

Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial

Resumo

O fim do mundo é o horizonte que aterroriza o mundo da branquitude. O colapso global tornou-se o horror por excelência, ao apontar para o esmaecimento do futuro idealizado por uma humanidade criada pelas ficções moderno-coloniais. Nessa esteira, discutimos sobre uma crise epistemológica, a qual, a partir de suas narrativas criadas no berço dessa modernidade-colonialidade, alimentam o mundo que conhecemos: o mundo neoliberal-colonial. Em contraposição, propomos as ficções como uma espécie de tensionamento das epistemologias modernas e, também, como a possibilidade de escrita de novas epistemologias descentradas da lógica racista. Assim, o fim do mundo torna-se uma possibilidade: para que o novo ganhe lugar, para que a História não chegue ao seu fim, é preciso tramar novas ficções nas quais este mundo, em sua miséria, encontre sua finitude. As ficções, portanto, como armas contra-coloniais.

Palavras-chave: ficções; epistemologia contra-colonial; fim do mundo.

Maria Lucia Macari

Mestra em Psicanálise Clínica e Cultura pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Doutoranda em Psicologia Social e Institucional na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

Brasil

marrymlm@gmail.com

lattes.cnpq.br/2368824591046255

orcid.org/0000-0001-9647-8188

Karine Shamash Szuchman

Mestra Psicologia Social e Institucional Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Doutoranda em Psicologia Social e Institucional Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

Brasil

karineszuchman@gmail.com

lattes.cnpq.br/1604259996313060

orcid.org/0000-0003-3136-6366

Para citar este artigo:

MACARI, Maria Lucia; SZUCHMAN, Karine Shamash. Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial. *PerCursos*, Florianópolis, v. 24, e0203, 2023.

<http://dx.doi.org/10.5965/19847246242023e0203>

Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial
Maria Lucia Macari, Karine Shamash Szuchman

Fictions for the end of the world: a counter-colonial epistemological proposal

Abstract

The end of the world is the horizon that terrifies the world of whiteness. Global collapse has become the quintessential horror, signaling the fading of the future idealized by a humanity shaped by modern-colonial fictions. In this wake, we discuss an epistemological crisis, which, stemming from its narratives born in the cradle of this modern-coloniality, fuels the world we know: the neoliberal-colonial world. In contrast, we propose fictions as a kind of tension against modern epistemologies and, also, as the possibility of writing new epistemologies detached from racist logic. Thus, the end of the world becomes a possibility: for the new to take its place, for History not to reach its end, it is necessary to plot new fictions where this world, in its misery, finds its finitude. Fictions, therefore, as counter-colonial weapons.

Keywords: fictions; counter-colonial epistemology; end of the world.

1 Introdução: a crise das narrativas moderno-coloniais

O fim do mundo, como uma das ficções que estruturam a realidade no neoliberalismo-colonial¹, parece ganhar formas distintas com o passar do tempo. Na atualidade, somos bombardeadas o tempo inteiro por narrativas que pregam o “consumo consciente”, a “vida sustentável”, a “hora do planeta”, etc. A não extinção da vida na Terra (a começar pelos seus recursos naturais) parece depender inteiramente e somente de ações individuais que se dão por satisfeitas ao lerem "ecosustentável" em alguma embalagem. Esse fim do mundo integrado ao cotidiano não torna o horizonte menos sombrio, pelo contrário, é por temermos o nosso futuro que nos agarramos às embalagens implorando para que isso nos sustente. É como se as necessidades políticas de uma sociedade se convertessem em necessidades e aspirações individuais, as quais, em sua solução, promovem os negócios e o bem-estar geral (Marcuse, 1993).

Ao olhar para cima, não vemos as estrelas que abarcam o infinito, mas o limite que demarca de onde virá o choque que arrastará tudo pelos ares. O colapso é o horizonte que, com os nossos signos que não formam constelações, não conseguimos vislumbrar, ou ainda, como diz Eliane Brum (2018), "a impossibilidade de imaginar um futuro que não seja apocalíptico." É como se a nossa capacidade de fazer utopias, imaginar mais além, sonhar com algo completamente diferente do que vivemos, estivesse sufocada pela presença hegemônica do neoliberalismo-colonial em todos os âmbitos de nossas vidas. Mesmo que sem perceber – e justamente por isso –, é como se silenciosamente aceitássemos que o neoliberalismo-colonial chegou para ficar. Continuamos jogando e alimentando as suas regras, escrevendo histórias e a História com as suas cores reluzentes: ficções cotidianas pintadas com os matizes neoliberais-coloniais.

A escrita da História é tarefa que não cabe apenas aos historiadores, e estamos todos e todas – enquanto sociedade – implicados nessa tarefa. Ainda que seja lida por muitos como aquilo que é incontestável, homogêneo, dito verdadeiro e único, nossa compreensão da História alia-se ao pensamento benjaminiano: marcando uma forte

¹ A escolha por usar esse termo visa enfatizar a indissociabilidade entre neoliberalismo e colonialidade, como diz Pavón-Cuéllar (2020) ao se referir à lógica colonial do capitalismo, o qual “abarca o mundo inteiro e que opera colonialmente há cinco séculos” (p. 17, tradução nossa). Para Mbembe (2017), a colonização e o tráfico de escravos negros estariam na origem do pensamento mercantilista no Ocidente.

contraposição ao historicismo, em que a escrita da História é apreendida como tempo estanque e imóvel, Walter Benjamin (1994) trabalhou a História enquanto objeto de construção do tempo-de-agora. É por essa mesma via que entendemos como as ações do presente incidem no futuro, mas também como refletem a forma com que nos apropriamos do nosso passado. Crítico ferrenho da noção de progresso, Benjamin (1994) fala sobre a figura que batizou de "anjo da história", inspirado no quadro de Paul Klee, *Angelus Novus*: seu rosto estaria voltado para o passado, enquanto um vento forte faz com que suas asas fiquem abertas na direção contrária. O filósofo se refere ao progresso como essa tempestade que nos empurra de forma avassaladora para o futuro, enquanto deixa escombros se acumularem no passado.

Na esteira da crítica benjaminiana, questionamos a nossa relação com aquilo que chamamos de progresso, com o "ímpeto desenvolvimentista" e o discurso de que "amanhã será melhor" gritado a plenos pulmões até que nos vimos reféns desse mesmo progresso, impossibilitados de imaginar o amanhã e viver o hoje. É por essa mesma via que entendemos que as ações do presente incidem no futuro, mas também refletem a forma com que nos apropriamos do passado e olhamos para as ruínas que – mais vivas do que nunca –, ainda hoje, estão sob os nossos pés.

Em um movimento crítico, optamos por olhar para a História do Brasil a partir de seus marcos de fundação: o apagamento dos povos originários e a escravização dos negros trazidos da África. Como sustentação desse passado, encontramos epistemologias modernas que seguem corroborando a construção e – como bem temos testemunhado –, a destruição do mundo em questão. Trata-se de narrativas nascidas no berço do colonialismo, de caráter racista, classista e patriarcalista, que permeiam toda a ficção moderno-ocidental, da qual também somos parte. Afinal, como escreveu Mignolo (2017, p. 25), "a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental".

Ramón Grosfoguel (2016), sociólogo porto-riquenho que faz parte do grupo Modernidade-Colonialidade, afirma que o "penso, logo existo" cartesiano é um desdobramento do que foi o "extermino, logo existo", uma vez que a estrutura do conhecimento moderno-colonial foi fundada à custa de genocídios/epistemicídios dos

sujeitos coloniais ao longo do século XVI. Segundo o autor, o "penso, logo existo" está fundado em racismo/sexismo epistêmico, "desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo" (Grosfoguel, 2016, p. 25). Como efeito disso, encontramos a naturalização da lógica cartesiana – berço das ciências modernas – como saber universal, o que significa tornar invisível os marcadores que a constituem e apagar as epistemologias que existiam nas Américas antes da colonização. Em outras palavras, Grosfoguel (2016) diz que o saber também foi colonizado, ângulo que sublinha o privilégio epistêmico do homem branco ocidental.

Se, anteriormente, falamos como colonialismo e capitalismo andam juntos, também é necessário apontar o terceiro elemento desse tripé: a branquitude. Ao tomarmos o branco como modelo universal de humanidade e grupo de referência da condição humana, o diferente, o estranho, o negro, é então colocado no lugar de Outro/a (Kilomba, 2019; Mbembe, 2017; Bento, 2002). Tudo que não é o europeu ou estadunidense acaba aparecendo, muitas vezes, como irreconhecível, psicopatológico, anormal, indevido, extravagante, folclórico, inclusive cômico, ridículo, vergonhoso, o que podemos perceber, explicitamente, nos reflexos da indústria cultural (Pavón-Cuéllar, 2021). Nesse sentido, exploraremos a psicologização dos sujeitos (Pavón-Cuéllar, 2021) como um recurso da colonização e, nessa trama, o papel da psicologia como instrumento de reiteração dessa ficção moderno-colonial.

Diante disso, nos resta uma questão: como criar novas epistemologias que façam uma torção nas ficções que nasceram dessa lógica moderno-colonial instaurada? Ou ainda, como diz Jota Mombaça (2017, p. 5), como “liberar o poder das ficções do domínio totalizante das ficções de poder”? Até aqui, viemos falando de ficções, não no sentido de uma literatura fantástica ou de uma novela, mas no sentido amplo que essa palavra pode ter: a realidade possui uma estrutura de ficção (Lacan, 2008). Dito de outra maneira, entende-se por ficção, aqui, as narrativas que produzem, reproduzem e sustentam o laço social. Nesse sentido, a nossa vida é composta por uma série de ficções, algumas hegemônicas e outras nem tanto. Estamos de acordo com Saer (2012), quando ele diz que a ausência de ficção não significaria a afirmação da verdade, do mesmo modo que a

ficção não seria uma reivindicação do falso. Nos desdobramentos das complexidades deste mundo, nas inquietâncias da subjetividade e dos imperativos de um saber objetivo, a ficção coloca em evidência os entrecruzamentos inevitáveis entre verdade, falsidade, dentro, fora, ficção, realidade, subjetividade, objetividade etc.

Assim, fica evidente que não é na memória que devemos buscar o mundo colonial, mas no mundo que habitamos e que nos habita; basta sabermos olhar ao nosso redor e dentro de nós mesmos para vermos como ele aparece por todos os lados (Pavón-Cuéllar, 2020). Isso nos leva a conjecturar sobre uma crise epistemológica que nos convida a refletir a respeito de nossos lugares nessas tramas – com bastante atenção ao lugar da academia – e em especial visando movimentos de emancipação, ou seja, a possibilidade de escrita de novas-outras ficções cotidianas que sejam antirracistas, antimachistas, antipatriarcais e, sobretudo, anticapitalistas.

A crise epistemológica da qual falamos parece carregar o colapso da narrativa da modernidade-colonialidade. Um colapso, no entanto, que indica menos uma falência desse sistema e aponta mais para a hegemonia dessa narrativa em nossa forma de produzir conhecimento, até agora ou bem recentemente. O extermínio, a escravização, o apagamento dos saberes dos povos originários e das populações negras não foi sem efeitos. A hegemonia das epistemologias brancas ocidentais moderno-coloniais parece estar sob ameaça e, com ela, a ficção de mundo que a sustenta. Seria, então, como parte dessa crise que nos chega o discurso do fim do mundo? Estaria a catástrofe planetária alicerçada também no jogo de poder do neoliberalismo-colonial? E, nesse sentido, seria o fim do mundo parte dessa narrativa branco-cis-heteropatriarcal-colonial que agora se vê em crise?

2 Do fim do mundo ao fim da humanidade

O mundo desaba sobre as nossas cabeças, não temos para onde correr. É interessante como essa premissa que aponta para o colapso global só virou um paradigma nos últimos anos por meio da profusão de ficções – principalmente no campo do entretenimento – como as do “aquecimento global” e o “derretimento das geleiras”,

“epidemias”, desastres ambientais das mais diversas ordens, dentre outras. É só prestarmos atenção em alguns dos filmes² estadunidenses que foram recordes de bilheteria nos últimos anos. Essa explosão de imagens catastróficas nos faz acreditar na ficção de que o “fim do mundo” – deste mundo que conhecemos e, quiçá, destruimos – se aproxima. É como se, até hoje, existisse apenas um mundo possível: o mundo branco em suas desilusões. Se colocarmos as lentes da História e olharmos ao nosso redor, veremos que não é bem assim. Há povos para os quais a catástrofe – que chegou através dos mares com as navegações – foi há centenas de anos. Há outros que vivem há séculos cotidianamente a iminência do fim do mundo, por meio da exploração de sua força de trabalho, terras e faunas pelo imperialismo (Danowski; Viveiros de Castro, 2014). Por que, então, essas narrativas proféticas que versam sobre um “fim” somente ganham força e, portanto, comoção, quando atingem o mundo formulado pelos brancos – os mesmos que dizem os outros povos e espécies – e estão acabando com o próprio?

Eliane Brum (2018), em uma matéria sobre o aumento do número de casos de suicídios entre adolescentes, menciona que, apesar da singularidade de cada caso, pela sua situação crônica – como uma espécie de sintoma social –, não podemos deixar de situar este evento em seu tempo histórico. Para a autora, quando o suicídio de um adolescente acontece ele fala sobre o sujeito, mas, sobretudo, a respeito da época em que esse adolescente não viverá. Com isso, aponta para o esmaecimento do futuro, para a impossibilidade de se imaginar um amanhã que não seja apocalíptico, na medida em que essa geração cresceu sabendo que herdará um mundo corroído pelas mudanças climáticas, as quais estampam os produtos da indústria cultural. Dito isso, Eliane nos lembra de que os jovens indígenas Guarani-Kaiowá se suicidam desde os anos 80. Um suicídio invisível para o mundo branco, assim como os povos originários. A jornalista retoma uma frase dita por Eduardo Viveiros de Castro em 2014: “Os índios entendem de fim do mundo porque já viveram o fim do mundo em 1500” (Viveiros de Castro, 2014, apud BRUM, 2018).

² Dois exemplos paradigmáticos, em termos de ilustração, são: “Uma verdade inconveniente” (2006), dirigido por David Guggenheim e “Não olhe para cima” (2021), dirigido por Adam McKay.

Os territórios indígenas há tempos são afetados diretamente pelas atividades dos “brancos comedores de terra” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 540). Ainda, de acordo com Albert (1988, 1993), Kopenawa & Albert (2010) e Gallois (1987):

os Yanomami, como outros povos próximos, associam as atividades garimpeiras (ouro, cassiterita) em seus territórios – as quais se vem somando, em outras regiões da Amazonia, a exploração industrial de petróleo e gás (em breve, do nióbio e de terras raras) – ao enfraquecimento e apodrecimento da camada terrestre, bem como a liberação de eflúvios patogênicos que disseminam epidemias e extinções biológicas (apud Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 104).

Tudo isso que favorece o colapso do planeta reflete, também, o colapso do projeto de humanidade que um dia houve. Essa alienação do mundo da branquitude em relação ao organismo do qual somos parte, que permitiu o extrativismo avassalador durante tantos séculos, parece agora cobrar o seu preço. Quanto tempo mais conseguiremos sustentar o mito da sustentabilidade? Krenak (2020a) fala que os brancos costumam pensar que a Terra é uma coisa e nós, a humanidade, outra. Para adiar o fim do mundo, o intelectual, que é também liderança indígena e política, diz que precisamos largar esse protocolo de humanidade que temos seguido, essa abstração civilizatória desintegrada de outras formas de vida que ainda constrói nosso imaginário coletivo: "o nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno" (Krenak, 2020a, p. 58).

Assumir que o projeto civilizatório baseado na exploração dos recursos naturais e na consequente desvinculação do ser humano do seu entorno conduz a episódios catastróficos e traumáticos, cada vez mais frequentes, é o que afirma Lucas Dupin, em sua obra *Da memória vegetal* (Bienal do Mercosul, 2022). Dupin convida o visitante a circular entre estantes de aço inclinadas, cobertas por terra, repletas de livros e que parecem estar prestes a cair, de onde, aos poucos, vão brotando diferentes espécies de organismos. Sobre as estantes, plantas de grande porte estão equilibradas ao lado de televisores. Um deles transmite um vídeo com imagens de eventos traumáticos recentes que se sobrepõem a imagens filmadas dentro de florestas e lugares nos quais a natureza

resiste sem a interferência dos seres humanos. O artista questiona: tudo está prestes a cair ou resistiremos apesar da catástrofe em curso? Segundo Eduardo Viveiros de Castro,

cabe então a essas outras formas de vida, aquelas que são inseparadas da Terra-Gaia que é origem e condição de todos os mundos humanos possíveis, formas portanto fundadas em outras ideias de "humanidade", mostrar como é... possível adiar um fim que a forma de vida dominante se empenha em apressar, ao acreditar que pode forçar a Terra a coincidir com o mundo da sua "humanidade" (Viveiros de Castro, 2020, p. 80).

No livro *Há mundo por vir?*, Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014) falam sobre essa era em que o homem branco se coloca como centro do mundo, o que faz com que o anúncio do fim do mundo pelos brancos nada mais seja do que a crise do Antropoceno, já que para muitos povos ameríndios a destruição do mundo atual começou há muito tempo, como mencionamos anteriormente. Povos para os quais o mundo não iria durar para sempre, povos que, diferentemente dos brancos, nunca imaginaram um “futuro crescentemente glorioso” (Danowski; Viveiros de Castro, 2014, p. 105). O que os brancos parecem não reconhecer, já que sempre fizeram a distinção entre humanos e os demais existentes terrestres, é que a destruição do mundo é a destruição da humanidade e vice-versa, como afirmam Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 106): "não pode haver um mundo depois da humanidade, um mundo, em suma, desprovido de relação e de alteridade".

Esse argumento, no entanto, ganha uma nova camada quando o próprio Viveiros de Castro, anos depois, escreve o posfácio de *Ideias para adiar o fim do mundo*. O antropólogo irá retomar a pergunta de Krenak se "somos mesmo uma humanidade" para apontar essas relações que nos constituem e perguntar quem cabe nesse "nós" que chamamos de humanidade:

Esse fim que é preciso adiar assinala a falência de uma certa ideia de humanidade, uma ideia – um projeto – que, ao ter posto a desvalorização metafísica do mundo como sua própria condição de possibilidade, transformou os portadores dessa ideia em agentes da destruição física

deste mesmo mundo (e de incontáveis mundos de outras espécies) (Viveiros de Castro, 2020, p. 79).

Nesse sentido, deveria ser possível pensar não só em um mundo onde o ser humano não se veja no centro das relações, mas até mesmo um mundo onde não haja seres humanos: "resta saber se teremos imaginação e força suficiente para adiar o fim de nossos mundos, isto é, nosso próprio fim como espécie" (Viveiros de Castro, 2020, p. 84). Não obstante, além da existência ou não de nossa humanidade, o que está em jogo aqui é uma possível transformação da ideia mesma de humanidade. Questionar quem participa dessa humanidade, de forma a rever as bases ontológicas, epistêmicas e éticas que têm nos guiado até aqui, torna-se parte fundamental dessa reflexão sobre o fim do mundo e, principalmente, sobre que mundo queremos habitar.

Até o momento, temos a impressão de que o mundo do neoliberalismo tem memória curta ou, na pior das hipóteses, sofre de um cinismo crônico que o impede de tecer um olhar crítico ao seu redor. A nossa História foi escrita com as lágrimas de populações que tiveram o futuro e os sonhos enterrados no barro feito de terra, sangue e suor. Nesse lodo cresceu a nossa dita "civilização" com as suas ficções em prol da "humanidade". Os conceitos, as armas e os valores de nosso país, criados e transmitidos, principalmente, através da língua do colonizador, não passam de uma ficção controlada pelo mundo branco (Nascimento, 2016).

Entre os conceitos criados para legitimar a colonização, enfatizamos o que diz o filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) sobre a raça não ser um fato natural, físico e nem mesmo antropológico, mas sim uma ficção útil. Trata-se, acertadamente, de uma ficção muito útil à colonialidade do poder e do saber. Uma ficção construída por meio, sobretudo, da ciência biológica do século XIX e XX, que bebeu argumentos da teoria da evolução das espécies para afirmar a superioridade dos brancos e assim justificar a colonização, exploração e escravização dos povos não brancos. Em seu livro *Crítica da razão negra*, Mbembe (2018, p. 29) escreve sobre o hemisfério ocidental ter se colocado – diante do dualismo da ordem do mundo que reinava até bem pouco tempo atrás – como parâmetro para o resto do mundo, considerando-se o "centro do globo, a terra natal da

razão, da vida universal e da verdade da humanidade." Na esteira da criação de mitos para fundamentar seu poder – mais notadamente, o mito da superioridade racial – o Ocidente, de acordo com o autor, teria dado origem a uma ideia de ser humano dotado de direitos civis e políticos, a quem é permitido exercê-los enquanto cidadão reconhecido. Na visão do próprio Ocidente, que se vê como o lugar mais "civilizado" do mundo, só seu hemisfério teria sido capaz de inventar essas noções de direito e cidadania o que, por conseguinte, faz do resto do mundo a "manifestação por excelência da existência objetificada" (Mbembe, 2018, p. 29).

Quando Mbembe (2019) fala a respeito da língua colonial – essa língua trazida pelos colonizadores –, está se referindo a uma lei imposta por um poder sem autoridade que dissimula a sua violência ao inscrevê-la em um sistema de ficções que se sustentam por uma suposta neutralidade, a qual se afirma através do discurso que prega o humanismo, a civilização e o universalismo. Quando se trata de experiência colonial, não existem práticas que não estejam relacionadas a discursos, linguagens e representações, pois estes são os elementos simbólicos e imaginários que constituem o laço social (Mbembe, 2019), os quais são passados de geração para geração, atualizando-se no desenrolar do tempo.

É nessa onda que parte considerável dos seres humanos – mais especificamente o mundo branco em seus desdobramentos – criam a ficção de que não fazem parte do organismo que é o planeta Terra, excluindo das próprias vidas qualquer forma de organização que não esteja integrada ao mundo da mercadoria, o que coloca em risco todas as outras formas de vida e de viver (Krenak, 2020a). De alguma maneira, Krenak está atualizando o que Marx (2010) já mencionava lá no século XIX: no mundo do capitalismo, no qual possuir mercadorias é a regra, qualquer situação que desvie disso é sentida como estranha. Viveiros de Castro (2020, p. 78) resgata o que Krenak diz sobre o etnônimo com que o povo yanomami chama os brancos: "povo da mercadoria: aquelas pessoas que se definem pelas coisas. O povo que transformou seus meios em fins". Tudo que existe pode ser explorado e transformado em capital. Logo, há sempre uma destruição em voga: ao se objetificar coisas e pessoas em nome do lucro e de um controverso "bem-estar" social, se destrói piamente o solo em que pisamos, se

exterminam as floras e as faunas, se fura o teto do céu e, como diria Krenak (2020b), “o máximo que consegue fazer é trocar de geladeira?” (p. 60). Essa marca, herança da mentalidade capitalista-colonial se dissemina como uma espécie de metástase, fruto de um certo “vício em modernidade”, o que nos faria viver um intenso presente sem medir as consequências: “os brancos não pensam muito adiante no futuro” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 64).

No entanto, não podemos perder de vista que, quando nos referimos à questão do capitalismo e, portanto, da colonialidade, não estamos nos referindo somente aos elementos inerentes à economia e seus percalços. Na verdade, estamos entrando no campo da violência por excelência: o colonialismo não é razão, pensamento ou civilização, mas, o exercício estrito da violência (Fanon, 1961). Colonizar foi – e continua sendo – basicamente violentar, ou seja, forçar, impor, anular, causar danos, prejudicar, destruir e matar (Pavón-Cuéllar, 2020). Quando se trata de colonizar, o capitalismo não pode se mostrar de outra forma que não seja por meio da violência. Como diria Pavón-Cuéllar (2020, p. 20, tradução nossa): “quer dizer, expandir-se, ganhar espaço, estabelecer-se onde antes não se encontrava e onde ainda não existem as condições para seu funcionamento”.

Somos bombardeadas diariamente com narrativas racistas, sexistas, homofóbicas, transfóbicas, capacitistas, ou seja, a violência contra a diferença é um discurso que estamos acostumadas a consumir em suas mais diferentes formas. Somos, por conseguinte, atravessadas por discursos cuja espinha dorsal é a violência contra o outro, o diferente, ou ainda, a violência da colonialidade. Nesse sentido, a violência cumpre uma espécie de programa, operando em favor de um projeto de poder que se desdobra da heteronormatividade, cissupremacia, neocolonialismo, racismo, sexismo, e, sobretudo, a supremacia branca como regime de exceção (Mombaça, 2017).

Por isso – e por tantas outras coisas – seus efeitos causam danos em todas as esferas das vidas humanas e não humanas. Como a colonialidade abarca quase todos os aspectos que nos circundam, não há como não questionar: como construir um novo mundo, quando nossa capacidade de imaginar o amanhã e, portanto, de ficcionalizar um futuro, brota nesse lodo de barro e sangue? Como criar linhas de fuga?

No início dos anos 90, após o fim do socialismo soviético e o cessar das discussões sobre o futuro, que se resumiam em “o que será do nosso amanhã, socialismo ou capitalismo?”, “socialismo ou barbárie?” (Žižek, 1996), um outro tipo de narrativa começou a ganhar espaço. Desde então, não se fala – e, portanto, não se ficciona – sobre qual será o outro modo de vida que teremos a partir de agora. Como nos organizaremos enquanto coletividade? Quais serão os rumos da sociedade em questão? É como se o mundo, nas ondas do *Fim da ideologia* de Daniel Bell e, posteriormente, do *Fim da História* de Fukuyama aceitasse: o capitalismo chegou para ficar. Com isso, a imaginação popular sobre o futuro passa a ser assombrada pelo “colapso da natureza”, pela eliminação da vida sobre a Terra:

Parece mais fácil imaginar o “fim do mundo” que uma mudança muito mais modesta no modo de produção, como se o capitalismo liberal fosse o “real” que de algum modo sobreviverá, mesmo na eventualidade de uma catástrofe ecológica global... Assim, pode-se imaginar categoricamente a existência da ideologia qua matriz geradora que regula a relação entre o visível e o invisível, o imaginável e o inimaginável, bem como as mudanças nessa relação (Žižek, 1996, p. 7).

É com esses elementos certos que se estrutura a nossa ficção cotidiana. Raramente se debate sobre uma mudança concreta – enlaçada pelo coletivo – que abale as estruturas de poder. Parece mais fácil lidar com a própria culpa centrada em um eu descolado da comunidade: eu faço a minha parte, separo o lixo e compro de marcas empreendedoras, enquanto as grandes corporações estão arrastando o resto do planeta. É como se estivéssemos aprisionados na tentação de soluções individuais, assertivas, possessivas e competitivas para desafiar o mundo capitalista em sua miséria (Parker; Pavón-Cuéllar, 2022). É dessa forma que vamos traindo, negando a nossa íntima relação com a humanidade, deixando de lado a nossa diversidade coletiva como humanidade compartilhada, como afirmam Parker e Pavón-Cuéllar (2022).

As demais particularidades infinitamente diversas de gênero, cor, cultura ou nacionalidade, entre muitas outras, aparecem como exteriores, como

alheias a nós, até mesmo como repulsivas ou hostis. [...] note-se também como essa imagem do eu autossuficiente marginaliza as “pessoas deficientes”, como são tratadas como se fossem danificadas, incompletas. Na realidade, são “incapacitadas” por essa sociedade que requer corpos “normais” e “saudáveis”, bem adaptados para produzir “mais-valia”, e que impõe a norma de senso comum do eu como dono autônomo de sua própria casa (Parker; Pavón-Cuéllar 2022, p. 68-69).

Dito isso, não poderíamos pensar que essas narrativas que temem um “fim do mundo”, no fim das contas, não estariam temendo o fim do mundo como conhecemos, ou seja, o mundo do capitalismo que nasceu no solo da colonialidade e, portanto, sustenta lugares de privilégios e exclusões até os dias de hoje? Em um desdobramento curioso, o que se teme não seria, em outros termos, “o fantasma do comunismo” como um signo que, mesmo quase duzentos anos depois do *Manifesto do Partido Comunista* de Marx e Engels, demarca a possibilidade de um fim possível ao mundo que conhecemos, o mundo do capitalismo-colonial? Esse fantasma assombra porque aponta para um “fim do mundo” que não é uma “catástrofe global”. Não ao acaso, ele está presente nas narrativas cotidianas que desenham as coordenadas políticas de nosso país; basta atentarmos para os discursos da extrema-direita que, ao se deparar com qualquer iniciativa que vise romper com a lógica colonial de nossa História – como ações afirmativas, programas sociais, pautas antirracistas, etc. –, usa o afamado argumento de ataque: isso é coisa de comunista!

Sendo a colonialidade uma coordenada inseparável do capitalismo-neoliberal, como já referido anteriormente, ao fantasma do fim desse sistema somar-se-ia o fim da colonialidade. Ao pensarmos na luta anticolonial, não podemos nos esquecer de que

é sempre uma luta pela abolição do ponto de vista do colonizador e, conseqüentemente, é uma luta pelo fim do mundo – o fim de um mundo. Fim do mundo como o conhecemos. Como nos foi dado a conhecer – mundo devastado pela destruição criativa do capitalismo, ordenado pela supremacia branca, normalizado pela cisgeneridade como ideal regulatório, reproduzido pela heteronormatividade, governado pelo ideal machista de silenciamento das mulheres e do feminino e atualizado pela colonialidade do poder; mundo da razão controladora, da distribuição desigual da violência do genocídio sistemático de populações

racializadas, empobrecidas, indígenas, trans*, e de outras tantas (Mombaça, 2017, p. 15).

Nesse sentido, perguntamos: seria possível lutar contra o fim do mundo e, ainda assim, lutar pela descolonização? Não seria o momento de fazermos um giro e trazeremos o “fim do mundo” como uma possibilidade, ou seja, como uma espécie de utopia que nos move no sentido da luta pelo fim do mundo como conhecemos, ao mesmo tempo em que construímos uma práxis anticapitalista contra-colonial dentro do contexto acadêmico? É nesse sentido que Antônio Bispo (2015) – que desenvolve a noção de contra-colonial como um recurso para falar dos processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias dentro de um espaço geográfico – aposta em uma leitura a contrapelo dos modelos cânonicos, a partir de uma visão quilombola. No entanto, deixa claro que a forma de pensar dos povos tradicionais se distancia da intelectualidade acadêmica por ser forjada a partir de outros paradigmas.

Logo, lançar um olhar a essas outras epistemologias de resistência, trazendo-as para o campo acadêmico e criando ficções, não seria uma forma de “ver constelações”, já que se trata de uma aposta na dimensão polifônica das palavras e, portanto, uma espécie de “desforma” das narrativas hegemônicas que enlaçam o social? Com essas perguntas, partimos para uma reflexão mais aprofundada sobre a questão epistemológica e uma possível linha de fuga a partir das ficções.

3 Das epistemologias modernas às ficções de fim do mundo: uma proposta epistemológica

Nessa trama que viemos construindo, impossível não pensarmos na função das epistemologias criadas no seio dessa modernidade que se alastra. Pensando no campo da psicologia como ilustração – e porque é uma área em que temos um transitar maior – não podemos perder de vista que, mesmo as vertentes “críticas” costumam ser produções europeias e/ou estadunidenses. Por mais decolonial que seja, a psicologia continua sendo marcada pela colonialidade (Pavón-Cuéllar, 2021). Além disso, Pavón-Cuéllar (2021) nos

lembra de que a colonização implicou uma psicologização, um encerramento do sujeito em sua individualidade. Nesse sentido, segundo o autor, o imperialismo implica a abstração de uma alma desencarnada universalizável, autossuficiente, autocentrada e eurocêntrica. Desse modo, esquece-se de que os povos originários da América Latina possuem concepções de subjetividade substancialmente diferentes dessa psicologia, irreduzíveis e incompatíveis com ela. Estamos falando de uma abstração que fundamenta a psicologia, tipicamente europeia, greco-romana e judaico-cristã (Pavón-Cuéllar, 2021).

Ao fazermos um breve recorrido histórico do nascimento da psicologia, encontramos a modernidade como seu campo fértil. A concepção cartesiana que separou o corpo da mente abriu caminho para uma ciência que viesse a estudar a mente humana, na tentativa de explorar, categorizar e apreender o comportamento do ser humano. Ademais, desde o final do século XIX, os processos de interiorização ocorreram em ao menos duas dimensões: psicológica, com a psicologização dos sujeitos a partir da difusão da psiquiatria e dos valores individualistas e familiares em torno do capital (afinal, quem não está apto a produzir pode ser considerado psiquicamente incapaz); e espacial, com a crescente valorização da arquitetura pelos interiores.

Para Pavón-Cuéllar (2021), essa psicologização – herança da psicologia europeia –, seria fruto de uma espécie de “evangelização” e outras formas de “europeização” dos povos originários americanos, da imigração de europeus e da mestiçagem entre imigrantes e nativos. Com isso, passa a existir uma subjetividade psicológica, “psicologicamente objetivável” (Pavón-Cuéllar, 2021, p. 99, tradução nossa), separada do sujeito que a estuda e do contexto social, confinada em um mundo interno, em uma “alma ou entidade consciente, mental ou cognitiva”, se subtraindo a corporeidade de comunidade. É necessário reconhecer que a psicologia existente é algo que já somos e de que não podemos simplesmente nos desfazer; porém, não podemos aceitá-la toda, na medida em que carrega consigo “esse caráter intrinsecamente colonial, etnocêntrico, universalista, imperialista e racista” (Pavón-Cuéllar, 2021, p. 104, tradução nossa).

Há um risco, sempre iminente, de que essa “psicologização” difundida culturalmente, a qual se apoia nas certezas e não nas dúvidas, emerja nos discursos que compõem as gramáticas sociais, inclusive nas aplicações psicoterapêuticas, ignorando

tudo que não é marca dessa condição fruto do colonialismo e do imperialismo (Césaire, 2020). Assim, o não europeu ou não estadunidense em nós pode aparecer como estranho, irreconhecível, psicopatológico, anormal, indevido, extravagante, folclórico, inclusive cômico, ridículo, vergonhoso, o que podemos perceber, explicitamente, nos reflexos da indústria cultural (Pavón-Cuéllar, 2021). No caso do Brasil, basta observarmos as novelas e programas de humor que sempre guardam uma personagem caricata às mulheres e homens negros, aos indígenas e a todos que fogem do padrão caucasiano estereotípico.

Desse modo, essa psicologia que nasce de uma perspectiva epistemológica positivista, individualista e hedonista, que a mantém presa num pensamento individualista e numa realidade objetiva, acaba sendo uma das engrenagens desse jogo ao não permitir vislumbrar alternativas aos sujeitos (Martin-Baró, 2017). Nesse caso, a psicologia está a serviço da adaptação dos sujeitos para que a máquina continue a funcionar, como uma espécie de motor das ficções em voga. Por isso, para Martin-Baró, antes de se pensar em uma psicologia da libertação, é imprescindível uma libertação da psicologia. Para que isso seja possível, torna-se necessário uma perspectiva a partir dos oprimidos, a qual permita uma práxis popular. Em outras palavras, que se tome partido e deixe de cultivar uma suposta neutralidade.

Trata-se de um movimento de politização da existência, afinal, cada época oferece os sujeitos mais ajustados à ideologia dominante, ou, como diria Reich (1998, p. 4): “cada organização social produz as estruturas de caráter que necessita para existir”. Por isso, não adianta apenas “trocar de geladeira”, pois, se não mudar o mundo, certamente não mudaremos a nós mesmos. Não podemos perder de vista que nós somos o mundo, e isso pede uma tomada de partido, na medida em que esse movimento nos reposiciona diante da correnteza que nos arrasta. É nesse sentido que Gramsci (2020) fala que viver é tomar partido, afinal, a indiferença – geralmente fantasiada de neutralidade – opera como força histórica.

Essa indiferença, às vezes ornada de cinismo, está em nossas ficções cotidianas, principalmente naquelas que desatrelam nosso corpo da comunidade que nos cerca. Afinal, ao mesmo tempo em que somos o mundo, observamos uma desvinculação do ser

humano com seu entorno, como se o mundo que chamamos de nosso fosse uma bolha que pudesse seguir brilhosa, cheia de vigor e fosse independente das condições do ambiente em que se encontra. Essa ilusão de habitar uma bolha impenetrável – quando em verdade a bolha, como sabemos, é tão frágil que pode ser estourada a qualquer momento – tem um alto preço em nossas vidas, principalmente nas vidas dos que estão mais vulneráveis, sem a proteção do Estado.

Depois de explicitada essa perspectiva crítica às ficções que nasceram desde a lógica moderno-colonial, entre elas as epistemologias das ciências humanas e, principalmente, da psicologia, retomamos a pergunta inicial sobre como tecer epistemologias que se apoiem na criação de outras ficções. Rodrigo Lages Silva (2014) propõe compreender a ficção não como algo que se opõe ao real, mas como oposto ao constituído, ao já existente: “a ficção é amiga das forças que habitam o real sempre presente e que de algum modo resistem às formas que lhe dão uma inteligibilidade histórica” (Silva, 2014, p. 579). De acordo com o autor, a ficção seria, então, uma forma de acessar o que o real ainda não é, mas que a ele concerne inexoravelmente, ou que talvez precise de um testemunho para vir a ser.

As ficções ainda podem ter um outro sentido: uma espécie de “desforma” no campo de produção e transmissão de conhecimento. Ao abrirmos nossa escrita à sensibilidade das ficções, podemos desenhar uma gama de possibilidades em nossas pesquisas. Com isso, nos encontramos em um triplo movimento de fraqueza, força e crítica: fracos ao degenerar a generalização e a fidedignidade formais acadêmicas, depois complexificamos nossas ferramentas de pesquisa e, por último, desvelamos alguns subterfúgios ficcionais das pesquisas que se pretendem apenas objetivas (Costa, 2014). Com uma escrita ficcional, podemos complexificar nosso “objeto” de pesquisa, navegar pelas suas virtualidades – as quais não cabem nos limites do representável –, ultrapassar “a descrição estrita do ‘dado’ adentrando nos meandros fugidios dos acontecimentos e seu intrincado campo de possibilidades” (Costa, 2014, p. 558).

Desse modo, a ficção pode operar como uma espécie de ato, o qual desloca os métodos hegemônicos de produção de conhecimento, afirmando uma ética-estética que não busca apenas a reprodução-representação dos nossos modos de ser, dizer, pensar,

ver e etc., mas o seu tensionamento (Costa, 2020). Com isso, podemos “flutuar” em uma nuvem virtual de sutilezas a qual diz respeito à nossa condição de sujeitos: sensações, afetos, desafetos, tensões incoerentes etc. (Costa, 2014). Sendo assim, entendemos que as ficções podem operar como armas contra-coloniais, na medida em que possuem a capacidade de subverter o *status quo* enraizado na academia, possibilitando a emergência de novas vozes e a crítica dos modelos canônicos.

É nesse sentido que Le Breton (2013) afirma que a ficção pode operar como uma sociologia ou antropologia com o intuito de expressar, em uma forma narrativa, as tensões do contemporâneo, levantando os dilemas de uma forma existencial que, às vezes, falta ao modo de formulação das ciências sociais. Nessa esteira, Saer (2012) afirma que, por ser colocada à margem do verificável, entre os imperativos de um saber objetivo e das turbulências da subjetividade, a ficção pode ser definida como uma antropologia especulativa. Não tão longe dessas ideias, Lévi-Strauss (1996), ao aproximar o xamã do psicanalista, disserta a respeito da realidade como sendo pautada numa determinada ficção social: tanto os rituais xamânicos quanto a escuta psicanalítica só possuem uma “eficácia” porque são inscritas simbolicamente através de uma ficção no seio de uma sociedade. Em outras palavras, podemos pensar que as narrativas que compõem o social só se sustentam porque possuem uma “eficácia simbólica” legitimada pelas epistemologias moderno-coloniais.

Parece-nos que, neste caso, ao fazer furo nessas narrativas, a ficção possui uma função ética: imaginar o que, até então, era inimaginável. É nesse sentido que Chinua Achebe (2012) fala a respeito do mbari, um empreendimento criativo comunitário de seu povo, os igbo da Nigéria. Trata-se de uma celebração da vida feita através da arte. Para os igbo, a arte deve ser um meio de deter a potência destrutiva do mundo, canalizando-a de uma forma que seja inofensiva. Assim, através da arte, celebra-se o mundo em sua dimensão não idealizada. É nesse sentido que a literatura africana moderna teria feito um movimento de “retorno à celebração” (Achebe, 2012, p. 123), a partir de suas novas narrativas que possuem a função de celebração dos acontecimentos históricos, inclusive aqueles permeados de violência, como o colonialismo. A celebração, nesse caso, não é apenas louvor ou aprovação, mas uma espécie de reconhecimento dos fatos como uma

forma de elaboração daquilo que a história deixa de lado em suas narrativas. Desse modo, anda-se no sentido contrário à ideologia colonial, a qual, segundo Achebe (2012), estruturar-se-ia a partir da negação de sua própria condição violenta.

É também nesse sentido que Lélia Gonzalez (2020) fala a respeito do racismo por denegação, o qual, em nosso país, nutre-se do famigerado “mito da democracia racial”. Para Lélia, o racismo seria uma das armas mais poderosas nos processos de colonização, na medida em que desempenharia um papel crucial na internalização da “superioridade” do colonizador. Esse tipo de racismo possui uma alta eficácia de alienação; basta olharmos para nossos modelos de ideais, sempre ornados com marcas europeias ou estadunidenses. O protótipo do colonizador de ser, viver e estar atravessa as fronteiras do tempo e se reinventa nos cursos da história, marcando um lugar em nossa ficção cotidiana. De acordo com a autora, a consciência faz tudo para que a história do povo negro seja esquecida, apagada. Essa consciência, no entanto, seria o lugar de desconhecimento, de alienação, que afirma sua verdade ocultando a memória. Conforme afirma Lélia, a memória “a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui” (2020, p. 78).

Não obstante, Lélia propõe uma torção nessa condição a partir da categoria de amefricanidade, uma proposta de reconhecimento, um resgate do que resiste ao todo dos processos coloniais, uma ode antiimperialista contra a afirmação inconsciente de que os Estados Unidos seriam “a América”. Essa ficção segregadora e racista, a qual designa os estadunidenses como “os Americanos” constitui os nossos imaginários criando o mundo em que vivemos: é o mundo das palavras, criando o mundo das coisas. No entanto, ao propor que somos amefricanos, Lélia Gonzalez faz uma contraposição, ultrapassando as limitações linguísticas, territoriais e ideológicas, dando vazão a novas perspectivas para um entendimento mais radical de uma América como um todo: Sul, Central, Norte e Insular.

Para além do caráter geográfico, a categoria de amefricanidade resgata um conjunto de processos históricos de acentuada dinâmica cultural afrocentrada, de

adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas, referenciada a modelos como a Jamaica e o akan; e o Brasil e seus modelos ioruba, banto e ewe-fon (Gonzalez, 2020). A América diz respeito a um modelo criado aqui, um sistema etnogeográfico de referências que subverte uma ordem que dilacerou os povos locais e dizimou populações. Sendo assim, o termo amefricanas/amefricanos diz respeito a toda uma descendência, não apenas dos negros africanos trazidos pelo tráfico negreiro, mas também, a todos os povos que chegaram nestas terras muitos antes de Colombo.

O que Lélia faz é propor alguns significantes nessa trama ficcional que nos constitui, deslocando o mesmo da repetição incólume. Em outros termos, é uma maneira de confrontar as ficções de poder e seus modos de atualização dominantes, “deformando as formas de poder através do tempo” (Mombaça, 2017, p. 5). Jota Mombaça propõe resistirmos ao desejo projetivo, de forma a não oferecer alternativas ao que pode vir a ser o mundo que vem. Isso, no entanto, não significa uma recusa à imaginação, como elucida a autora, “mas um gesto na luta para fazer da imaginação não uma via para o recentramento do homem e reestruturação do poder universalizador, mas uma força descolonial que libere o mundo porvir das armadilhas do mundo por acabar” (2017, p. 16). Ao dizer que: “tudo que está construído precisou ser antes imaginado” (Mombaça, 2017, p. 5), a artista aproxima-se do entendimento de Todorov (2003) da História como uma forma persuasiva de imaginação social e, dessa maneira, nos indica a ficção como uma pista preciosa para levar a cabo o fim do mundo branco-cis-heteropatriarcal-colonial e fabular um outro mundo.

Assim, apostamos nas ficções como uma desforma ousada no campo da produção de conhecimentos. Através de outras narrativas, podemos tensionar as epistemologias tradicionalmente trabalhadas dentro da academia – e, até mesmo, produzir epistemologias contra-coloniais. Utilizar a ficção como ferramenta para enfrentar a crise das narrativas moderno-coloniais, de modo a fazer uma leitura a contrapelo desses cânones e expandir nossas fontes de transmissão dos conhecimentos acadêmicos. Ficções que carregam a emergência de vozes e matizes ainda colocados à margem podem contribuir para subverter a ideia de humanidade ou mesmo para decretar sua falência, como diz Viveiros de Castro (2020). Ficções contra-coloniais como armas para

findar o mundo que não queremos mais. Nesse sentido, resgatamos o fim do mundo como uma possibilidade: para que um novo mundo emergja, há um mundo por findar.

4 Considerações finais: o fim do mundo como saída para um novo mundo

O fim do mundo é o horizonte certo, o qual, nas ondas do fim da história, foi sendo entranhado em nós. No entanto, sabemos que essa é uma das inúmeras ficções que compõem o nosso corpo social. Nesse sentido, falamos em crise epistemológica, pois as formas de conhecer e estruturar o mundo em que vivemos – elaborar ficções – foram, em sua maioria, criadas nesse lodo da colonialidade, carregado pelas narrativas racistas, machistas, heteronormativas e patriarcais. Conseguimos vislumbrar muito bem essa lógica a partir da psicologia e da psicologização dos sujeitos como uma forma de evangelização, que encerra o sujeito no discurso individualista neoliberal, um recurso da colonialidade.

Assim, nos sentimos instigadas a pensar de que maneira vislumbrar constelações, quando nossa imaginação está encerrada em formas completamente fechadas e quadradas, esculpidas com a lógica da colonialidade. Benjamin uma vez disse que "as ideias se relacionam com as coisas como as constelações com as estrelas" (1984, p. 56). Nesse sentido, para vislumbrar um futuro que não seja a catástrofe e um amanhã que não seja mais uma reiteração desse mundo da branquitude, o qual conhecemos e reproduzimos, buscamos formar novas constelações, estabelecendo relações entre signos que parecem distantes, colocados à margem da narrativa oficial, da História e até mesmo da nossa imaginação. Apostamos em uma saída epistemológica, em que as ficções entram como armas contra-coloniais.

É por isso que, com as ficções, colocamos a imaginação para jogo, de modo a construirmos outra ideia de humanidade que inaugure uma nova era, um mundo em que a nossa espécie possa estar de forma diferente, antes de ser extinta – e de extinguir as outras. Um horizonte um tanto árduo, já que a humanidade que temos hoje não inclui nem mesmo todos os seres humanos. Nesse caminho é muito bem-vinda a pergunta que faz Achille Mbembe (2017, p. 9-10): “se a humanidade definitivamente só existe se estiver

no mundo e se for do mundo, como fundar uma relação com os outros baseada no reconhecimento recíproco da nossa vulnerabilidade e finitude comuns?”

Se o fim do mundo é também o fim da humanidade, fundar uma nova humanidade exige criar um novo mundo. Nesse caminho, a ficção coloca-se como arma para que possamos tecer narrativas que tanto dão lugar para o colapso das epistemologias modernas, quanto buscam sustentar epistemologias contra-coloniais.

Nessa via, o “fim do mundo” torna-se uma opção, afinal, desejamos o fim deste mundo que conhecemos para que, em sua decomposição, um novo mundo possa vir à tona. Nesse processo, as ruínas não serão descartadas (como na imagem do progresso), mas utilizadas na reconstrução de um solo, de uma epistemologia contra-colonial. Seguindo as pistas deixadas por Lélia Gonzalez e Chinua Achebe, não se trata de negar ou esquecer nossa história, senão justamente de reconhecer e celebrar o passado para que seja possível ficcionalizar um futuro diferente.

Referências

ACHEBE, Chinua. A literatura africana como restabelecimento da celebração. *In*: ACHEBE, Chinua. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico**. São Paulo: Companhia das letras, 2012. p. 111-125.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Sobre o Conceito de História. *In*: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura: volume I**. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-234.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 25-58.

BRUM, Eliane. O suicídio dos que não viram adultos nesse mundo corroído. **El País**, São Paulo, 19 jun. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/18/opinion/1529328111_109277.html. Acesso em: 26 set. 2022.

Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial
Maria Lucia Macari, Karine Shamash Szuchman

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COSTA, Luis Artur. O corpo das nuvens: ousos da ficção na Psicologia Social. **Fractal: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 26, p. 551-576, 2014.

COSTA, Luis Artur. Narrar-se para se desgarrar do razoável: a ficção como dispositivo clínico-político ético estético. **Paralelo 31**, Pelotas, v. 15, p. 180-207, 2020.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: ULISSEIA, 1961.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAMSCI, Antonio. **Odeio os indiferentes**: escritos de 1917. Boitempo: São Paulo, 2020.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. 6. ed. Campinas: Papyrus, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 215-236.

MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.

Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial
Maria Lucia Macari, Karine Shamash Szuchman

MARTIN-BARÓ, Ignacio. O latino indolente: caráter ideológico do fatalismo latino-americano (1983). In: MARTIN-BARÓ, Ignacio. **Crítica e libertação na psicologia: estudos psicossociais**. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 173-203.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Penguin Classics: Companhia das Letras, 2012.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Petrópolis: Vozes, 2019.

MIGNOLO, Walter. Desafios coloniais hoje. **Revista epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

MOMBAÇA, Jota. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (orgs.). **Histórias da sexualidade: antologia**. São Paulo: MASP, 2017. p. 301-310.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PARKER, Ian; PAVÓN-CUÉLLAR, David. **Psicanálise e revolução: psicologia crítica para movimentos de liberação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. Hacia una descolonización de la psicología latinoamericana: condición poscolonial, giro decolonial y lucha anticolonial. **Cadernos Prolam/USP-Brazilian Journal of Latin American Studies**, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 95-127, 2021.

PAVÓN-CUÉLLAR, David. Violencia colonial y daño subjetivo en el presente latinoamericano. In: GARCÍA L. G. A.; CRUZ P. O.; OCAÑA Z. J. (coord.). **Sujetos y contextos de las violencias en América Latina**. Ciudad de México: Grañén Porrúa y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2020. p. 27-53.

REICH, Wilhelm. **Análise do caráter**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SAER, Juan José. O conceito de ficção. **Revista FronteiraZ**, São Paulo, n.9, p. 320-325, jul. 2012.

Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial
Maria Lucia Macari, Karine Shamash Szuchman

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SILVA, Rodrigo Lages. A ficção: uma aposta ético-política para as ciências. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 26, p. 577-592, 2014. Número especial.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**. São Paulo: Martis Fontes, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perguntas inquietantes. In: KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. Introdução: o espectro da ideologia. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 07-38.

Fontes de Fomento

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, Ministério da Educação – MEC.

Contribuições de autoria

Maria Lucia Macari: conceituação; investigação; escrita – rascunho original; escrita – análise e edição.

Karine Shamash Szuchman: conceituação; investigação; escrita – rascunho original; escrita – análise e edição.

Recebido em: 14/10/2022
Aprovado em: 25/07/2023

Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC
Centro de Ciências Humanas e da Educação - FAED

Ficções para o fim do mundo: uma proposta epistemológica contra-colonial
Maria Lucia Macari, Karine Shamash Szuchman

PerCursos
Volume 24 - Ano 2023
revistapercursos.faed@udesc.br