



## Feitiço da racionalidade e pensamento epidérmico

*The spell of rationality and epidermal thought*

*El hechizo de la racionalidade y el pensamento epidérmico*

Claudio Vinícius Felix Medeiros<sup>1</sup>  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Thadeu Rabelo Cecílio dos Santos<sup>2</sup>  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Victor Galdino Alves de Souza<sup>3</sup>  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

### RESUMO

Existem relações capazes de gerar sistemas de imagens, processos não conceituais, línguas que faíscam ao invés de apenas “refletir”. E existe a escrita que imobiliza o corpo porque chegou até nós amarrada a uma filosofia do Ser. Esta, animada pelo desejo da segurança epistêmica que fantasiamos quando aceitamos a diferença como mero objeto de compreensão, demanda certa transparência de um outro cuja singularidade se aceita apenas quando se torna governável. Nosso ensaio segue em direção ao primeiro movimento, a relação entre corpo e fala: como habitar a fronteira entre o sujeito que opera a desconstrução e o Outro que lhe incita? Será este um lugar de tensão provocada por um excedente que é intraduzível e que resiste à zona de conforto da pergunta da moda “como posso me descolonizar?”. Trata-se de levar adiante qualquer pensamento deformado pela alteridade e, sob o reconhecimento do radicalmente estranho em si, recusar a dialética do reconhecimento para o outro. Isso exige que possamos experimentar a revocalização da palavra, não apenas como via ordinária de comunicação, mas como movimento filosófico.

**Palavras-chave:** Colonialismo; Filosofia Experimental; Opacidade; Oralidade; Voz.

<sup>1</sup> Professor de Filosofia Geral do Departamento de Fundamentos de Ciências da Sociedade da UFF. Foi professor substituto do Departamento de Filosofia da UFRJ e do Departamento de Filosofia da UERJ. Coordenador do núcleo de pesquisa “Ontologia, Subjetividade e Ancestralidade” do Laboratório Geru Maã de Filosofia (IFCS-UFRJ). Dedicar-se à investigação e cartografia dos teóricos dos movimentos negros pelo abolicionismo no século XIX, André Rebouças, Luiz Gama e José do Patrocínio. Escreve sobre Ética, Filosofia Contemporânea e Filosofia Pós-Colonial. <https://orcid.org/0000-0002-5583-9343>. Endereço eletrônico: [claudiomedeiros@id.uff.br](mailto:claudiomedeiros@id.uff.br).

<sup>2</sup> Doutorando do PPG em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (PUC-Rio, 2021-2025); Mestre em Letras (PPGLCC/PUC-Rio) e Bacharel em Comunicação Social - Produção Editorial (UFRJ). Assistente editorial no Grupo Editorial Record. Tem experiência na área de Comunicação e Letras, com ênfase em Produção Editorial, atuando principalmente nos seguintes temas: poesia, performance, voz, leitura e edição. Produtor cultural do projeto Subcena e um dos editores da coleção de poesia “A Galope”, da Garupa/kza1. <https://orcid.org/0000-0002-8120-4667>. Endereço eletrônico: [thadeucasantos@gmail.com](mailto:thadeucasantos@gmail.com).

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da UFRJ. Formação em Psicanálise no Corpo Freudiano. Atua nas seguintes áreas: Filosofia do Imaginário, Filosofia da Linguagem, Ética, Filosofia Política e História da Filosofia. Pesquisa os seguintes temas: imaginário social e imaginação política, herança colonial e fenomenologia da raça, potências da imagem e construção social da visibilidade, metafilosofia e ensino de filosofia. Integrante do Laboratório de Filosofias do Tempo do Agora (Lafita/UFRJ). <https://orcid.org/0000-0001-7888-4369>. Endereço eletrônico: [altgaldinovictor@gmail.com](mailto:altgaldinovictor@gmail.com).



## ABSTRACT

There are relations capable of generating image systems, non-conceptual processes, languages which spark instead of merely “reflecting”. And there is writing that binds the body as we inherit it, tied to a philosophy of Being. The latter, animated by a desire of epistemic security we fantasize in accepting difference as mere object of comprehension, demands transparency from an other whose singularity is accepted only as it becomes governable. Our essay goes towards the first possibility, the relation between body and speech: how does one inhabit the boundary between the subject who operates deconstruction and the Other who incites this subject? Could this be a place of tension, one provoked by an untranslatable surplus which resists the confort zone where we find the question “how can I decolonize myself?”. It’s a way of furthering the thinking deformed by alterity and, under recognition of the radically stranger within the self, to refuse offering a dialectic of recognition to the Other. It demands na experience of revocalization of the word, not only as an ordinary path of communication, but as phisolophical movement.

**Keywords:** Colonialism; Experimental Philosophy; Opacity; Orality; Voice.

## RESUMEN

Hay relaciones capaces de generar sistemas de imágenes, procesos no conceptuales, lenguajes que despiertan en lugar de “reflejar”. Y hay una escritura que inmoviliza el cuerpo porque nos llegó ligado a una filosofía del Ser. Ésta, animada por el deseo de seguridad epistémica que fantaseamos cuando aceptamos la diferencia como mero objeto de comprensión, exige cierta transparencia al otro cuya singularidad sólo se acepta cuando se vuelve manejable. Nuestro ensayo avanza hacia el primer movimiento, la relación entre cuerpo y habla: ¿Cómo habitar la frontera entre el sujeto que opera la deconstrucción y el Otro que lo incita? ¿Es este un lugar de tensión provocado por un excedente intraducible y que resiste la zona de comodidad de la pregunta de la moda “cómo puedo descolonizarme?”. Se trata de llevar adelante cualquier pensamiento distorsionado por la alteridad y, bajo el reconocimiento de lo radicalmente extraño en sí mismo, rechazar la dialéctica del reconocimiento del otro. Esto requiere que podamos experimentar la revocalización de la palabra, no solo como una forma ordinaria de comunicación, sino como un movimiento filosófico.

**Palabras clave:** Colonialismo; Filosofía experimental; Opacidad; Oralidad; Voz.

*Looking through a map  
of the islands, you see  
that history teaches*

Islands, Kamau Brathwaite

Há quase 20 anos foi publicada a lei 10.639/03. Não é inusitado que, com a inserção obrigatória de conteúdos de cultura afro-brasileira nas salas de aula, se preservasse esta minha linguagem como critério de verdade, este modo peculiar de validar o conhecimento, este regime de evidências que chamo mundo e que dá contornos de “cultura” ao *outro*. O risco dessas formas de objetivação faz ressonância não só em quem é alvo de racismo. Geram “perdas de realidade” em sentido amplo. As perdas significam encurtamento de mundo, a impossibilidade de comunicação que ocorre quando, irresistivelmente, eu endereço meus problemas lá onde outras singularidades se recusam à captura. O ensino de Mestre Nego

Bispo mostra como passa ao largo da vontade de verdade da instituição teórica um farto repertório, uma realidade sensível que não se traduz em conceito. Não é do feitio de algumas realidades serem tributadas com nomes de batismo. Aqui e novamente, a filosofia não inventa a inviabilidade de uma solução. Inventa-se um problema porque se desconsidera que nas diásporas “ainda não se falava essa língua, mas já se pisava essa terra” (NASCIMENTO, 2021, p. 27).

Os antigos povos dispersados substituíram os efeitos imediatos do deslocamento espacial (como a inviabilidade de retorno à noção de território original) por uma ampliação das bases do que poderia ser um território mítico: sacralizado por sua geografia de ritos, o *axé* nagô assenta terreiros [Muniz Sodré]. Trocaram, em seguida, a reprodução das fronteiras criadas pela colonialidade por um brasil-contra-Portugal: através da imaginação quilombola dos bantus, o gesto de *recusa* de encontrar refúgio político na *fuga* [Dénètem Touam Bona]. Substituíram unidades culturais que não coincidem com a frágil formação do Estado-nação e, no seu lugar, prosperam redes de parentescos subterrâneas: as poéticas da diáspora funcionam segundo a imagem de embaixadas flutuantes integradas em rotas de pirataria cultural que se expandiram em escala atlântica [Paul Gilroy].

Não é possível recontar a história da modernidade como se ela preexistisse a Havana, a Ruanda, a Aruanda, a Salvador, a Diamantina, a Nova Orleans, como se a poética das relações geradas na Colônia não tivesse demandado do negro e de povos nativos que civilizassem um mundo estranho à cosmologia do colono. Não há cultura “de África” porque, no esforço para digerirmos o Ocidente, devotamos a ele uma ampliação, um excedente. “Não há qualquer recanto deste mundo que não guarde minha impressão digital e a marca do meu calcanhar no topo dos arranha-céus...” (CÉSAIRE, 1983, p. 25, tradução nossa). Isso é diferente do sentimento de reparação que dá à “cultura” uma seção no cânone do jardim das humanidades. O vento não sopra, ele é a própria viração: não existe cultura fora da África porque África não está fora de nada.

Então a razão, o conhecimento, a verdade, são o quê? Giramos sem sair do lugar. O atavismo dialético está fadado ao desencontro quando esbarra em narrativas que não dependem do letramento: as mitologias que são contadas em rituais através da dança; a



constituição de um corpo nas tecnologias ancestrais atualizadas no jogo da capoeira angola; os conceitos acústicos nas comunidades de tambor; a memória epidérmica que eles desbloqueiam. A tecnologia rítmica – tomemos este exemplo – dota o toque do atabaque da capacidade de constituir o tempo como obra de criação. A essa disrupção se deve a interação com o invisível segundo tradições de autoria coletiva da diáspora. Se estamos diante de um conceito acústico que não é a mesma coisa que um conceito gráfico, o que cabe ao pensamento senão tomar nota da existência de lugares que não se dobras à gramática do texto filosófico? Alguém diria: tudo bem, a partir de agora, começaremos a falar em conceitos orais. Talvez, se o problema fosse uma *agenda pedagógica*. Trata-se de ver como fazer do ensino um lugar de provação de um etnocentrismo que é a pré-história da incomunicação entre mundos intraduzíveis – senão incompatíveis.

A crítica não é suficiente. Apenas em um segundo momento ela se torna viável, na hora de permitir pensar em termos de procedimento: quais procedimentos são adquiridos como legitimamente capazes de produzir conhecimento no registro do meu discurso? O que é preciso para que o educador desista dos seus critérios de produção de conhecimento, quando se trata de epistemologias em que o regime da abstração não é tudo no registro do pensamento? Para “pensar com palavras”, supõe-se elegê-las de antemão como formas de captura de toda realidade educacional ou teoria. Assim fazemos, manuseamos o vocabulário dos conceitos para identificar o que *restava* indefinido em um espaço pré-objetivo. Mas e se, por algum autoengano, foi esse o artifício criado para não gerar a suspeita de que escrita e regime da abstração conservam ainda muito da função de conjurar poderes e perigos do pensamento epidérmico? A partir de qual outro “fora” é possível visualizar os limites da crítica e o feitiço da racionalidade?

Para o xamanismo yanomami, um pensamento “cheio de esquecimento” baseia-se no mito de que o registro escrito detém valor de memória independente do corpo ritualizado. “Guardam suas velhas palavras desenhando-as e dão a elas o nome de história. Depois, ficam olhando por muito tempo para elas e acabam conseguindo fixá-las no pensamento” (KOPENAWA, 2015, p. 458). Algumas formas de utilização do discurso, como o sermão, estão habilitadas ao xamã pela senioridade, de fato, mas não só. Como o pensamento não prescinde do corpo e é produto de uma fala ritualística (como a palavra não prescinde do

som), o xamã ocupa um limiar entre o tempo pré-cosmológico e realidade aldeada de ordenamento que o permite, não falar em nome próprio, mas ser um diplomata, mensageiro entre mundos. Para falar, não é preciso estocar palavras no mundo até ficarmos saturados do seu desagradável espetáculo e sua espessura pegajosa. A escrita que simula o fato de que foi preciso inventar palavras novas para proteger a floresta é a mesma que escava hiatos entre prática e pensamento, autor e obra. O xamã dessubjetiva-se enquanto fala, o colono finge extrair consensos da tradução. O colono quer que o palavrório comunique, que o desenvolvimentismo mude a narrativa convencional, que o ativista pacifique a relação com povos da floresta através da informação e da ecologia. O xamã sabe o quanto isso significa dissimular com palavras uma desejável impotência. Kopenawa quer que se faça ouvir os espíritos da floresta dizerem que a floresta respira, padece, é ser vivo. É fundamental o dissenso entre cosmologias que enxergam o destino da vida como essencialmente ligado ao destino da floresta e a cosmologia urbana, que sequer sabe enxergar a si mesma como um assentamento étnico dentre outros.

Assumir-se *outro do outro*: desistir da própria transparência. A ansiedade colonial se manifesta também na necessidade incompreensível de compreensão: a segurança para não cair para trás diante da diferença, manter a postura, a linguagem ereta. “Para poder te ‘compreender’ e, portanto, te aceitar, devo reduzir tua densidade a essa escala ideal que me fornece fundamentos para comparações e, talvez, julgamentos. Preciso reduzir” (GLISSANT, 2021, p. 219-20). Antes, para interditar o encontro, *negro e índio* foram inventados – blocos autoevidentes de texto, mudos pela surdez projetada, leitura tranquila, ainda que atormentada, delirante. Agora, espera-se o texto, de outra autoria, uma tradução, *a gramática é a mesma* – disso não se pode abrir mão. É no universal que nada se esconde. Compreensão: o *outro* se faz transparente no regime de visibilidade que não é dele, seu poder de aparição fora de seu controle, condição de ser encontrado, nunca de ir ao encontro. Imóvel, seu interlocutor imagina-se, evidentemente, seguro de qualquer incompreensão ou intraduzibilidade de si. Uma pergunta a ser feita: será que posso me relacionar por fora da hipervisibilidade biopolítica dos cadastros, registros, formulários, fichas policiais? “Reclamamos para todos o direito à opacidade” (GLISSANT, 2021, p. 225).



Trata-se, então, de incorporar a epistemologia dos subalternizados? Seria preciso que se mapeasse o que há de totalitário no cosmopolitismo, por meio de uma ontologia da consciência de si liberal? Nossa apatridade seria o imperativo de uma vida sem raízes como locus de autopertencimento à modernidade? Palavras, elas não ajudam, tudo vai mal, continuamos girando.

Não basta mudar as valorações da narrativa convencional, informando as crianças e a opinião pública de que os índios não são maus, indolentes ou traiçoeiros. Quando trazemos para livros didáticos, exposições e entrevistas exemplos belíssimos da humanidade dos indígenas, da elevação de seus valores éticos e estéticos, elementos de que as nossas etnografias estão repletas, não somos de fato ouvidos! De pouco vale enxertar dados e imagens em uma estrutura complexa que lhes é totalmente adversa, montada para excluir ou re-significar informações que contrariem seus pressupostos. Diferenças de formações disciplinares e de enfoques teóricos produzem variações de pouca significação, [...] não afetam as pressuposições subjacentes, que se cristalizam em um “sistema de verdades”, que constitui a parte invisível e não verbalizada desse iceberg. Mesmo quando eventualmente as posturas éticas ou políticas dessas pessoas conflitam com tais “verdades”, estas raramente são revistas porque asseguram a base e o ponto de equilíbrio da totalidade da sua interpretação (OLIVEIRA, 2016, p. 45-6).

Seja pela necessidade de seus cultos coletivos, ou pela presunção de dizer o verdadeiro, o feitiço da racionalidade não pode reconhecer a vontade de poder pela qual é investido. Existem palavras que servem para dar ordens: foi desprezando o patoá (a língua híbrida, crioula, impura) que o negro antilhano recém-chegado de Paris aprendia a desprezar compatriotas e a adotar o distanciamento crítico que o que o fazia passar por “tipo especial. Ele é aquele que sabe. Ele se identifica através da linguagem” (FANON, 2008, p. 39). Fanon conta que a burguesia das Antilhas é tanto mais branca (transparente) quanto melhor adota o francês. A burguesia não fala crioulo, salvo para dar ordens. Salvo nas relações com domésticos, com os que não são ouvidos já que não falam. Também existem palavras que, embora nunca recolhidas nem escutadas, são o lugar onde se exerce uma separação. É pela palavra que se reconhecia a loucura do louco na Europa da Idade Clássica. Excluída ou secretamente investida pela razão, era uma palavra que não existia e que foi, ao mesmo tempo, “controlada, selecionada, organizada e distribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Se fosse possível

imaginar um pensamento epidérmico, ele teria o poder de traduzir a filosofia na impureza de uma linguagem feiticeira, teria o poder de fazê-la *virar* naquilo que ela abomina e que mais à espreita.

É nesse sentido que o dialeto pode ultrapassar a dialética (embora com ela partilhe da mesma raiz grega, *diálektos*: con-versa) porque não sintetiza nem sincretiza nada, mas retém a tensão em relação à norma, ao mesmo tempo a performa e a deforma. Por isso os encantados, quando falam, falam com sotaque e ostensivamente assim. É o código (do santo e da língua-de-santo) que afronta e subverte o código (da branquitude e do racismo). É por isso também que *a filosofia é sempre e inarredavelmente amarração: menos até de categorias, como se costuma supor, que de imaginações e modos de conjugar (tradições, por exemplo) e conjugar (ancestralidades, por exemplo)* (HOSHINO, 2021, p. 26-7).

Teríamos um tipo não dialético de contramestiçagem, como canta o verso “Pastinha já foi à África pra mostrar capoeira do Brasil”? De todo modo, não saberíamos prescindir de uma voz, de uma erótica, de uma vibração. O ritmo é o ritual do corpo – não do sentido, mas da língua. Sua vocação seria não para a clareza das mensagens, mas, numa perspectiva de fruição, para os “incidentes pulsionais, a linguagem atapetada de pele, um texto onde se possa ouvir o grão da garganta, a pátina das consoantes, a voluptuosidade das vogais, toda uma estereofonia da carne profunda” (BARTHES, 1977, p. 85). A voz ritma uma presença, por isso o pensamento da palavra dela se distancia, para subsistir na sua realidade independente. O pensamento da palavra não vira obra porque vibra, mas não vibra porque constrói obra. Uma tradição filosófica hegemônica criou-se na existência desses *fetiches*, as obras, que se descolam e caem ao largo do pé do autor. Enquanto a voz ritma uma presença, já que é extensão do corpo. Por isso o pensamento epidérmico traga o canto encantatório, e bafora a voz como ri(t)mo. Quando ouvimos a voz de alguém, ela é mais a presença de alguém do que quando vemos sua imagem pixelada. Voz como vibração da matéria, que é percussão, que reverbera. Quando vibra, meu corpo sintoniza na sua frequência, e me afeta numa velocidade que se antecipa ao meu juízo, a um Eu voluntário.

É possível começar a dar contornos a um pensamento sobre a voz que coloque à vista a maneira como ela cria a oralidade e a escrita, de como é ao mesmo tempo modalidade de transmissão e de autoridade (DOLAR, 2014). A voz cria circuitos de reconhecimento que



transpõem a leitura de documentos e se manifestam na hora corrente, recompondo sonoramente temporalidades que, então, se encontram num mesmo ato. Isso está no cerne de como a lei 10.639/03 pode mudar o ambiente de ensino. Se também pensamos aqui na ancestralidade no âmbito do refúgio e da fuga, nos colocamos diante de um esforço de tocar a invisibilidade movente que se detém na terra por algum período e, contra tudo e contra todos, se dispersa do local (como aconteceu no cangaço).

Qualquer experiência da diáspora como barravento, encruzilhada, aquilombamento – que está por exemplo no enunciado de Paulo Freire escolhido pela 34ª Bienal de São Paulo – , requer o imaginário de que *o mundo não é, está sendo*, por isso, também requer de nós que nos imaginemos dentro do mundo regulado pela oralidade, ou seja, dentro do mundo regido pela ordem sonora. Talvez seja por essa inserção que o método de alfabetização de Paulo Freire se mostrou tão eficiente: ele ensinava adultos a ler através dos sons das sílabas e não das formas gráficas. É mais difícil assimilar que d + a forma “da” que alterar a compreensão e ensinar que “da” não é precisamente d + a, que “da” corresponde ao som no meio da palavra “saudade”. Paulo Freire sabia desde o começo que o som não é apenas uma via ordinária de fala, de comunicação, mas também é uma via de ciência, de compreensão do mundo, ou seja, posiciona a voz como força motriz da filosofia. A relação do som da voz com o mundo se configura ali como a própria relação da escrita com o mundo. A voz não é desconfiável, não quer apenas enganar (como se a escrita não fosse também capaz de enganar). Ela diz o que *está sendo*. E dizendo o que está sendo, a voz revela quem diz no tempo histórico.

Sempre haverá um tipo de jogo paralelo entre subjetividade e alteridade nesse esquema da voz. Na ordem sonora, a voz pode ser ao mesmo tempo individual e soberana, representativa e revolucionária. A dificuldade de dimensionar a voz na expertise da ocidentalidade vem dessa constatação: é impossível filtrar a voz de impessoalidade; por isso, aparentemente, a voz não serve para regular as demandas jurídicas e perde poder diante de uma noção de justiça (e de judiciário). É por isso que o choro das Mães de Maio nunca estará no mesmo plano de justiça que a voz monocórdia do juiz que declara a absolvição dos algozes de seus filhos. Essa estridência das Mães de Maio – que Glissant (1976) chama de *grito* – parece irromper o sofrimento em direção ao estabelecimento de uma verdade, uma verdade represada em milhões de bolsões de dor que permeiam nossa democracia e nossa vida



pública. Os bolsões são agora revisitados pela voz na sua missão de ensinar. Porque é preciso contar de novo, não esquecer e falar do que passou. A condição de reconhecimento na violência só tem a ordem sonora para recorrer a seus próprios avisos.

Nesse sentido, nos orgulhamos diante das possibilidades do som. Afinal, se a voz diz e, dizendo, revela quem diz, conseguimos distinguir individualmente a pessoa que fala de um conjunto comunitário que, muitas vezes, se une à determinada voz para requerê-la como representativa. A voz das Mães de Maio são muitas, mas também podemos dizer que a voz das Mães de Maio é a voz de Debora Silva Maria. A representação dota a voz de uma posição pública (de uma verdade) que desloca em alguma medida a escrita – a escrita que localiza muitos intelectuais nessa mesma posição representativa na vida pública.

É por isso que, para as coisas que queremos levantar, podemos ver uma representação desse tipo sendo posicionada tanto por Debora Silva Maria quanto por Lia de Itamaracá ou mesmo por Djamila Ribeiro. Mesmo aqui, é preciso ter em vista que a voz sempre se manifesta poeticamente. A poesia é algo inerente à voz, é sua comunicação (ZUMTHOR, 1997, p. 321; 2018, p. 112). É, portanto, no limiar do feitiço da racionalidade que nos encontramos decididamente, e desde já, em recuo. Essa abertura revela quem diz, e essa revelação se dá pela mágica do som, do que é imaterial – e ainda assim fortemente presente –, das coisas que não existem, mas são reais.

Podemos retomar o conceito de unicidade da voz trabalhado pela filósofa Adriana Cavarero (2011) a partir da proposição sonora que queremos incentivar: da voz como compartilhamento da ciência. Isso diz algo sobre como o som da voz da pessoa que diz recupera a palavra de um estado ocidentalizado de desvocalização para reconstituir nela suas questões mais fundamentais. Não é possível compreender a voz de Debora Silva Maria, de Lia de Itamaracá e de Djamila Ribeiro sem nos atentarmos às suas unicidades – são elas que mudam a compreensão da semântica do que é dito. Muitas vezes, seus esforços de explicação giram em torno justamente da construção de uma mirada que dê conta da semântica das palavras que elas usam. As unicidades compõem a representação, que reencontra em suas bases a reiteração do que representam. Esse ciclo também se afigura publicamente. Também cutuca a opinião e o jornalismo. As leis e seus doutos. A academia e seus enunciados.



Sem o alargamento da revocalização da palavra, é possível que a vida pública brasileira se desfigure dentro dos bolsões de dor. É o som da voz que convida o Brasil a se conhecer. Podemos imaginar “a fonografia dos próprios gritos” como aberturas para o conhecimento, uma anacruse, “nota ou batida ou palavra musicada improvisada pela oposição da fala e da escrita antes da definição do ritmo e da melodia” (MOTEN, 2020, p. 36), anacruse como *encontro*. Essa imersão da palavra no som da voz a recoloca frente a frente com suas próprias capacidades de alterar e ressignificar. Afinal, “onde o grito vira fala, vira música – longe do impossível conforto de origem – reside o traço de nossa linhagem” (MOTEN, 2020, p. 36). Improvado por fora das posições pré-estabelecidas, deve-se começar por alguma coisa, em algum lugar, não havendo lugar próprio para dar início a qualquer coisa que seja. Encontro e convite, então, à cacofonia, porque a harmonia, “em outro mundo, soaria incompreensível” (HALBERSTAM, 2013, p. 7, tradução nossa).

Talvez seja pensando nisso que Kamau Brathwaite, quando refletiu sobre a colonização do Caribe, disse que o inglês pode ser uma língua revolucionária (1984, p. 87). Não é o fato de que alguns caribenhos falem crioulo e inglês que estejam condicionados a um status eterno de colonizados, dado que a substituição da língua de origem pelas línguas imperialistas significa, para as culturas diaspóricas negras e para as cosmovisões indígenas, condição a qual não se pode voltar atrás. O idioma imperialista se torna uma ferramenta. O uso parece assumir uma consciência de desterro, uma lucidez da fala que rememora a terra originária enquanto se vive nas *Américas*, o idioma é então dissecado pelo próprio meio de uso. Brathwaite defende uma ideia de que não importa a língua que estamos usando, mas como usamos. Não importa o fato de que falamos inglês, mas como usaremos o inglês para nos libertar de sua obrigatoriedade de retransmissão – e refazer seus sentidos mais imediatos. A principal lição do reggae, especulamos aqui nessa rápida despedida, está em soar a expressão “*redemption*” como demanda pela autonomia popular da marronagem; é essa a lição que diz sobre o som sempre na superação que excede a disciplina (também sonora) do dicionário e, logo, da História. Pois assim parece nos provocar Adriana Cavarero (2011, p. 25) quando diz que, nessa trama acústica entre a ciência e a poesia, “a soberania da linguagem se rende à soberania da voz”.



## Referências

- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1977.
- BRATHWAITE, Kamau Edward. **History of the voice: The development of nation language in Anglophone Caribbean poetry**. Londres: New Beacon Books, 1984.
- CÉSAIRE, A. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris: Ed. Présence Africaine, 1983.
- CAVARERO, Adriana. **Vozes plurais: filosofia da expressão vocal**. Tradução de Flavio Terrigno Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- DOLAR, Mladen. "Política da voz". Trad. Fábio Roberto Lucas. **Literatura e Sociedade**, v. 19, n. 19, 2014, p. 192-206.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. EdUFBA, 2008.
- GLISSANT, Édouard. "Free and Forced Poetics". **Alcheringa**. Transl. Michel Benamou. Boston: Universidade de Boston, v. 2, n. 2, 1976, p. 95-101.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Prefácio por Ana Kiffer e Edimilson de Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HALBERSTAM, Jack/Judith. "The wild beyond". In: HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. **The Undercommons: Fugitive Planning & Black Studies**. Brooklyn: Autonomedia, 2013, p. 5-12.
- HOSHINO, Thiago. "Filosofia com(o) sotaque: patoás, patuás e amarrações". Dossiê "Pensamentos guerreiros contra a colonialidade", **Revista Cult**, n. 271, p. 26-27, jul/2021.
- KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- MOTEN, Fred. "A Resistência do Objeto: O Grito de Tia Hester". Trad. Matheus Araujo dos Santos. Dossiê "A música e suas determinações materiais", **Revista ECO-Pós**, v. 23, n. 1, 2020, p. 14-43.
- NASCIMENTO, Marcos. **Os portões da fábrica**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2021, p. 27.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, 45-6.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Educ, 1997.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Ubu, 2018.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

**Artigo recebido para publicação em:** 03 de novembro de 2021.

**Artigo aprovado para publicação em:** 20 de novembro de 2021.