantitativas são mais utilizadas em contextos de análise política e econômica, detendo-se a uma abordagem materialista dos fatos. Ou ainda, quando a pesquisa se propõe ao diálogo com as Ciências Naturais e suas matemáticas, apreendendo aspectos demográficos, estatísticos e censitários.

A transdisciplinaridade emerge na pesquisa qualitativa como uma importante estratégia que visa a impulsionar a quebra de paradigmas nas Ciências Humanas, e um deles é sobre o sujeito *da* pesquisa. Outro importante diz respeito ao sujeito *na* pesquisa. Atualmente, a transdisciplinaridade tem sido uma importante aliada na prática do exercício da pesquisa em Ciências Humanas, uma vez que passamos a compreender que, para seu bom desenvolvimento, é necessário atentarmos para diferentes aspectos da vida social e das subjetividades que atravessam o sujeito. Desse modo, o sujeito da pesquisa deixa de ser um ser tão somente individual para

evidenciar em si os marcadores sociais que o tendenciam a ter posicionamentos, comportamentos, práticas, experiências, vivências, ou até mesmo estar em contradição com o que é esperado de seu lugar social.

É válido frisar que isso nada tem a ver com o determinismo biológico ou geográfico, pelo contrário. Estamos falando aqui de uma perspectiva que amplia o repertório de análise do social com base nos marcadores de gênero, raça e/ou etnia, classe social, condição de deficiência e/ou diverso funcional. É válido, ainda, lembrar que, quando realizamos o procedimento heurístico, inato à pesquisa científico-acadêmica, ou seja, quando buscamos pelas fontes que são capazes de explicar acerca do contexto que nos propomos pesquisar, também o sujeito pesquisador/a está presente nessa atividade. Com isso, seus marcadores sociais também precisam ser evidenciados. Pois serão esses marcadores que poderão dar pistas aos/as leitores/as das motivações da pesquisa e dos caminhos que foram possíveis para que o/a pesquisador/a a desenvolvesse. Sendo assim, a hermenêutica, ou seja, o processo de interpretação das fontes no fazer científico, ocorre não sem antes haver uma hermenêutica do sujeito.

Para refletirmos sobre o impacto das epistemologias emergentes nessa perspectiva da pesquisa qualitativa, podemos observar o que o feminismo negro ou decolonial tem proposto como categorias de análise. O feminismo negro é uma corrente epistemológica que se caracteriza pelo levante de mulheres negras desde a primeira onda do feminismo, em meados do século XIX, mas que somente na terceira onda, já no final do século XX, consegue fazer reverberar os seus apontamentos sobre a urgência da intersecção entre gênero, raça e classe. Com isso, pretende-se que seja possível uma análise mais coerente com a realidade social contemporânea e pós-colonial. Apontam para o fato de a diáspora africana ter produzido uma pirâmide social em que a mulher negra se encontra na base, seguida pelo homem negro como um outro estamento seu, a mulher branca um acima e o homem branco no topo (Ribeiro, 2017).

Graças à epistemologia do feminismo negro ou decolonial é que podemos, na atualidade, vislumbrar que corpos dissidentes, grupos tidos por minoritários por essa cadeia, forjados na diferença até mesmo das identidades, encontrem espaço para que suas narrativas e experiências sejam legitimadas sob a ótica do lugar de fala (Ribeiro, 2017). Tal conceituação favoreceu pesquisadoras e pesquisadores que não sabiam como demarcar o seu ponto de partida sem tornar a sua análise pessoal ou intimista, e para que na pesquisa passassem a interpelar seus interlocutores e interlocutoras enquanto sujeitos que comportam subjetividades próprias de um lugar social. Desse modo, a contribuição do feminismo negro para as Ciências Humanas é,

principalmente, a elaboração de ferramentas discursivas para que a alteridade possa ser expressa para além da expectativa de uma ciência neutra, branca e falocêntrica.

Muito inspirada pela escrita de Conceição Evaristo (2022), proponho uma reflexão, por meio do recurso linguístico da *Escrivivência*, sobre o desenvolvimento da grande área das Ciências Humanas e, conseqüentemente, sobre a delimitação do *corpo* acadêmico responsável pela produção e disseminação dos conhecimentos disciplinares. Para tanto, gostaria de citar um trecho do discurso da ativista pelos direitos civis, norte-americana, negra e lésbica, Audre Lorde, em 1981, na Conferência Nacional da Associação de Estudos das Mulheres, em Connecticut, nos Estados Unidos.

Racismo. A crença na superioridade inerente de uma raça sobre todas as outras e, portanto, em seu direito à dominância, manifesta e subentendida.

As mulheres reagem ao racismo. Minha reação ao racismo é a raiva. Tenho vivido com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela relegue ao lixo as minhas visões, durante boa parte da minha vida. Houve um tempo em que eu fazia silêncio, com medo do fardo que teria de carregar. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai ensinar nada a você.

Mulheres que reagem ao racismo são mulheres que reagem à raiva; a raiva da exclusão, do privilégio que não é questionado, das distorções raciais, do silêncio, dos maus-tratos, dos estereótipos, da postura defensiva, do mau julgamento, da traição e do cooptação.

Minha raiva é uma reação às atitudes racistas, assim como aos atos e pressupostos que surgem delas (Lorde, 2020, p. 155).

Bom, assim como Audre Lorde, enquanto mulher negra que sou, também estou aprendendo a administrar a minha raiva. Eu já não temo por ela. A colonização dos meus afetos que produz culpa por eu ser quem sou, quem consigo e posso ser, já não me amedronta mais. É muito estranho quando a gente percebe que, para que haja coexistência, é preciso conseguir lidar com a raiva gerada em alguns corpos com as violências naturalizadas pelas relações de hierarquização, desumanização e racialização – produzidas pela modernidade como projeto para a colonização dos corpos. Para aprender a lidar com essa raiva, sigo supondo, a partir de minha caminhada, que é preciso conhecer como ela nos afeta, como ela significa, quais sentidos ela enuncia, e quais subjetividades sedimentam-na como histórica. Sim, a raiva pós-colonial é histórica. Não tem como pensar os movimentos processuais de tornar-se algo nas sociedades contemporâneas ignorando que, antes de vir a ser, se produza subjetividades e individualizações sobre o devir.

Quando ingressei no mestrado, em 2018/9, eu tinha uma grande expectativa em narrar a história de uma prática religiosa que figurava quase que como um resgate para os povos marginalizados e criminalizados nessas terras devastadas pela ciência branca. Isso porque ela dizia que os saberes e crenças desses povos eram inúteis a seu modo, e só tinham valor e funcionalidade na apropriação que o homem branco fizera deles. Propus uma cartografia do processo de subjetivação da maconha no Santo Daime, e com isso eu esperava devolver ao poder público a pergunta que não quer calar até hoje: “se a Ayahuasca basta ser ritualizada para ser lícita, por que a ritualização da Santa Maria não é considerada para a legalização da maconha?”

Puxo ainda na memória que, durante a conclusão de minha graduação, narrei a história dessa ritualização. Passei a acreditar que, colaborando com o registro das práticas de consumo ritualístico da erva dentro da religiosidade daimista, eu iria conseguir demonstrar que havia um resgate histórico de conhecimentos criminalizados por puro preconceito racial, o que eu já havia constatado em minha primeira pesquisa. Ingressei no mestrado em Estudos Culturais porque a minha proposta não tinha uma metodologia que fosse aceita nem pela História neopositivista, ou quando muito marxista, da USP e da Unesp, mesmo eu sendo historiadora formada. E já, havia, também apresentado uma pesquisa que trazia a mesma metodologia a duras custas, para dialogar com os cânones da historiografia. Meu projeto foi reprovado sem eu ter a chance ao menos de passar por outras etapas dos processos seletivos de ambas as instituições.

Minha proposta de pesquisa também não cabia na Antropologia da Unifesp, na qual meu projeto foi reprovado, após eu passar na prova teórica e de proficiência, mesmo eu tendo ouvido a graduação inteira que eu deveria estar cursando Ciências Sociais, pois lá sim caberia o que eu estava me propondo a fazer. Passei na Antropologia da USP, mas fui recusada pelo orientador, que, apesar de trabalhar com religiosidades de matriz africana, disse que não trabalhava com os autores que eu mobilizava para aquela pesquisa. Fiquei entre os primeiros na lista de ações afirmativas, e a instituição chamou todas as pessoas que estavam na minha frente, exceto a mim. Lembro-me de ter desabafado nas redes sociais sobre a exaustiva e inoportuna trajetória acadêmica, e uma professora da minha graduação me falou para eu mudar o tema, pois ele não seria aceito em uma instituição de renome.

Passei em Estudos Culturais, na Escola de Artes, Ciências e Humanidades (Each-USP), quando eu já não acreditava que a vida acadêmica seria para mim, e fui tomada por uma alegria ingênua e inocente. Na sequência de minha aprovação, eu tive um teratoma (tumor benigno) no ovário esquerdo que resultou em uma cesariana às pressas para solucionar uma torção de trompa, pois poderia ocasionar uma hemorragia interna. Apesar das fortes dores, nada me abalava, pois eu tinha alcançado

um sonho que muitos me disseram não ser de realização possível por uma pessoa com os meus marcadores sociais (mãe solo de dois – um ainda adolescente –, negra, periférica, usuária de drogas e metida a ativista social). Foi então que a professora que havia sido estipulada como minha orientadora decidiu não cumprir a resolução, pois eu teria atrasado um parecer sobre o projeto de uma colega que pesquisava qualquer coisa sobre gênero. Isso ocorreu porque não estava aguentando passar muitas horas sentada devido às dores ocasionadas pelo corte na barriga, e não via por quê apresentar um atestado à instituição e à orientadora, uma vez que nem matriculada eu estava ainda e havia vontade de participar de tudo aquilo de minha parte.

Essa professora já havia dito, ao recepcionar a mim e aos meus colegas de orientação, que não concordava com as ações afirmativas na universidade, pois elas baixavam a qualidade do ensino e, conseqüentemente, as notas da instituição. A partir daí, eu comecei a me dar conta que, de fato, por eu ser preta, as pessoas esperavam mesmo que eu tivesse que ser duas vezes melhor, como já diziam os Racionais, “Mas ser duas vezes melhor como, se você tá pelo menos cem vezes atrasado?”. Eu, mãe solo aos 13 anos, portanto já com um filho de 11 anos, e uma criança de 3 anos, como daria conta de estar em um espaço tão hostil em relação a mulheres, pretos, mães, pobres? Foi desesperador, mas felizmente eu encontrei um professor que topou ser meu orientador, mesmo o meu tema não tendo quase nenhuma relação com a pesquisa dele.

Durante todo o mestrado, fui fazer campo nas comunidades daimistas do eixo Sul-Sudeste e me dei conta de que eu não fazia ideia do que me esperava. Acho que quase sempre idealizamos nossas pesquisas como grandes descobertas positivas, que podem agregar conhecimentos à nossa trajetória de vida e acadêmica. Eu achava que a minha pesquisa poderia ser um ganho para a comunidade e, principalmente, para o grupo social que mais sofre com a famigerada guerra às drogas e suas conseqüências devastadoras para a população preta. E assim eu ouvia na militância anti-proibicionista e até mesmo entre os afetos daimistas que criei durante essa caminhada. Mas o meu castelo de areia começou a desmoronar quando eu passei a tentar entrevistar as lideranças das comunidades situadas no eixo Sul-Sudeste, originadas da expansão dos usos da Ayahuasca para os grandes centros urbanos com a vertente do padrinho Sebastião, o mesmo caboclo que insere e ritualiza a maconha na religião.

Na maioria das vezes, cometemos o ledô engano de acreditar que as pessoas envolvidas em contextos nos quais é possível identificar pautas progressistas, até mesmo as que adotam uma discursividade com base no evolucionismo kardecista, são, de fato, aliadas dos grupos minoritários, pois se valem dos conhecimentos e saberes deles. Só que não. A minha experiência com essa cartografia foi de um grande aprendi-

dizado, mas nada que possa ser romantizado, pois ali e com os movimentos sociais antiproibicionistas eu aprendi a ter letramento racial na prática.

A doutrina do Santo Daime, para quem não sabe, foi fundada em plena Era Vargas, por volta de 1930, por um homem cisgênero, negro retinto, nascido dois anos após a Abolição da Escravatura. Ele sofreu duras perseguições quando passou a desenvolver um culto com base em uma bebida indígena de poderes enteogênicos, ou seja, que possibilitam o acesso ao divino por meio de sua ingestão e a consequente indução à miração, conforme são chamados os processos que levam a visões, sensações e audições durante seu efeito. Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, ou ainda, como gosto de chamá-lo, o Preto-Velho Irineu, enquanto organizador dessa religiosidade, fez muitas concessões à discursividade branco-colonial. Podemos ver nos registros de outros pesquisadores, pois ele tinha sua origem cultural no Baile de São Gonçalo, na Encantaria Maranhense, nos Tambores de Criola e nas demais práticas sincréticas entre os pretos e indígenas, tal como a diversidade de usos do Dirijo maranhense, ou simplesmente da maconha. No entanto, a doutrina do Santo Daime foi forjada com base nas correntes kardecistas que se infiltravam no Brasil com fins de ressignificar as práticas de possessão e incorporação de origens nativas e africanas.

Dessa maneira, o Preto-Velho Irineu extinguiu as possibilidades de que houvesse incorporações durante os rituais que ele estaria comandando, e do uso da maconha, que, desde 1930, passava a constar como proibida no Código Penal, junto à Lei de Vadiagem, que previa a criminalização da Capoeira, das religiosidades de matriz africana e do Samba (Barros; Peres, 2013). Assim, compreendendo que muitas foram as concessões que todas as práticas orientadas pela população preta no pós-abolição tiveram que fazer, não poderia ter sido diferente para o Santo Daime, essa nova religiosidade. A partir da década de 1970, com a morte do Preto-Velho Irineu que, por meio do privilégio branco, a maconha e as práticas de incorporação passam a fazer parte do Santo Daime e de sua ritualística. Com a chegada dos hippies na Colônia Cinco Mil, situada no estado do Acre, próxima da comunidade ortodoxa do Preto-Velho Irineu, é que o caboclo Sebastião irá tomar conhecimento dos potenciais enteogênicos da maconha (Rocha, 2021).

As incorporações durante rituais do Santo Daime, por outro lado, chegam à doutrina nesse mesmo contexto, mas trazem consigo uma narrativa carregada de incompreensões, traumas e violências. Essa, definitivamente, era uma história que eu não fazia questão de contar. Mas, assim como “Exu acerta um pássaro ontem com uma pedra que ele só atirou hoje”, eu também me vi conduzida pela pedra de Exu na tentativa de encontrar esse pássaro que cantava a maldição do povo preto e de toda a nossa história. Exu, portanto, aparece em minha pesquisa para ser alimentado e

me permitir enxergar os meandros de uma história complexa e excludente. Foi porque me interessei em entender como, além de ressignificar e produzir novas subjetividades acerca da maconha, que passa a ser chamada de “Santa Maria”, que descobri uma interpretação sobre Exu que o mantinha num espectro salvacionista cristão. Demarcavam-se, assim, os limites que uma epistemologia de terreiro, uma epistemologia não branca, poderia alcançar em uma religiosidade que estava sendo disseminada e expandida por pessoas brancas.

Resolvi realizar algumas entrevistas para conseguir registrar melhor como o discurso daimista caracterizava essa divindade dentro do seu panteão eclético e de que modo reconheciam e remetiam às origens africanas desses dois elementos. Acontece que os marcadores sociais que estão inscritos em minha pele, em meu corpo e em minhas responsabilidades matriarcais chegaram antes de mim em cada tentativa de contato mais estreito com as lideranças das casas daimistas que eu me propus acompanhar. Em uma delas, aqui em São Paulo, a madrinha me deixou esperando por cinco horas até que ela me atendeu e disse que não tinha interesse em falar sobre o que eu tinha para lhe perguntar, e que ela não sabia nada sobre Exu, que havia um ponto em sua igreja porque a egrégora institucional havia dito ser necessário ter. Isso tudo após ela destratar a empregada, que teria salgado a comida e que ela contratara na ocupação que existe ao lado da comunidade, demarcando ali o seu lugar de superioridade patronal e financeira. Na minha frente, logo eu que já fui empregada doméstica, e que sou filha de uma ex-empregada doméstica.

Uma outra liderança que tentei entrevistar, antes de saber que eu era a pesquisadora que havia pedido a um de seus seguidores para conseguir um horário a fim de que pudéssemos conversar sobre os rituais de incorporação, recusou-se a me dar um pedaço de bolo por três vezes, em uma fila, para finalmente me servir e me olhar com desdém. Desisti de entrevistá-la, pois não havia nada que ela tivesse para me dizer que eu já não tivesse entendido em suas práticas. É bem verdade que as pessoas dizem que no Sul o racismo é mais desvelado, mas eu jamais imaginei que poderia passar por algo assim na posição em que me encontrava. Assim, lembrando-me de Conceição Evaristo, me dou conta de que a nossa ancestralidade já cantava a pedra, e antes mesmo de eu conseguir acessar o letramento racial, minha mãe já me dizia: “Não há nada que você vista que faça com que não saibam que você é pobre!”. E só hoje eu entendo o que ela dizia... A pobreza avistada pela retina branca-colonial é suposta pela minha cor de pele.

Por fim, entrevistei mais algumas lideranças. Dessa vez eram umas pessoas que se percebiam como *outsiders* da doutrina, pois realizavam rituais específicos para o culto a Exu. Muito embora haja uma perspectiva da Umbanda Branca, já bastante contaminada pelo kardecismo, que compreende Exu não mais como divindade,

mas sim como entidade, espírito em evolução. Portanto, na concepção desses daimistas, careceria de iluminação e por isso vem à terra para trabalhar. Levei muitas horas de muitos dias transcrevendo e analisando suas percepções e afirmações, e, após concluir um trabalho com quatrocentas páginas, uma das entrevistadas me solicitou que deixasse uma pesquisadora já determinada para minha banca de defesa avaliar a escrita e determinar se poderia ir para a avaliação geral, ou não. Naquele momento, eu me dei conta de que nenhuma daquelas pessoas, até mesmo as que se diziam mais progressistas, como essa mulher – que dizia ter sido militante do MST durante seus tempos de graduação –, me enxergavam como a pesquisadora que eu era e que eu sou.

Durante muito tempo eu fugi de uma escrita que me evidenciasse ou me limitasse a ser lida tão somente como a mulher preta que sou – e, portanto, enxergo as problemáticas de um ponto de vista muito específico à minha realidade social. Acreditava que, se eu me expusesse dessa maneira, ou partisse desse lugar, estaria fazendo da pesquisa científica o ativismo que meus professores na graduação diziam que poderia se tornar. Lutei contra essa possibilidade e tentei me enganar de que isso não seria importante para o desenvolvimento da minha pesquisa, quando, no entanto, fui surpreendida com as evidências de um pacto narcísico que se encontra em todos os lugares. Quando não sussurra sorratamente em nossos ouvidos que esse ou aquele não é o nosso lugar, tenta nos expulsar colocando nossa credibilidade e capacidade em dúvida.

Foi assim que meu trabalho se condensou em devires separados em capítulos que vão desde uma cartografia de um devir planta, com o registro das práticas enteogênicas com uma diversidade de substâncias do meio daimista-ayahuasqueiro contemporâneo; passa por um devir xamã, em que se evidencia que o neoxamanismo reinventou as práticas de pajelança por meio de um xamanismo urbano e coletivo; chega a devir Exu, no qual a encruzilhada aponta para os múltiplos caminhos que temos para fugir do carrego colonial, ou seja das violências intrínsecas à apropriação dos saberes não brancos pelos brancos; e se regozija em um devir negro, já bastante fortalecida por autores e autoras negras que não somente me ajudaram a compreender que essas violências todas – não sobre nós, mas sim sobre eles – também me fizeram perscrutar que é necessário nomear e racializar o branco em suas ações e atividades. Bem como me deram caminho para assimilar que o devir negro é um devir outro que só pode ser explicado pela abordagem da fragilidade branca e da sua necessidade de autoafirmação por meio da produção dessa alteridade e da consequente violação de seus direitos.

Por fim, a produção científica que estamos ocupando e tomando de assalto não é uma concessão, nem mesmo por meio das ações afirmativas é possível que seja compreendida dessa maneira. Nem mesmo nossos interlocutores, quando brancos, reconhecem e legitimam esse lugar como podendo ser nosso de direito, por mais progressistas que se digam ser. E é dessa maneira que eu tenho aprendido que, para escolher nossos temas de pesquisa é necessário considerar que estes não somente tenham a ver com as nossas experiências de vida, mas também estejam para nós em um lugar de pertença, de reconhecimento e potencialização de nossas bases. De modo que a violação de nossas existências, de nossos corpos, de nossas presenças não seja algo que possa ser confortável para quem está no lugar de querer permanecer na perspectiva da retina colonial.

É enriquecedor e fortalecedor perspectivar caminhos sob a luz de epistemologias decoloniais que produzem uma chama que não nos deixa amornar diante das injustiças sociais, e nem sermos coniventes com a continuidade de uma história a ser contada na perspectiva daqueles que acharam ser os vencedores. A gente ainda tá aqui e seguiremos aqui, para provar que há vida pulsante em nossas veias, e que “só os mortos conhecem o fim da guerra”.¹

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, C. M. de; OLIVEIRA, M. C. S. L. de; ROSSATO, M. O sujeito na pesquisa qualitativa: desafios da investigação do processos do desenvolvimento. In: *Psicologia: teoria e pesquisa*. Brasília: Lilacas, 2016 . vol. 33, p. 1-7.
- BARROS, A; PERES, M. Proibição da maconha e suas raízes escravocratas. *Revista Periferia*. UERJ: 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/3953/2742>istóricasescavocratas. Acesso em: 15 fev. 2014.
- EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos-lugares-de-nascimento-de-minha-escrita/> . Acesso em: 5 jun. 2023.
- LORDE, A. Irmã *outsider*. Ensaios e conferências. Os usos da raiva. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 155-168.
- PRECIADO, P. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1, 2018.
- RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- ROCHA, J. *Experimentações enteogênicas: Santa Maria e Exu no Santo Daime*. 2021. 324f. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

1 Música “Hoje, não!”, de Thiago Elniño.

