



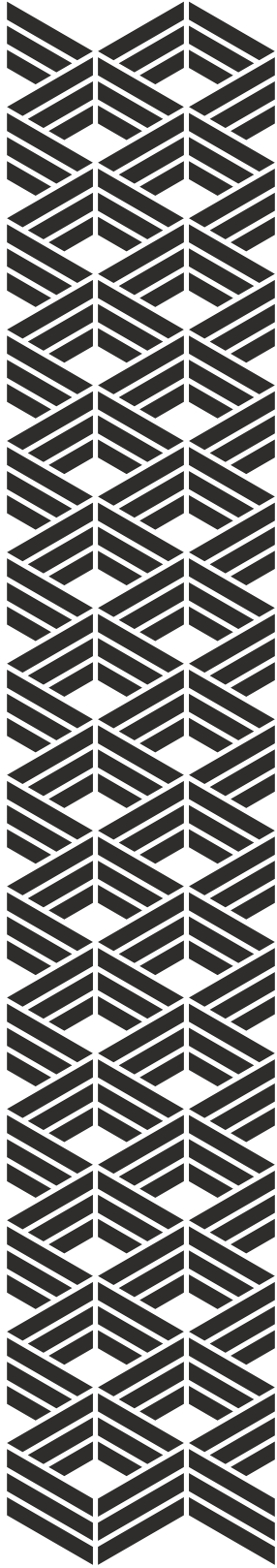
anuário antropológico

v. 49 • nº 1 • janeiro/abril • 2024.1

**Dossiê: “Religiões e cidades brasileiras,
caminhos cruzados”**

**Descolonização
Religiões e Cidade
Mobilidade
Biotética
Medicinas locais**

ISSN 2357-738X



anúário antropológico

v. 49 • nº 1 • janeiro/abril • 2024.1

**Dossiê: “Religiões e cidades brasileiras,
caminhos cruzados”**

**Descolonização
Religiões e Cidade
Mobilidade
Biotética
Medicinas locais**

ISSN 2357-738X

Linha editorial

Anuário Antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números quadrimestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

Equipe Editorial

Kelly Silva (Editora-Chefe)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)

Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Universidad Complutense de Madrid, España

LUIS ABRAHAM CAYÓN DURÁN (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília

SARA SANTOS MORAIS (EditorA Associada)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barretto Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Antônio Augusto Arantes Neto (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Carmen Rial (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

Cecília Maria Vieira Helm (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

Claudia Fonseca (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

Cristina Sánchez-Carretero (*CSIC - Instituto de Ciencias del Patrimonio, Espanha*)

Francisco Ferrándiz Martín (*CSIC - Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, Espanha*)

João de Pina Cabral (*Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal*)

Josildeth Gomes Consorte (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*)

Luiz Fernando Dias Duarte (*Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

Mara Viveros (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Mariza Peirano (*Universidade de Brasília, Brasil*)

Michael Fischer (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

Miguel Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e História, México*)

Myriam Jimeno (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Raimundo Heraldo Maués (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

Roberto DaMatta (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

Roberto Motta (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

Rosana Guber (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*)

Satish Deshpande (*University of Delhi, Índia*)

Virgínia García Acosta (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Laise Tallmann

Miguel Antonio dos Santos Filho

Projeto gráfico

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

Diagramação

Áporo Editorial

Diagramação em Open Edition

Stefano Alfarelos

Supervisão editorial

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas

Emilia Pietrafesa de Godoi

Universidade Estadual de Campinas

Asher Brum

Universidade Federal de Santa Maria

Miriam Furtado Hartung

Universidade Federal de Santa Catarina

Graziele Schweig

Universidade Federal de Minas Gerais

Marco Martínez

Museu Nacional

Emerson Giumbelli

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Sonia Regine Lourenço

Universidade Federal do Mato Grosso

Moisés Lino e Silva

Universidade Federal da Bahia

Cesar Pinheiro Teixeira

Universidade de Vila Velha

Lívia Reis

Instituto Superior de Estudos Religiosos

Renata Nogueira da Silva

Universidade de Brasília

Bruno Goulart Machado Silva

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Cristina Patriota de Moura

Universidade de Brasília

Simone Frangella

Instituto de Ciências Sociais de Lisboa

Luis Felipe Rios do Nascimento

Universidade Federal de Pernambuco

Wilson Caetano Junior

Universidade Federal da Bahia

José Luis Anta Félez

Universidad de Jaén

Joan Josep Pujadas

Universitat Rovira i Virgili

Ximena Pamela Diaz

Universidade de Brasília

Elaine Moreira

Universidade de Brasília

Enrique Alonso Población

Investigador Independente

Carlos Andrés Oviedo

Universidade de Brasília

sumário

PPGAS 50 ANOS

Apresentação	11
<i>Comitê Editorial do Anuário Antropológico</i>	
Sobre a descolonização e seus correlatos	14
<i>Wilson Trajano Filho</i>	
Nossa modesta insubmissão	117
<i>Lorenzo Macagno</i>	
Comentários ao texto “Sobre a descolonização e seus correlatos”, de Wilson Trajano Filho	138
<i>Anais Ménard</i>	
Réplica	145
<i>Wilson Trajano Filho</i>	

DOSSIÊ

Apresentação do dossiê “Religiões e cidades brasileiras, caminhos cruzados”	159
<i>Marcella Araujo, Marcelo Moura, Rodrigo Toniol</i>	
Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)	172
<i>Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior Zisman Zalis</i>	
Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos	210
<i>Carly Machado, Nildamara Torres</i>	
Conflitos religiosos e espaço público: a disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador	230
<i>Lidia Bradymir, Fátima Tavares</i>	
A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil	250
<i>Christina Vital da Cunha</i>	

anúário antropológico

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Expressões obrigatórias e ocultamentos seletivos: apontamentos exploratórios e desafios de interpretação quanto à Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO) 274

Daniel Alves

Como uma cidade materializa a religião: uma etnografia entre padres, romeiros e aparecidenses 285

Adriano Godoy

Narrativas, disputas e corporalidades homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade amazônica 307

Victor Lean Rosário

ARTIGOS

As regras do jogo e o jogo das regras: uma etnografia no ônibus escolar 326

Fernanda Müller, Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Análisis de la protección de medicinas tradicionales y saberes ancestrales a la luz de la bioética y el reconocimiento de las comunidades indígenas vulnerables en la Comunidad Andina 348

Ana Thereza Meireles Araújo, Yenifer Marcela MuñozCerón, Rafael Verdival, Caio Lage

ENSAIO VISUAL

(Des)igualdade de gênero em imagens: fotoetnografia da prática de surfe entre mulheres 369

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves

RESENHAS

Guimarães, Nadya e Helena Hirata. 2020. O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades. Cotia: Ateliê Editorial. 388

Bárbara Marciano Marques

Pfeilstetter, Richard. The Anthropology of Entrepreneurship: Cultural History, Global Ethnographies, Theorizing Agency. 1.ed. London: Routledge, 2021. 394

Raoni Giralдин

anúário antropológico

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

ANTROPOLOGIAS NA VIDA

Antropologias na vida

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

398

Vidas em mudança na Palestina

Rafael Gustavo de Oliveira

400

table of contents

PPGAS 50 YEARS

PPGAS/UnB – 50 years	11
<i>Editorial Committee of the Anuário Antropológico</i>	
On Decolonization and its Correlates (English)	66
<i>Wilson Trajano Filho</i>	
Our humble insubmission (English)	124
<i>Lorenzo Macagno</i>	
Commentary about “On Decolonization and its Correlates”, by Wilson Trajano Filho (English)	131
<i>Anais Ménard</i>	
Reply by Wilson Trajano Filho (English)	152
<i>Wilson Trajano Filho</i>	

SPECIAL ISSUE

Presenting the Special Issue “Religions and cities”	159
<i>Marcella Araujo, Marcelo Moura, Rodrigo Toniol</i>	
Léguas’ dwelling, land of enchantment: religion and the city in Codó (Maranhão) (English)	191
<i>Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior Zisman Zalis</i>	
Houses, People, and Cities in recovery: On Welcoming, Self-Construction, and Pentecostalism in Urban Territories	210
<i>Carly Machado, Nildamara Torres</i>	
Religious conflicts and public space: the dispute over Dunas do Abaeté in Salvador	230
<i>Lidia Bradymir, Fátima Tavares</i>	
Complex of Israel: One case to think about relations between “pentecostal culture” and the Jewish symbols in slums in Brazil	250
<i>Christina Vital da Cunha</i>	

anúário antropológico

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Mandatory expressions and selective concealment: Afro-Brazilian Religions and the “Festa de Nossa Senhora do Rosário” in Catalão (GO), Brazil 274

Daniel Alves

How a city materializes religion: An ethnography among priests, pilgrims, and locals 285

Adriano Godoy

Homoaffective narratives, disputes and corporalities in the Umbanda terreiro in an Amazona city 307

Victor Lean Rosário

ARTICLES

The rules of the game and the rules game: an ethnography in a school bus 326

Fernanda Müller, Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Analysis of the protection of traditional medicines and ancestral knowledge in the light of bioethics and the recognition of vulnerable indigenous communities in the Andean Community (*Español*) 348

Ana Thereza Meireles Araújo, Yenifer Marcela MuñozCerón, Rafael Verdival, Caio Lage

VISUAL ESSAY

(In)equality of gender in images: photoethnography of surfing among women 369

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves

REVIEWS

Guimarães, Nadya e Helena Hirata. 2020. O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades. Cotia: Ateliê Editorial. 388

Bárbara Marciano Marques

Pfeilstetter, Richard. The Anthropology of Entrepreneurship: Cultural History, Global Ethnographies, Theorizing Agency. 1.ed. London: Routledge, 2021. 394

Raoni Giralдин

anuário antropológico

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

ANTHROPOLOGIES IN LIFE

Anthropologies in life

Editorial Committee of the Anuário Antropológico

398

Lives in the move on Palestine

Rafael Gustavo de Oliveira

400



Apresentação

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Apresentação

Em 2022, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília completou meio século de existência. Criado em 1972, como mestrado, sob a liderança de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1981 ele passou a formar também doutores e doutoras.

A tônica de seus primórdios – protagonismo em novas áreas de estudo etnográfico, excelência na produção intelectual e cultivo de colaboração com centros de pesquisa nacionais e internacionais – segue marcando suas atividades de pesquisa e de ensino até o presente. Sob esta tônica e ao longo de quase cinco décadas, o corpo docente e as linhas de pesquisa do PPGAS/UnB variaram e se renovaram.

Com o objetivo de realizar um balanço crítico das principais contribuições do PPGAS/UnB à nossa disciplina, tal como percebidas por seus próprios agentes, o *Anuário Antropológico* publica, a partir a partir do vol 47.(2), a seção “PPGAS/UnB - 50 anos”. Dela farão parte artigos que sistematizam proposições teóricas, metodológicas e etnográficas elaboradas por seus professores e professoras, e seus respectivos grupos de pesquisa. Tais artigos são problematizados por comentaristas e comentaristas, a fim de tornar ainda mais densas as mediações analíticas necessárias para melhor expressar e conhecer os desafios que marcam a construção de saberes no país e no mundo contemporâneos.

Neste número contamos com o artigo de Wilson Trajano Filho que é comentado por Lorenzo Macagno e Annaïs Ménard. Nos próximos números, seremos brindados e brindadas com artigos de Stephen Baines, Lia Zanotta Machado e demais colegas cujas contribuições ao PPGAS e à antropologia são indisputáveis.

Certos do caráter edificador das críticas, esperamos que esta seção opere como um espaço de registro histórico e aprimoramento de alguns dos desafios que caracterizam nosso ofício no primeiro quartel deste século.

PPGAS/UnB – 50 years

In 2022, the Graduate Program in Social Anthropology (PPGAS) at Universidade de Brasília reached half a century of age. Created in 1972, as a master's degree program, led by Roberto Cardoso de Oliveira, in 1981 it started training PhD students also.

The same spirit that guided it back in the beginning – one of taking the lead in new areas of ethnographic study, one of excellence in intellectual production and one that is about collaborating with national and international research centers – still guides its research and teaching activities today. In this spirit, over almost five decades, the PPGAS/UnB faculty and academic staff as well as its lines of research have diversified and renewed themselves.

With the goal of carrying out a critical assessment of the main contributions brought by the PPGAS/UnB to our discipline, as perceived by its own actors, the *Anuário Antropológico* is publishing, starting from vol 47(2), the section called “PPGAS/UnB - 50 years”. It will include articles that systematize theoretical, methodological and ethnographic propositions elaborated by its professors and their respective research groups. Such articles are problematized by commentators, in order to offer the analytical mediations necessary and to allow us a deeper understanding of the challenges involved in the construction of knowledge in Brazil and in the contemporary world.

In this issue we have an article by Wilson Trajano Filho, which is commented on by Lorenzo Macagno and Annaïs Ménard. The next issues will provide readers with articles by Stephen Baines, Lia Zanotta Machado and other colleagues whose contributions to PPGAS and anthropology are indisputable.

We are sure this will provide constructive and edifying criticism as food for thought and thus we hope that this section will be a historic space to register some of the challenges that characterize our craft in the first quarter of this century and to foster improvement.

Editorial Committee of the *Anuário Antropológico*



PPGAS 50 anos

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Sobre a descolonização e seus correlatos¹

On decolonization and its correlates

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11829>

Wilson Trajano Filho

Universidade de Brasília – Brasil

ORCID: 0000-0002-1911-1048

wilson.trajanofilho@gmail.com

Wilson Trajano Filho é professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Foi professor visitante da Universidade de Cabo Verde, da Universidade de Lisboa e da Sciences Po/Bordeaux bem como pesquisador do Instituto Max Planck for Social Anthropology. No Brasil, é um dos pioneiros no estudo antropológico da África.

Este ensaio faz uma análise crítica da literatura sobre descolonização (e seus correlatos), desde os estudos realizados por agentes e administradores coloniais até a recente moda dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Ele destaca as limitações da abordagem *top-down* da maioria dos estudos até a década de 1970, o binarismo que tem caracterizado os estudos contemporâneos e a ambivalência conceitual, bem como a lógica de marketing que distinguem a abordagem decolonial. Por fim, considera a ideia de usar o quadro conceitual dos estudos de criouliização e as ideias de Oswald de Andrade sobre antropofagia para obter uma melhor compreensão da *descolonização*.

Crioulozação, descolonização, colonialismo.

This essay offers a critical analysis of the literature on decolonization (and its correlates), from the studies carried out by colonial agents and administrators to the recent vogue for postcolonial and decolonial studies. It highlights the limitations of the top-down approach of most studies up to the 1970, the binarism that has characterized contemporary studies, and the conceptual ambivalence as well as marketing perspective that distinguish the decolonial approach. Lastly, it considers the idea of using the conceptual framework of creolization studies and the ideas of Oswald de Andrade on anthropophagy to get a better understanding of decolonization.

Creolization, decolonization, colonialism.

Uma conclusão possível a se tirar da proposição de que o colonialismo ainda não acabou é a de que a descolonização está por toda parte. Essa conclusão parece ser o que está por trás da afirmação de Mignolo (2018, 119) de que *a coloniality is not over, it is all over*². Posto nesses termos, o jogo verbal de Mignolo tem um razoável poder evocativo, mas carece de precisão e clareza. Na realidade, estando em toda parte ou *all over*, a generalidade da descolonização e da *coloniality* precisa ser mais bem compreendida, e esse é um dos objetivos deste ensaio.

Depreende-se do que foi posto acima que a ideia de descolonização é um desdobramento de uma ideia anterior: a de colonialismo. A primeira seria o desfazimento da segunda. O problema é que intuitivamente não é difícil encontrar algum valor de verdade na proposição inicial de que a descolonização está em toda parte, mas não é imediatamente plausível que o colonialismo esteja em todo lugar. Isso talvez explique o fato de Mignolo optar pelo neologismo “*coloniality*” e pelo jogo verbal “*not over, all over*”³. Assim, antes que mal-entendidos se acumulem e que inadvertidamente eu agregue mais imprecisão ao debate, convém examinar o sentido que queremos dar à proposição inicial.

A ideia de que algo está por toda parte tem uma conotação semelhante às ideias de generalidade e, no extremo, de universalidade. Isso, por si só, faz dela um sujeito interessante para a reflexão científica, na medida em que o pensamento científico tem uma preferência pelo que é geral, comum, padronizado e repetitivo, preterindo os resíduos e as individualidades. Estando por toda parte, a descolonização incitaria a especulação científica por se assemelhar com as regularidades institucionais, por ter a generalidade das prestações matrimoniais ou a quase universalidade da proibição do incesto? Certamente, a resposta a isso é francamente negativa. Ainda que seus contornos sejam imprecisos e que o significado que se atribuí a ela ainda não esteja imune a contradições e ambivalências, parece-nos indisputável que a descolonização seja um processo histórico identificável no tempo e no espaço. Poderia até mesmo ocorrer em espaços e períodos temporais descontínuos (ver adiante), estando, portanto, em (quase) toda parte, mas sua generalidade é limitada ao que é histórico.

Devo então encontrar outra perspectiva para dar sentido à suposta generalidade da descolonização. Isso, de certo modo, nos remete ao tema das regiões disciplinares em que o termo se originou e se consolidou. Na próxima seção farei uma breve genealogia do uso do conceito. Agora é suficiente notar que é possível derivar duas linhas de desenvolvimento: a da reflexão motivada dos atores envolvidos com a vida e com a prática nas sociedades coloniais (indígenas ou metropolitanos) e a do pensamento acadêmico nas humanidades, que muitas vezes se mostrava distante da práxis. No primeiro caso, a descolonização é um dado simultâneo à crítica ao colonialismo e à luta anticolonial. No segundo, ela emerge originalmente como um conceito secundário, um desdobramento do pensamento sobre o colonialismo e o fim dos impérios coloniais. Em última estância, é uma ideia teleológica. Será visto mais tarde que, como conceito, o termo “descolonização” se consolidou originalmente nos estudos de governo (uma área específica da Ciência Política) e na história política dos impérios. Ganhou uso corrente como

1 Este texto deve muito à minha colega Jacqueline Knörr. Em 2022, ela propôs que escrevêssemos conjuntamente um texto sobre o tema da descolonização, que, em sua opinião, estava muito marcado por uma abordagem *top-down* e que se beneficiaria muito das contribuições dos cientistas sociais que estudam a crioulização cultural. Tendo aceitado o convite, passei três meses no Instituto Max Planck de Antropologia mergulhado na literatura sobre o tema. Chegamos a escrever uma estrutura do que seria o texto conjunto e, de volta ao Brasil, eu elaborei um borrão do que seria a revisão crítica da literatura. Nosso texto conjunto ainda não foi completado e explora em mais detalhes a contribuição dos estudos de crioulização cultural para um melhor enquadramento do tema da descolonização.

2 Mignolo (2018, 119). Ver também Ndlovu-Gatsheni (2018, 43).

3 Nota-se que linguisticamente o movimento entre colonialismo e colonialidade é equivalente ao movimento, nos estudos de gênero, entre homossexualismo e homossexualidade. Ficam em aberto a equivalência da carga semântica e a relação entre modelo e cópia entre os dois movimentos. Para as razões e os sentidos desse movimento nos estudos de gênero, ver Castorino e Xavier (2021). Em todo caso, a passagem do colonialismo para a colonialidade cristaliza os eventos históricos, torna unidimensional a vida colonial e homogênea a dominação. Ver mais adiante.

um termo descritivo nas instituições governamentais e no meio acadêmico após a Segunda Guerra. Só mais tarde, já bem consolidado, o termo descritivo torna-se um conceito apropriado por sociólogos e antropólogos e, a partir dos anos 1990s, pelas várias abordagens interdisciplinares que passaram a pipocar nas universidades do Norte Global: nos chamadas *Area Studies* (os centros de estudos africanos, asiáticos, latino-americanos), nos departamentos de estudos étnicos, de gênero, literários, culturais etc.

Assim, a descolonização, que no início era um termo descritivo usado para falar de um processo de mudança política, expandiu-se para outros domínios e hoje está por toda parte. Atualmente, fala-se com a mesma naturalidade com que os agentes coloniais dos anos 1940s e 1950s falavam em descolonização da África Ocidental Francesa de descolonização do corpo (Blackwell 2023), dos zumbis (Saldarriaga e Manini 2022), da gastronomia (Janer 2022), da *metal music* (Varas-Diaz 2021), da saúde (Nunes e Louvison 2020), do cabelo (Norwood 2018), do *design* (Tlostanova 2017), do cinema (Piçarro, Cabecinhas e Castro 2016), do trabalho, tempo e lazer (Shippen 2014), entre outros tópicos. Ela está por toda parte, no sentido de ser um sujeito popular no meio acadêmico, tratado de vários modos, com base em distintas e às vezes contraditórias perspectivas teóricas, ideológicas e práticas. Em outras palavras, a descolonização está na moda e isso sugere uma relação relativamente inédita entre o pensamento acadêmico e o mundo da cultura em geral (ver mais adiante)⁴.

Em consequência da pretensão à generalidade, da ideia de estar por toda parte, o termo “descolonização” engordou ou, em outros termos, inflacionou. Como tem ocorrido com outros conceitos das ciências sociais (cultura, identidade, resistência, populismo, gênero, entre outros), o conceito “descolonização” tem passado por um processo que tenho alternativamente denominado “inflação semântica” ou “obesidade conceitual”. Trata-se de um tipo específico de desventura que assola o universo conceitual das humanidades. Como a inflação nos sistemas econômicos, a obesidade conceitual opera de modo a retirar dos agentes da reflexão as referências básicas de valor e de sentido. Trata-se de um processo pelo qual um conceito passa a sofrer, ao longo do tempo, de excesso de significação. O contexto em que tal processo se desenrola é apenas um nicho secundário da economia política da academia, aquele em que viceja o mercado conceitual das humanidades, caracterizado por uma dinâmica intensa e por vezes caótica, que não tenho tempo para examinar neste texto.

Um exame perfunctório da literatura apropriada mostra-nos que os sentidos que são dados ao termo “descolonização” são muito variados, frequentemente em contradição uns com os outros. Nas seções seguintes, farei uma breve reflexão sobre o modo com que a ideia foi usada no mundo acadêmico, apontando para as incoerências, inconsistências, contradições e imprecisões que caracterizam a sua história. A seguir, vou propor o que acredito ser uma abordagem à descolonização baseada na crioulização, que penso ser mais produtiva do que as abordagens pós-coloniais e decoloniais.

4 O termo se tornou tão popular, que seu destino parece ser o de todas as modas no universo da cultura popular: desfazer-se pela autonegação e pelo rápido esquecimento. Um exemplo da negação encontra-se no título do artigo de E. Bua e S. L. Sahi (2022): *Decolonizing the Decolonization Movement in Global Health: A perspective from global surgery*.

Descolonização: uma revisão

A despeito de sua imensa popularidade nas Ciências Sociais, os estudos sobre a descolonização têm uma história recente⁵. Uma evidência indireta disso vem da afirmação do historiador inglês D. K. Hargreaves (1988, 1) de que até o final da década de 1980 ainda não havia uma definição consensual para essa palavra. Conforme tem sido apontado por mais de um estudioso, o grande interesse contemporâneo sobre o sujeito é mais intenso do que nas três décadas que se seguiram à segunda guerra europeia de 1939-1945 (Chabal 1996, Cooper 2005). Curiosamente, no período em que as sociedades coloniais se tornaram independentes, nem o colonialismo e menos ainda a descolonização eram objetos da atenção de cientistas sociais ou de historiadores; quanto muito era tema de discussão para os altos oficiais da administração colonial e para a gente ligada aos estudos governamentais. Durante as décadas de 1950s e 1960s, a dominação colonial era, sobretudo, um objeto de mobilização de parte da população nas colônias (sobretudo as elites nacionalistas engajadas nas lutas por autogoverno) e de alguns intelectuais nas universidades dos países imperiais e o regime como um todo (o colonialismo), objeto de ataque. À exceção de Balandier (1951) e outros poucos, o mundo acadêmico estava mais interessado na mudança social associada à modernização e ao desenvolvimento dos territórios que até então o colonialismo impedira de ocorrer⁶. Modernização, desenvolvimento, urbanização e industrialização eram as categorias chaves para os cientistas sociais e historiadores pensarem as transformações profundas que então estavam a ocorrer nas colônias. O passado e o presente das sociedades coloniais eram então tratados de maneira genérica, com base nas concepções teleológicas e eurocêntricas acerca da modernidade. Cooper (2005, 33) argumenta que os estudos coloniais se tornaram objeto do interesse acadêmico somente quando os impérios coloniais já não tinham mais legitimidade institucional e o colonialismo, enquanto regime de dominação, já não era mais uma forma de organização política. Isso significa que a explosão dos estudos coloniais nas décadas de 1980 e 1990 só veio a ocorrer 30 ou 40 anos depois do fim dos impérios coloniais. O colonialismo e a descolonização só se tornaram objetos importantes da reflexão acadêmica quando a teoria social já anunciava o advento de uma nova moda ou fase: a do pós-colonialismo. Daí, se é mantido o mesmo o intervalo-lacuna, entre a vida social e as construções teóricas, é possível descortinar uma simetria inaudita: depois de 30 ou 40 anos da consolidação dos estudos coloniais, talvez seja o momento de elevar a descolonização à condição de objeto de reflexão crítica.

O termo “descolonização” tem uma história de quase 200 anos. Aparentemente, foi usado pela primeira vez em 1836 pelo escritor francês Henry Fonfrède, em um texto chamado *Décolonisation d'Algers*, no qual ele vociferava contra a ocupação francesa de Argel. Esse primeiro uso do termo mantém uma continuidade com o uso corrente no presente, expressando um protesto, uma atitude contrária, de resistência intelectual contra a ocupação e dominação de um império sobre um território e um povo além-fronteiras (Ward 2016, 232; Wood 2020, 9). A palavra

5 Uma consulta ao site *libgen.is*, muito acessado por pesquisadores no Global South, revela um dado interessante. Havia em seu banco de dados 267 livros contendo a palavra *decolonization* em seu título. Desse total, somente 10 foram publicados antes de 1985, sendo a imensa maioria publicada no século XXI.

6 Merece menção o fato de que uma parte dos antropólogos ingleses ligados ao *Rhodes-Livingstone Institute* após a segunda guerra, e mais tarde formando o que se convencionou chamar de Escola de Antropologia de Manchester, também estavam interessados em compreender o que Balandier chamou de situação colonial. O trabalho pioneiro de Gluckman (1940) sobre a situação social na Zululândia, bem como os de Mitchel (1956) e Epstein (1958) são exemplos do incipiente interesse dos antropólogos sobre o tema.

reapareceu em 1853 em um discurso do senador abolicionista norte-americano William Henry Steward, no qual ele falava de “descolonização geral” para se referir ao desmantelamento (*rollback*) constante da ocupação espanhola e, mais tarde, mexicana no oeste americano (Ward 2016, 232). Há uma sutil diferença de sentido no uso dessa palavra pelo abolicionista. Para ele, a descolonização se refere ao processo já em andamento que conduz à transição do poder de um país a outro (ambos pertencentes à mesma configuração civilizacional) sobre um território determinado.

Parece que o termo não caiu no gosto do mundo acadêmico e político de então, como veio a ocorrer no início do século XXI, caindo na obscuridade por cerca de 70 anos. Depois de aparecer em contextos variados nos anos 1920s, o termo passou a ser usado de modo sistemático, como um conceito nascente, pelo cientista social alemão Moritz J. Bonn. Numa série de ensaios publicados a partir de 1926⁷, Bonn vai utilizar o termo *Gegenkolonisation* como sinônimo de descolonização. Para ele, esse processo de mudança era devido às transformações na ordem política, econômica e cultural global que estavam a ocorrer no início do século XX bem como à crescente assertividade dos povos colonizados. Sua principal consequência seria o fim da era de dominação imperial sobre vastos territórios⁸.

Um pouco antes de Bonn dar um caráter de conceito ao termo, nos turbulentos anos após a guerra de 1914-1918, o presidente norte-americano Woodrow Wilson fez uma proclamação em janeiro de 1918 em que promovia a autodeterminação nacional e negava o direito dos impérios coloniais de exercerem a soberania sobre outros territórios sem o consentimento dos povos que neles habitam, como se fosse uma propriedade imperial⁹. Wilson não usou o termo “descolonização”, e parece que estava pensando, ao fazer tal defesa, em países como a Polônia e outros da Europa Central e do Leste¹⁰. Apesar disso, sua proclamação teve grande apelo entre os líderes anticolonialistas do mundo colonial em África e Ásia. É muito citado nos estudos sobre o tema, o fato de o líder vietnamita Nguyen Tat Thanh (mais tarde conhecido como Ho Chi Minh) ter buscado uma audiência com o presidente, procurando sem sucesso um aliado à sua causa nacionalista (Kohn e McBride 2011, 22).

A palavra “descolonização” só veio a aparecer como título de livro em 1952, na obra de um administrador colonial e estudioso da vida de alguns povos das colônias francesas em África (Labouret 1952). Tendo um conhecimento direto da vida colonial na África Ocidental Francesa, bem como experiência etnográfica entre vários povos da região e falante de muitas línguas africanas, Labouret entende a descolonização como o ponto culminante do regime colonial, que foi precocemente alcançado – para ele, de modo imprudente – por causa das pressões da guerra fria. De maneira semelhante ao uso subsequente do termo na França, a descolonização era vista por Labouret como um processo histórico de mudança política objetivo, que não devia ser identificado nem com a agência dos governos coloniais e suas instituições, nem com os nascentes movimentos nos territórios coloniais.

Nos sentidos dados ao termo pelos quatro autores acima mencionados bem como na proclamação de Woodrow Wilson em favor da autodeterminação e do

7 Em língua inglesa, ver seu verbete sobre o Imperialismo para *Encyclopedia of Social Sciences* (1932) e seu livro (1938).

8 Ver Ward (2016) para uma análise detalhada da perspectiva de Bonn.

9 Esse fato parece ser um dos marcos dos estudos da descolonização, sendo objeto da menção de vários estudiosos. Ver Füredi (1994, 10), Rothermund (2006, 48-51), Shipway (2008, 11), Kohn e McBride (2011, 21-22), Jansen e Osterhammel (2013, 39-40), Kennedy (2016, 19, 82), Jansen e Osterhammel (2013, 39-40), Gerwarth 2018, 27).

10 Sobre o apelo e influência da declaração do presidente Wilson, ver Manela (2007).

autogoverno dos povos, encontram-se as principais linhas de desenvolvimento do conceito nos anos seguintes, bem como as principais tensões, imprecisões e inconsistências que nele residem. As diferenças entre as perspectivas de cada autor se referem a quem são os agentes da descolonização, ao tipo de mudança nela implicada e à natureza da relação entre dominados e dominadores.

A tensão mais visível é a que diz respeito ao agente da descolonização. Em Fonfrède, ele parece ser o sujeito dominado por um poder exógeno, como os argelinos querendo pôr fim a uma ocupação francesa que mal se consolidara. E como o seu tema é a descolonização de Argel, subentende-se que o sujeito dominado que reage e resiste à ocupação são agentes urbanos, com alguma história de relação com poderes exógenos. Na mesma linha, Bonn atribui parcialmente a descolonização à crescente assertividade dos que estão sujeitos à dominação colonial, mas a agência dos colonizados é complementada por uma força difusa, de natureza global, que conduzia ao fim dos impérios coloniais. Já os textos do senador norte-americano e do administrador-etnólogo francês parecem sugerir que o agente da descolonização é uma força histórica impessoal. Labouret é mais específico, adotando uma perspectiva teleológica da descolonização como o ponto culminante do regime colonial.

No que diz respeito ao tipo da transformação implicada pela palavra “descolonização”, Fonfrède, Steward e Labouret parecem sugerir tratar-se de uma mudança política, dada a ênfase que atribuem à ocupação territorial e à forma de governo colonial (Labouret)¹¹. Por sua vez, Bonn argumenta que a descolonização vai além da política e economia, alcançando as esferas social e cultural, o que está em linha com a maioria dos estudiosos atuais do fenômeno¹². No que se refere à natureza da relação social que produz tanto o processo de dominação colonial quanto o seu oposto, as posições de Fonfrède e Labouret são claras: trata-se de uma relação entre povos pertencentes a configurações civilizacionais diferentes. Wilson e Bonn parecem estar pensando em relações de dominação entre povos de origem cultural e linguística semelhante, posição que é compartilhada, de modo ainda mais nítido, por Steward. Em suma, para os autores franceses, a descolonização (assim como a colonização implícita a ela) seriam formas históricas de dominação assimétricas, entre unidades radicalmente diferentes, enquanto para os outros autores, ela seria uma forma relativamente simétrica, entre unidades sociais culturalmente assemelhadas.

As perspectivas desses autores primevos (com a exceção provável de Labouret) deixam em aberto e sem tratamento detalhado a possibilidade de os agentes principais da descolonização serem os próprios impérios coloniais. Jansen e Osterhammel (2017, 3-4) argumentam que, depois de Bonn, o termo só ganhou frequência regular a partir de meados dos anos 1950s, tornando-se um item importante no léxico de administradores e políticos dos impérios coloniais europeus que desde os anos 1930s se esforçavam para engendrar um projeto de transferência do poder nos territórios das colônias para líderes indígenas confiáveis, num ritmo e numa escala gerenciada segundo as ideias das elites governantes europeias.

A primazia da motivação europeia e a consequente relativa falta de agência

11 Política também parece ser a proclamação do Presidente Wilson ao falar em autodeterminação e autogoverno dos povos.
12 Vale notar que um autor africano envolvido com a prática da descolonização vai, *avant la lettre*, notar sua natureza extrapolítica. Trata-se de Leopold Senghor, que em 1957 vai dar a ela uma definição psicologizante: a abolição de todos os preconceitos e dos complexos de superioridade e inferioridade da mente dos colonizadores e colonizados. Ver Hargreaves (1988, 2).

dos colonizados foram uma constante no entendimento do termo pela elite política dos impérios coloniais, incluindo os que ocupavam posições elevadas na administração dos territórios coloniais. A natureza política da inevitável descolonização também foi uma constante por essa época, complementada pela dimensão econômica. A ênfase na agência dos colonizadores como propulsora da descolonização prosseguiu sem grandes rupturas nos trabalhos dos historiadores dos impérios dos anos 1970s, a despeito das diferenças entre eles no tocante à avaliação do regime colonial e do próprio processo de descolonização. Alguns atribuem a descolonização a falhas e deficiências dos poderes coloniais. Entre outras, Gann e Duignan (1967) apontam: a competição entre os impérios, a falta de planificação coordenada entre as metrópoles no processo de descolonização, a debilidade política e psicológica dos colonizadores e a falta de apelo à causa colonial nas metrópoles. Outros eram simpáticos aos nacionalistas e críticos da descolonização deste ou daquele império colonial (Grimal 1978). Havia também os que preferiram comparar as diferentes administrações coloniais (sobretudo a francesa e a inglesa) e seus planos de descolonização (Albertini 1971). E um pouco mais tarde, Holland (1985) também advoga uma abordagem metropolitana, argumentando que a descolonização era basicamente o produto de mudanças nas metrópoles. Apesar das mencionadas diferenças, essas abordagens têm alguns pontos em comum. Primeiramente, seus autores pertencem à elite intelectual das metrópoles. Uma exceção interessante vem do trabalho do sociólogo nigeriano Peter Ekeh (1975). Ele percebeu que a descolonização africana é produto da agência de duas elites em disputa sobre o controle do poder do Estado: a elite colonial-administrativa (nas colônias e nas metrópoles) por vezes associada com colonizadores europeus sem vínculos com a administração (comerciantes, empresários, profissionais qualificados etc.) e a emergente elite burguesa africana, de base urbana. Em segundo lugar, apesar de trabalharem implicitamente com a ideia de um agente indutor metropolitano, suas análises focaram as mudanças políticas e econômicas nos territórios coloniais que se transformaram em estados-nações. Implícito fica que a descolonização levou igualmente ao fim dos impérios coloniais, que também se transformaram em estados-nações.

O olhar do outro lado

A primazia da agência dos dominados (a massa da população, seus líderes e pensadores) no processo de descolonização foi constante nas reflexões dos intelectuais e ativistas oriundos do mundo colonial. De certo modo, a volição dos dominados, a resistência e o desejo de alterar o estado de coisas que os alienava e os tornava sujeitos coloniais foram complementados pela atitude de recusa da responsabilidade por parte dos dominadores que patrocinavam a descolonização. Isso pode ser observado em argumentos como “o custo do desenvolvimento das colônias é muito mais alto do que os retornos econômicos que tal desenvolvimento propicia”, “se as políticas de autogoverno falharem, a culpa não é do poder imperial, mas das lideranças indígenas que as dirigem”, e “as eventuais falhas no

processo se devem sempre ao mau planejamento da descolonização, em virtude das pressões internacionais e das lideranças indígenas” (Cooper 2004, 22-23).

A primeira coisa a notar aqui é que o mesmo processo de mudança que os administradores coloniais, a elite política dos impérios e, um pouco mais tarde, historiadores e cientistas políticos chamavam de descolonização foi enquadrado segundo uma outra ótica, por parte da liderança nacionalista no mundo colonial e dos pensadores vinculados à esquerda na Europa: a do anticolonialismo, da luta de libertação nacional da unidade africana ou panafricanismo. Muitos líderes que se engajaram na luta para tornar sujeitos coloniais em cidadãos ancoravam a mudança e o futuro de seus países independentes em tradições e instituições do passado de suas sociedades, fazendo uso delas na mobilização das massas para a resistência e na legitimação de novas estruturas políticas e econômicas, apesar de derivadas em muitos aspectos das estruturas coloniais. Gandhi, Afghani representam essa perspectiva. Outros pensadores/ativistas percebiam e lutavam para que as transformações associadas à descolonização tivessem a natureza de uma ruptura radical com o passado e presente colonial e imperialista, enfatizando a natureza libertadora da luta anticolonial, bem como sua dimensão holista, que ia muito além da autodeterminação política e independência econômica, envolvendo as dimensões afetivas e cognitivas da vida social. Ho Chi Minh e Fanon ilustram pensadores e líderes nacionalistas que adotaram tal perspectiva.

Fanon (2004) talvez seja, dentre os estudiosos/ativistas, o que deu mais atenção à ideia de descolonização em seu pensamento sobre o mundo colonial e sobre a luta anticolonial, destacando a inevitabilidade de seu caráter violento e revolucionário e seu alcance holístico. Outros como Nkrumah (1964) e Cabral (1973) utilizam a palavra em contextos muito restritos dando a ela um lugar secundário em seus arcabouços conceituais. Cabral só menciona a palavra quando se refere às resoluções das Nações Unidas sobre o tema e ao seu comitê de descolonização. Além desse contexto, Cabral pensa a descolonização como “luta de libertação nacional”, “movimento anticolonial”, “retorno às fontes”, “unidade dos povos africanos” e “luta de classes”. Influenciado por panafricanistas norte-americanos, como Du Bois e Garvey, e pelo pensamento marxista, Nkrumah (1964) subordina a descolonização ao *Consciencism* e ao panafricanismo. O *Consciencism* seria uma ideologia ou uma estratégia baseada numa ontologia afrocêntrica materialista (baseada na ideia de uma personalidade africana), mas contendo também elementos da experiência africana com o Islão e com o cristianismo, elaborada para vencer os desafios do colonialismo e do neocolonialismo e alcançar o desenvolvimento africano. Em seu pensamento, a descolonização está associada ao desenvolvimento e esse, às noções de solidariedade anticolonial e unidade africana. Mais importante do que a descolonização em seu edifício conceitual, é a sua ideia de neocolonialismo, que afirma que o colonialismo não acabou, que as novas instituições resultantes da descolonização somente adornam e mantêm as forças da dominação colonial sob uma aparência mais suportável¹³. Sua luta seria, enfim, uma batalha sem previsão de final contra essa nova forma de ressurgência do colonialismo, agora não mais sob a forma de impérios coloniais institucionalizados, mas como

13 Sobre o lugar central da ideia de neocolonialismo, ver Nkrumah (1965).

uma formação comercial-militar não territorializada (Ndlovu-Gatsheni 2018, 56).

A proximidade entre a ideia de neocolonialismo e as ideias desenvolvidas pouco tempo depois pela teoria da dependência em instituições sul-americanas é marcante. Como será visto adiante, a fertilização cruzada de ideias e os termos viajantes que essas perspectivas desenvolveram e puseram em movimento vão ser muito influentes no pensamento pós-colonial e decolonial que despontou nos anos 2000, conferindo à descolonização um novo e inaudito vigor. A vertente teórica de fundo a influenciar tanto o pensamento dos pensadores e líderes anticoloniais dos anos 1960s quanto o dos teóricos da dependência dos anos 1970s e as teorias pós-coloniais e decoloniais dos anos 2000 é o pensamento marxista em toda a sua complexidade e variedade¹⁴.

A antessala da popularidade: os estudos coloniais

Por razões que nos escapam, as Ciências Sociais esperaram entre 30 e 40 anos depois das primeiras independências das antigas colônias europeias para enfrentarem analiticamente o colonialismo. Deste enfrentamento emergiram alguns consensos parciais que devem ser destacados.

Colonização versus Colonialismo

Primeiramente, a ideia de que o regime colonial resulta de formas específicas de colonização que foram desenvolvidas na Europa dos séculos XIX e XX (Cooper 2005, 38). É sabido que o termo “colonização” pode ter como referente uma vasta gama de casos históricos, dispersos territorialmente por todo o planeta, de dominação e conquista caracterizados pela transferência de gente, recursos, saberes, valores e signos da unidade política conquistadora para a unidade conquistada. Dada essa definição, seria possível listar os casos das cidades-estado gregas com suas colônias no Mediterrâneo cerca de quatro séculos antes da era cristã; do Império Romano no início da era cristã por quase toda a Europa, norte da África e Oriente Médio; dos mongóis da Ásia Central, que construíram colônias dispersas por um vasto território da Eurásia; do Império Omani com seus postos de troca no Oceano Índico, dos reinos Europeus (da Península Ibérica, França e Inglaterra) do século XVI no continente americano; e dos impérios coloniais europeus do século XIX pela África, Ásia e Caribe. Do ponto de vista histórico e macroestrutural, esses casos pouco têm a ver uns com os outros, além da pura dominação e conquista. Desse modo, quando se leva a cabo a hipótese original de que o colonialismo conteria os germes da descolonização, sem fazer uma distinção entre colonização e colonialismo, fica-se com uma ideia genérica de descolonização, de pouca valia analítica, por ter como condições básicas algo muito geral e abstrato: relações de forte assimetria entre as sociedades e rupturas pontuais desse estado de coisas.

Felizmente, a prática dos cientistas sociais e historiadores vai numa outra direção. Quando se esquadrinham os estudos sobre os temas correlatos da colonização, colonialismo e descolonização, nota-se que, apesar da referência inicial a

14 Ver Ndlovu-Gatsheni e Ndlovu (2022) para uma avaliação das teorias marxistas nos estudos de descolonização contemporâneos.

casos como os apontados acima, o real interesse dos estudiosos são os da conquista de povos e territórios além-mar pelos reinos/impérios europeus. E esses casos se resumem a dois processos históricos distintos: (a) o da colonização resultante da expansão europeia do século XVI, e que veio a ter uma inflexão formal com as independências dos países americanos entre o último quartel do século XVIII e o primeiro do século XIX; e (b) o da implantação do colonialismo em África e Ásia no século XIX, que desmoronou entre 1947 e o 1974. Como se trata de dois processos históricos diferentes, separados no tempo, cujos agentes são claramente distintos¹⁵, ocorrendo em contextos macroestruturais díspares, proponho então fazer uma distinção entre colonização e colonialismo, o primeiro designando o processo genérico de dominação e conquista com transferência de gente, recursos, valores e signos entre as sociedades envolvidas. O segundo termo ficaria então restrito ao caso histórico da dominação imperialista dos impérios europeus na África e Ásia nos séculos XIX e XX.

De acordo com minha terminologia, de modo a manter um nexo de causalidade histórica entre colonialismo e descolonização, o segundo termo se aplicaria somente ao processo de mudança que ocorreu com o desfazimento formal do primeiro após a segunda guerra europeias de 1939-1945. Noto, no entanto, que isso não é um consenso nos estudos recentes da descolonização, sendo muitos os pesquisadores que não só a remetem à colonização do continente americano, mas também a concebem como tendo continuidade nos dias de hoje (ver mais adiante).

Englobamento dos contrários

Em segundo lugar, o colonialismo bem como a descolonização foram processos que envolveram e transformaram tanto as sociedades metropolitanas quanto as que foram por elas subordinadas. Essa perspectiva, que estava implícita nos trabalhos de alguns historiadores dos impérios, tornou-se um consenso com alguma abrangência nos trabalhos de historiadores e cientistas sociais envolvidos com o estudo do colonialismo nos anos 1980s e 1990s. Conforme apontou Cooper (2004, 22), a descolonização produziu, pela primeira vez na história, a equivalência formal das unidades políticas em escala planetária, criando o mundo dos estados-nações. Na mesma linha, Goody (1991, 46) notou que o fim do império britânico foi parte integrante do processo de reconstrução do Reino Unido após a Segunda Guerra. Apesar da relativa indiferença das massas populares acerca da questão colonial nos centros dos impérios nos anos que se seguiram à guerra de 1939-1945¹⁶, as sociedades metropolitanas foram profundamente afetadas pelo colonialismo e pela descolonização dos anos 1950s e 1960s. Conforme bem ilustrou o psicólogo indiano Ashis Nandy (1983), as sociedades metropolitanas também foram profundamente transformadas pelo colonialismo, e tal perturbação chegou alcançar a dimensão do *self* e das identidades pessoais. Em complemento à proposição geral de Nandy, Jewsiewicki (2007, 131) argumenta que não somente a descolonização exemplifica a afirmação dos Estados Unidos como uma força moral da história, mas que ela tem sido uma terapia para curar a América de sua mais perturbadora

15 Se é verdade que são os mesmos reinos europeus que foram nominalmente os agentes ativos nos dois processos históricos, sociologicamente eles eram estados completamente distintos. A estrutura política dos reinos do século XVI era tradicional e hierárquica, baseada no que Weber (1978) chamava de patrimonialismo; a dos reinos do século XIX era liberal e burocrática. A economia europeia do século XVI era baseada no mercantilismo centrado em poucas casas reais; a do século XX, plenamente baseada no modo de produção capitalista. Os saberes prevaletentes nos reinos do século da expansão tinham uma base religiosa, e as tecnologias da produção material era de natureza artesanal; os do século XIX eram francamente baseados no método científico, e a produção era de natureza industrial e de massa. As tecnologias da violência e da conquista dos primeiros reinos tinham a seu dispor formas um tanto primitivas de armas de fogo; as do século XIX e XX eram baseadas nas armas de repetição, nos motores movidos a combustível fóssil e no domínio dos ares. Em suma, a Espanha, Portugal, França e Inglaterra dos dois períodos tinham em comum pouco mais que o nome, sendo unidades políticas completamente diferentes no eixo temporal (e entre si). O mesmo vale para os povos que foram sujeitados nos dois períodos.

16 Essa indiferença não foi característica de todos os impérios coloniais. No caso português, de descolonização tardia, a questão colonial não gerou indiferença na metrópole. Pelo contrário, foi uma questão candente na sociedade metropolitana, produzindo a emigração em massa dos homens jovens, que fugiam do serviço militar e da guerra nas colônias, e despoletando o movimento militar que pôs fim à ditadura e ao império colonial português. Vale notar que a descolonização também foi (e ainda é) um tópico que mobiliza parte da sociedade. Primeiro

aflição, a da discriminação racial.

Uma última evidência da natureza englobante do colonialismo (e como consequência, da descolonização) pode ser apreendida no surgimento e no alcance de um novo conceito para analisar os fluxos de gente em escala mundial. No mundo criouloizado, híbrido ou mestiço da globalização, a migração internacional deu lugar ao transnacionalismo, aos transmigrantes e às comunidades de diáspora. Diferentemente dos imigrantes retratados na literatura clássica da migração internacional, os estudos transnacionais mostram que os novos imigrantes constroem suas relações sociais no interior de uma rede que se estende através das fronteiras dos estados nacionais. No mundo das diásporas e dos transmigrantes, as pessoas têm seus pertencimentos diferenciados e se vinculando a mais de um estado-nação (Basch *et al.* 1994, 8). É verdade que os estados nacionais ainda ancoram identidades, sentimentos de pertencimento e redes de solidariedade e reciprocidade, mas o fazem no ambiente de competição das zonas francas de interpenetração geradas pela ação dos transmigrantes¹⁷.

Hegemonia que orienta a experiência e a percepção

Em terceiro lugar, o retomar de ânimo que assaltou os estudos coloniais a partir dos meados da década de 1980 deu legitimidade a novas temáticas na análise do colonialismo, até então consolidado em sua versão reduzida como um processo de dominação política e de exploração econômica¹⁸. Como em outros tantos lugares, os habitantes das colônias não eram seres com a obsessão única na política. Eles se engajavam cotidianamente em inúmeras atividades ligadas a outras esferas do social, como, por exemplo, a religião e as formas locais e híbridas de sociabilidade que envolviam o cultivo de intensos e às vezes contraditórios sentimentos de pertencimento aos muitos coletivos e associações que pipocavam nas cidades urbanas coloniais¹⁹. No âmbito da política, predominavam na vida diária as disputas e mobilizações visando a construção e manutenção de redes de poder e prestígio locais tendo como nós as lideranças de vários tipos, e isso raramente tinha ligação direta com a política anticolonial e com a ideologia nacionalista. No que se refere à dimensão econômica, noto que eram muitos os fenômenos de caráter não utilitário a habitar o dia a dia da vida colonial. Por exemplo, eram (e ainda são) frequentes nos rumores que infestam as cidades africanas os sardônicos comentários sobre as estrepolias vinculadas ao consumo excessivo, aos apetites sexuais exagerados e à ganância das pessoas influentes. A proximidade e intimidade implícita entre os que contam tais histórias e os poderosos aos quais elas se referem sugerem que a vida pública era caracterizada por teias de solidariedade que pouco levavam em conta o cálculo econômico racional (Murphy 2010, Trajano Filho 2010a).

Ainda com referência à economia, desta vez de uma perspectiva macro, vou encontrar um germe desse consenso que expande a ideia de colonialismo no trabalho polêmico de Hammond (1966) sobre o imperialismo português. Segundo ele, o esforço por legislar e elaborar políticas para as possessões coloniais implicava em despesas com as quais Lisboa não podia se dar ao luxo de arcar. E apesar disso,

porque produziu uma massa de retornados, que a metrópole tinha dificuldades de absorver. Passados 40 anos do fim do Império Colonial, a descolonização é um dos assuntos preferidos dos antigos militares que serviram durante a guerra e de parte da elite política do país. Sua discussão visa apontar os eventuais problemas do processo: seu ritmo acelerado e falta de controle por parte das autoridades metropolitanas quanto à sua abrangência e dinâmica. As falhas no gerenciamento da descolonização são, para muitos, uma das causas da extrema violência política que de certo modo ainda perdura em Angola e Moçambique. Ver Guerra (1996), MacQueen (1997) e as coletâneas editadas por Morier-Genoud (2012) e Peralta (2021).

17 Não disponho de espaço para fazer mais do que apontar para as possíveis conexões entre descolonização e globalização, tema de debates e polêmicas.

18 Quando se tomam os quatro volumes da coleção *Colonialism in Africa 1870-1960* (Gann e Duignan 1969, 1970, 1975; Turner 1971) nota-se que a maioria dos trabalhos ali apresentados lida com os aspectos político-administrativos e econômicos da vida colonial.

19 Como exemplo, ver a mística da exclusividade oriunda da participação em associações urbanas de ajuda mútua como as lojas da maçonaria em Freetown (Cohen 1981) e as *manjuandadis* do meio crioulo da Guiné-Bissau (Trajano Filho 2010b).

os portugueses conseguiram consolidar sua autoridade e até mesmo ampliar os seus territórios ultramarinos em África, a despeito (e em resposta) do garrote das grandes potências coloniais europeias e da resistência das sociedades tradicionais africanas. Para ele, isso só foi possível porque uma parcela da elite metropolitana desenvolveu, ao longo da segunda metade do século XIX, uma atitude com relação às possessões ultramarinas que veio a se constituir num imperialismo não-econômico. Do ponto de vista dessa elite, a possessão de territórios no ultramar não se justificava pela extração de proveitos econômicos. Pelo contrário, as possessões ultramarinas eram boas para se contemplar, para reafirmar para si mesmos que eles, os portugueses, eram um povo de marinheiros, uma nação colonizadora (Hammond 1966, 139, 199).

Levando adiante a perspectiva posta por Hammond, Trajano Filho (2004) notou que a percepção que portugueses e luso-africanos tinham de sua experiência social era filtrada pelas lentes do pessimismo e da debilidade. A permanência, ao longo do tempo, dos elementos constituidores dessa autoimagem marcada pela humildade e pequenez sugere que o frágil e humilde Portugal foi exitoso em criar, nas suas províncias ultramarinas, uma hegemonia orientadora da percepção e da experiência social. Débil demais para se impor militarmente aos outros impérios coloniais, excessivamente dependente para recusar a “cooperação” com eles, sem meios para implementar o que concebia como a sua centenária missão civilizadora no mundo, o fraco império colonial português foi forte o bastante para construir, manter e inculcar em seus sujeitos coloniais uma imagem derivada de seu olhar para si mesmo²⁰.

Implícito nessas posições está a ideia de que o colonialismo é um processo histórico totalizante, instituidor de uma hegemonia orientadora da percepção e da experiência social que vai além do puro e violento exercício de subjugação política e exploração econômica (Fabian 1986, 1998; Comaroff e Comaroff 1991). Por um lado, ele é um fenômeno que alcança as dimensões mais insólitas da vida cotidiana e que pertence aos domínios da percepção e da experiência. Conforme foi bem resumido por Conklin (1997, 248), o colonialismo é “tanto um estado mental como um conjunto de práticas coercivas e um sistema de extração de recursos”. Por outro, ele é tipicamente um fato social total que abraça todas as dimensões do social.

O surgimento de novos tópicos de pesquisa no contexto da renovação dos estudos coloniais também é um indício do consenso sobre a natureza totalizante do colonialismo. A partir de meados da década de 1980, historiadores e antropólogos das sociedades coloniais passaram a se perguntar como o regime colonial impactou e foi impactado por coisas tão díspares como formas locais de sociabilidade e lazer (Martin 1997, Trajano Filho 2009, 2011), práticas desportivas (Fair 1997, Domingos 2012); formas de vestuário (Hendrickson 1996, Gondola 1999, Hansen 2004, Rathbone 2013), artes da performance (Fabian 1990, Barber *et al.* 1997, Kringelbach 2013), higiene e consumo associado aos cuidados corporais (Burke 1996), pintura popular (Fabian 1996), relação entre a produção de álcool bem como seu consumo e a política nacionalista (Akyempong 1996), e o sistema de comunicação não oficial, formado por uma miríade de rumores, boatos e intrigas que fazem a

20 A ideia de poder dos fracos se consolidou nos estudos coloniais e pós-coloniais sob a forma do conceito “armas dos fracos” formulado por Scott (1985, 1990). Na antropologia, precursores dessa abordagem se encontram em Lewis (1963) e Turner (1969, 1974).

crônica da vida social e a crítica política (Trajano Filho 2002, Bonhomme 2009), entre outros temas que até então não eram objetos da atenção dessas disciplinas.

Além das dicotomias

O último ponto de consenso ao qual quero me referir tem a ver com a visão crítica ao pensamento dicotômico que marcou tanto os trabalhos dos historiadores dos impérios quanto os dos historiadores e cientistas sociais nacionalistas nos anos que se seguiram às independências asiáticas e africanas. Em larga medida, essa crítica resulta de uma compreensão mais aprofundada da questão da resistência.

Até muito recentemente, os estudos coloniais (em África e Ásia) estiveram prisioneiros de uma visão binária da experiência colonial. No passado, as narrativas imperiais reduziam o encontro histórico entre europeus e não-europeus a um esforço de cumprir teleologias ambivalentes, voltadas para identificar e dissolver identidades, para distinguir e, ao mesmo tempo, apagar as distinções. Isso se revela na ideia imperial de missão civilizadora que assimilaria, num futuro fantasiado, as diferenças, ao mesmo tempo que as mantém segundo a moldura dicotômica implicada nas distinções do tipo colonizado/colonizador, selvagem/civilizado e tradicional/moderno²¹. Em oposição às narrativas imperiais, as narrativas nacionalistas dos anos 1960s e 1970s deram um novo estatuto às dinâmicas das sociedades locais, concedendo a elas uma história e a seus membros o atributo básico da humanidade que é a capacidade para agir, tomar decisões e escolher. A expressão-chave de todo este esforço se resume à “resistência à conquista e à dominação”. Essa geração de cientistas sociais e historiadores nacionalistas estabeleceu um laço de continuidade entre um passado de sociedades idealizadas como sendo organicamente integradas e o presente em que eles escreviam. Tendo a resistência como elemento-chave para compreender a história contínua das sociedades pós-coloniais, as narrativas nacionalistas postulavam que a reconstrução de instituições e formas estruturais do passado pré-colonial deveria ser o modelo de integração social para os estados independentes (cf. Cooper 1994, 1520-1522)²².

Ao conceber a história das sociedades coloniais como a história dos movimentos de resistência, os cientistas sociais nacionalistas mostraram que a resistência assumiu feições variadas, muito além das lutas armadas de libertação nacional²³. Os méritos dessa abordagem foram muitos. Além de mostrar que o mundo colonial tinha uma história anterior à chegada dos europeus, ela desvelou a distorção da imagem preferida das narrativas imperiais sobre as colônias: um espaço vazio, um vácuo institucional, uma pedra mole que poderia ser esculpida pelo colonizador e cuja forma acabada seria uma versão escurecida e em escala pequena da Europa. No caso dos estudos africanos, essa abordagem indicou continuidades históricas entre o passado pré-colonial e o tempo pós-colonial, contextualizando histórica e estruturalmente certas facetas da realidade contemporânea, como a continuidade da subordinação econômica, das extremas desigualdades sociais e das práticas patriarcalistas e clientelistas naquilo que Bayart (1993) chamou de “*politics of the belly*”.

21 Para bem realizar essa tarefa, os regimes coloniais puseram em ação um monumental esforço classificatório (Stoler e Cooper 1997, 11-18). Por um lado, buscava-se conhecer a vida indígena através de censos, inquéritos etnográficos, *surveys*, mapeamento do espaço e assinaturas de tratados de concessão territorial. Por outro, procurava-se regular o espaço urbano em que os agentes coloniais estavam instalados, bem como criar e manter uma ordem totalizadora por meio do estabelecimento e imposição de rotinas administrativas, padrões de conduta considerados adequados, posturas e códigos urbanos (Martin 1997, Goerg 1998).

22 O “retorno às fontes” proposto por Cabral (1973) seria o exemplo desse pensamento nacionalista. O estudo de Terence Ranger (1968), que mostra a ligação entre os movimentos de resistência primária no início do período colonial e o moderno nacionalismo de massa na África Oriental e Central, é o exemplo clássico deste tipo de esforço.

23 Entre tantos exemplos, vale mencionar a caricatura mordaz dos agentes de poder europeu nas danças e rituais (Ranger 1968, Vail e White 1983, Olivier de Sardan 1993), os movimentos de revitalização religiosa (Fabian 1971, Fernandez 1982), além das formas que, segundo Scott (1985 e 1990), constituem as “armas dos fracos”.

No entanto, há alguns elementos de continuidade entre a abordagem nacionalista e as narrativas imperiais. Destaco aquele que me parece ser o que mais obscurece o entendimento do que foi a vida social no período colonial bem como o da realidade contemporânea no antigo mundo colonial. Apesar de se contrapor ao maniqueísmo das narrativas imperiais, permanece na historiografia africana dos anos 1960s e 1970s a mesma visão dicotômica da episteme colonial. Em vez da oposição totalizadora “colonizador civilizado *versus* colonizado primitivo” das narrativas imperiais, surgem então oposições polares tais como “moderno *versus* tradicional” e “dominação *versus* resistência”. Conforme bem notou Cooper (1994, 1518), esse tipo de historiografia também é prisioneiro de uma teleologia que impede que se considere que os sujeitos subordinados pudessem alterar as linhas de subordinação no interior do regime colonial. Em última instância, a teleologia nela embutida sinaliza um entendimento do colonialismo como um processo histórico sufocante em que as coisas são bipolares e bicolores, em que toda mediação é impossível e a vida se resume a uma violenta questão de tudo ou nada, de resistir ou colaborar.

Um mote comumente repetido nesses estudos é que os regimes coloniais não foram monolíticos e onipresentes²⁴. Os colonizadores nunca trouxeram para as colônias uma agenda única para a apropriação e uso do poder e nunca compartilharam um mesmo ideal sobre como tratar os indígenas. Na realidade, os “colonizadores” não formavam um corpo homogêneo. Havia distinções de classe, de gênero e de inserção econômica, e essas diferenças balizavam a competição e os conflitos entre eles²⁵. Trata-se de tensões que se originavam na própria estruturação da diferença nas metrópoles, já que os projetos coloniais reverberavam a política de classes existente na própria Europa (Stoler e Cooper 1997, 9). O mesmo acontece com relação aos “colonizados”. Também eles não constituíam uma classe homogênea, e as redes de relações que os conectavam eram tão ou mais complexas que a dos europeus que ocupavam suas terras. Em África, havia os camponeses mais ou menos engajados com os setores exportadores da economia colonial, os africanos que migravam de suas aldeias para os aglomerados multiétnicos que nasciam da intervenção colonial, os jovens impedidos de alcançar a maturidade social plena por causa do excesso de poder patrimonial dos chefes “tradicionais” impostos ou apoiados pelo governo colonial; havia chefes e comuns, homens e mulheres, anciãos e jovens; havia, por fim, toda uma área sombria habitada por mestiços culturais e raciais. E todos eles com agendas e estratégias diferenciadas, cada um se apropriando das tecnologias e saberes trazidos pelos europeus segundo seus idiomas culturais diferenciados e seus interesses particulares, sem que os agentes coloniais compreendessem plenamente o que estava de fato acontecendo. Localizados em posições variadas na estrutura de suas comunidades de origem e com inserções e articulações diferenciadas no sistema colonial, os sujeitos coloniais operavam em universos sociais concorrentes e desenvolviam uma capacidade de oferecer uma pluralidade de respostas às demandas da situação colonial sem estarem aprisionados à alternativa binária de colaborar ou resistir.

A própria estrutura de dominação mostrava-se frágil. Como a diferença entre

24 Ver Mbembe (1991, 95), Cooper (1994, 2005), Stoler e Cooper (1997, 6), Comaroff (1997).

25 Martin (1997, 190) mostra que em Brazzaville havia uma curiosa forma de estratificação social. Nela, os comerciantes portugueses que interagiam (casavam, comerciavam, residiam) com os africanos ocupavam as posições mais baixas e eram vistos por muitos europeus como não brancos. Aparentemente a posição social das missionárias suecas também era baixa porque elas não eram francesas nem católicas. Sobre o lugar do gênero nas relações coloniais, ver Stoler (1997).

africanos e europeus não era radical e permanente (Stoler e Cooper 1997, 7), toda diferença dificilmente instaurada tinha de ser mantida a duras penas ao sabor das circunstâncias. Por isto observa-se uma grande inconstância nas formas dos regimes coloniais formularem suas políticas da diferença. Entramos aqui no coração da contradição do colonialismo, que pode ser apreendida no esforço por satisfazer a uma dupla necessidade: a de civilizar o outro, apagando assim as diferenças, e a de mantê-las para assegurar a dominação e o desenvolvimento das colônias, mas somente até um determinado limite, de modo que os territórios coloniais não alcançassem autonomia suficiente para dispensar os donos do poder. Não é por outra razão que o estado colonial tinha o vai-e-vem como seu modelo ideal de operação (Stoler e Cooper 1997, 26). Por trás do modelo orientado pela lógica do constante reexame em que se cede hoje para impor amanhã, do aspecto aparentemente gratuito de uma legislação de eficácia duvidosa, que a tudo pretendia alcançar (da macroeconomia às posturas urbanas mais microscópicas, da tributação pesada à higiene com o corpo), da violência colonial que intervinha na intimidade da vida social, do discurso normatizador que se pretendia hermético e imune a contradições, o estado colonial sempre se mostrou incapaz de operar só pela coerção (Cooper 1994, 1529). Para manter a vida social em funcionamento, carecia costurar alianças, ceder algum espaço de atuação para as elites locais (indígenas e crioulas), fazer vista grossa para certos tipos de insubordinação e indisciplina, deixar abertos os canais de comunicação não oficiais, como o sistema de rumores e boatos, e incorporar parcialmente valores, normas e práticas de alguns grupos subordinados. Havia assim vastas áreas da vida social em que o estado não operava e que funcionavam à revelia do poder colonial institucionalizado. Igualmente, aos subordinados não interessava participar em todas as dimensões da vida colonial, mas somente daquelas que lhes ofereciam vantagens simbólicas e materiais. Tudo isso faz do colonialismo um regime no qual a participação era contextual e móvel, a hegemonia precária, a submissão diferenciada e os conflitos localizados (Mbembe 1991, 95-96).

O corolário dessas análises já se anuncia. Os novos estudos coloniais dos anos 1990s mostram que apesar de toda a violência e da assimetria objetiva de poder no encontro colonial, a agência dos dominados desempenhou um importante papel no desenho e na reprodução da vida social e política (Mbembe 1991, 91-92, Cooper 1994, 1529, Stoler e Cooper 1997). A própria estrutura simbólica do poder colonial foi construída com elementos oriundos de uma agência africana e asiática, que realizava uma incorporação transformadora de parte da simbólica ocidental para devolvê-la transfigurada na construção dos edifícios das culturas coloniais²⁶. Não sendo, portanto, os regimes coloniais produto da pura vontade dos impérios, a oposição polar entre colonizados e colonizadores perde muito de seu poder de estruturar o conhecimento sobre o que de fato aconteceu nas colônias.

Antes de prosseguir com o exame das proposições e limitações da recente literatura sobre a descolonização, é prudente fazer um balanço do que foi até agora avançado. Um ponto isento de controvérsias é o de que um dos significados do termo tem a ver com a mudança de natureza política e econômica pela qual o

26 Há uma vasta literatura com exemplos de como a agência dos africanos se engajou na resignificação de símbolos caros à cultura europeia. Celebrações rituais como as do culto Hauka (Stoller 1995) e as dos cortejos das tabancas (Trajano Filho 2011) agregavam novas camadas de significado às ideias europeias de ordem e disciplina. O consumo de produtos de cuidado corporal como sabonetes, xampus e loções fazia o mesmo com relação às ideias de higiene e saúde (Burke 1996).

poder colonial se retira de seus territórios conquistados, que ganham assim independência política e autonomia econômica. Isso deriva da existência de um laço intrínseco a ligar colonialismo e descolonização. Também não é controverso o fato de que esse processo de mudança afetou os dois lados da relação que constituía o colonialismo. Impérios e colônias se transformaram em estados-nações. O que não é consensual é a questão de o quanto o colonialismo é uma forma de organização política extinta e do grau em que a descolonização é um processo concluído

O par colonialismo-descolonização tem uma natureza holística. Sua existência afeta diferenciadamente todos os elementos envolvidos na relação: os que dominam e os que são dominados. Ainda sobre sua natureza holística, vale notar que os estudos coloniais dos anos 1980s e 1990s fizeram uma importante crítica ao modo como o par foi concebido tanto nas narrativas imperiais quanto na historiografia nacionalista. Em vez de tratar a descolonização como um fenômeno de exclusiva natureza política, que promove a transformação de colônias em estados-nações, os estudos coloniais mostraram que o par colonialismo-descolonização abarca as dimensões da percepção e da experiência e cria uma hegemonia cujo alcance vai muito além da política e economia. Assim, esse par alude a um fato social total que engloba todas as dimensões da vida social. Apesar da ampliação do alcance do par conceitual, as análises de casos específicos de descolonização ainda têm a mesma natureza *top-down* das abordagens imperiais e nacionalistas. Elas olham para coisas como o lugar das formas de vestir, da música, das formas de sociabilidade, da religião prática, entre outras, mas quase sempre têm como pano de fundo o processo de construção nacional através do qual as unidades políticas se tornam “cultured states”²⁷. Nesse sentido, mantêm com as análises anteriores o mesmo viés institucional que busca compreender o mundo como deveria ser.

A chegada da decoloniadade

Interessantemente, cerca de 50 anos depois de finda a “descolonização” formal da Índia, que inaugurou uma onda geral de descolonização em África e Ásia, e 35 anos depois do colapso do último e mais débil império colonial em 1974, as humanidades entraram no século XXI revigoradas por uma nova e surpreendente moda: a dos estudos decoloniais. Parece-me importante realçar, mesmo sem aprofundar a reflexão sobre o tema, a curiosa relação entre teoria e mundo empírico estabelecida pelas ciências sociais na atualidade e a impressionante lacuna entre os dois.

A descolonização voltou com todo vigor no século XXI, e esse retorno é tributário de duas linhas de abordagem previamente existentes. É tentador fazer a genealogia que liga os estudos decoloniais do século XXI a essas abordagens, pois creio que isso revelaria a intrincada rede de inspirações que alimenta o forno da reflexão contemporânea sobre a sociedade e a cultura, bem como a série de paradoxos e de fertilizações cruzadas imprevistas. No entanto, por nos faltar espaço para essa tarefa, vou me contentar em esboçar as suas linhas gerais²⁸. O que queremos agora não é discutir em detalhes os múltiplos laços genealógicos das várias abordagens contemporâneas da descolonização, tampouco as suas controversas

27 Tomo emprestada essa expressão do título do livro de Andrew Ivaska (2011), que nos oferece um bom retrato da descolonização na Tanzânia como um fato social total.

28 São numerosas as tentativas de enquadrar os estudos decoloniais contemporâneos segundo as correntes dominantes da teoria social. Destaco o trabalho de Amselle (2010), por olhar para o fenômeno a partir de uma perspectiva inusual, a do mundo francófono. Como em toda classificação genealógica, o meu esforço também é enviesado pelas escolhas que fazemos e pelos interesses que temos. Por exemplo, não são poucos os autores que defendem que as teorias pós-coloniais se originaram no campo da crítica literária, o que não é meu entendimento. Ver Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1989) e Gupta (2007) a este respeito. Sobre a natureza interessada, as manipulações das genealogias e a construção de mitologias, ver também o clássico texto de Leach (1954) sobre a manipulação da mitologia das linhagens Kachin.

fontes de inspiração, mas somente as correções de rumo que elas fizeram no que concerne aos sentidos atribuídos ao termo “descolonização”.

Aparentemente, a reivindicação de que os estudos decoloniais teriam sua origem em correntes de pensamento não ocidentais seria o elemento-chave que daria a elas a legitimidade que alcançaram no meio acadêmico a partir dos anos 1990s. Eles realizaram, de modo implacável, a crítica das assimetrias de poder entre os estados-nações e da supremacia do pensamento europeu que, em estreita relação com o colonialismo e imperialismo, pretende se aplicar a todas as coisas, em todos os tempos e lugares. Para isso, adotaram uma perspectiva radicalmente crítica de qualquer viés eurocêntrico, buscando desenvolver categorias, enquadramentos, teorias e formas de pensamento originalmente associadas a outras vertentes culturais. Se há uma propensão geral a compartilhada por suas variadas abordagens, ela poderia ser posta como um esforço, às vezes reativo outras vezes proativo, para se desligar, se afastar, ou se contrapor ao Ocidente, suas instituições e seus saberes²⁹.

Tais correntes de pensamento prosperaram no abrigo de dois ninhos básicos. O primeiro localiza-se nos esforços dos indianos para construir uma historiografia de seu país que rompesse com a abordagem *top-down* tanto da historiografia europeia quanto da nacionalista de forte inspiração marxista que faziam a história a partir da perspectiva das elites do Estado. Formado por historiadores, filósofos e antropólogos indianos como Guha (1982), Chatterjee (1993), Spivak (1988), Prakash (1995) e Chakrabarty (2000), o grupo dos *Subaltern Studies* se propôs, por um lado, a reconstituir a vida das pessoas esquecidas por sua situação subalterna, desvelando a agência dos desvalidos e a consciência dos marginalizados. São os camponeses, a gente das castas baixas ou de fora do sistema de castas, as mulheres, os jovens e outros grupos que foram oprimidos e dominados no passado colonial e que permanecem sem se fazerem ouvir na historiografia nacionalista. Além do foco nos sujeitos subalternizados, os trabalhos desse grupo também trouxeram uma inovação metodológica, questionando a moldura básica da historiografia nacionalista que só ouve as elites e só se interessa pelo Estado e, de certo modo, oculta os antagonismos de classe em prol da unidade nacional. Eles olham criticamente para a ideia eurocêntrica de universalidade do progresso histórico e da construção estatal e advogam o desenvolvimento de uma história por baixo ou a construção de um olhar indígena para a história que crie uma ruptura com o olhar universalizante do Ocidente³⁰. Um dos conhecidos motes dessa corrente de pensamento é a chamada epistemológica feita por Chakrabarty (2000) para provincializar a Europa, que é uma reivindicação em favor da multipolarização do pensamento, descentramento da Europa ou, no dizer de Ndlovu-Gatsheni (2018, 4), deseuropeização do mundo.

Essa corrente de pensamento teve acolhida calorosa no meio acadêmico norte-americano e de lá se difundiu pelo sul global, conformando o que desde o início do século XXI é chamado de estudos ou teoria pós-colonial. Devo aqui fazer uma nota de precaução no sentido de indicar que o que é celebrado como exemplo da cooperação sul-sul — que seria a apropriação das bandeiras dos *Subaltern Studies*

29 Esse esforço se torna visível quando se nota a centralidade de termos como *delinking* (Mignolo 2007, 2018), *décrocher* (Amselle 2010), *dewesternization* (Mignolo 2007), *provincializing* (Chakrabarty 2000).

30 Que não fique subentendido se tratar de um grupo coeso e monolítico. Pelo contrário, as filiações de seus principais proponentes ao grupo nem sempre foram estáveis ao longo do tempo. Para uma avaliação dessa corrente historiográfica, ver Mallon (1994) e Amselle (2010).

por pensadores africanos, asiáticos, caribenhos e da periferia europeia, que finalmente produziria uma alternativa ao pensamento eurocentrado — é, na realidade, a reprodução de uma situação hegemônica, a afirmação do modo universitário americano de fazer história e ciências sociais. O que é difundido para as universidades do sul global e que acaba por se consolidar como teoria pós-colonial não é o pensamento dos historiadores indianos, mas uma versão filtrada pela lógica capitalista do pensamento de um conjunto selecionado a dedo de étnicos chiques que são necessários à criação de distinção e de um sentido raso de cosmopolitismo para o mundo acadêmico norte-americano.

Em todo caso, feita essa qualificação, a chamada para descentralizar o Ocidente, a ele se contrapondo ou dele se desligando e propondo compreensões locais da sociedade e da história, foi aceita por intelectuais em África e no Caribe, que também se meteram a olhar criticamente para as sociedades pós-coloniais que acabavam de emergir da descolonização, e para a hegemonia eurocêntrica que organiza o saber e as ciências. Em África, historiadores, filósofos, antropólogos e cientistas políticos como Mudimbe (1988), Diagne (1989), Diouf (1990), Mamdani (1996), Mbembe (2001), Zeleza (2003), entre outros, engajam-se, cada um a seu modo, na procura de um paradigma africano para as humanidades. Nessa busca, e em diálogo com os indianos-americanos dos *Subaltern Studies*, eles também rejeitam os grandes sistemas de compreensão do mundo e a ideia subjacente de universalidade, pondo em seu lugar interpretações particularistas e fragmentadas dos eventos históricos, fundadas na multipolarização do pensamento, criando assim uma ideia de contemporaneidade em que tudo é híbrido³¹.

Um exame detido do conjunto da teoria pós-colonial revela a natureza aparente de suas raízes não ocidentais. Os tão procurados e enaltecidos paradigmas locais das ciências sociais paradoxalmente se mostram profundamente ocidentais. A teoria pós-colonial é profundamente tributária dos trabalhos dos filósofos da desconstrução — Foucault, Derrida e Deleuze. Trata-se de uma espécie de Santíssima Trindade que bem antes da chamada pela provincialização da Europa, já tinha culturalizado o pensamento, transformando o velho continente numa espécie de área cultural, uma dentre muitas, que não é o modelo para o qual outros povos confluem (Amselle 2010, 11). Contestando o logocentrismo europeu e a sua pretensão de universalidade, que é vista como manifestação do imperialismo cultural, esses filósofos foram a fonte de inspiração para a imensa maioria dos estudos pós-coloniais, desde o trabalho de Said (1979), que é por muitos considerado o fundador dessa corrente de pensamento. Foucault, Derrida e Deleuze são oriundos do centro da filosofia ocidental. Seus trabalhos dialogam exclusivamente com filósofos europeus. E se isso não bastasse, os três, cada um a seu modo, são tributários da filosofia heideggeriana, que representa a forma mais acabada da filosofia europeia, bem como da crítica mais radical ao iluminismo, ao logocentrismo da metafísica ocidental, à técnica e à modernidade. Curiosamente, como já havia sido apontado com relação à difusão dos *Subaltern Studies*, a influência que os filósofos franceses tiveram nos estudos pós-coloniais também não foi direta, mas mediada pela leitura norte-americana que acabou por criar uma categoria

31 É importante assinalar que essa lista é incompleta, mesmo quando se está restrito ao universo intelectual africano. Uma vez que se expande o olhar para as contribuições caribenhas e de outras partes do mundo à teoria pós-colonial, a lista seria em muito ampliada. Em todo caso, insisto que o grande número de contribuições importantes ao pensamento pós-colonial oriundas de todo o sul global e a complexa rede de diálogo que se instaurou com esse esforço é basicamente ancorada no meio acadêmico anglo-saxão. Como exemplo do diálogo ou da influência dos subalternistas nos pensadores africanos ligados ao pós-colonialismo, ver Diouf (1999).

de filiação nunca utilizada em seu imaginário solo original — a *French Theory*³².

Uma segunda corrente dos estudos da decolonização consolidou-se como teoria da decolonialidade. Originalmente, a ideia de decolonialidade foi formulada por pensadores sul-americanos a partir de meados dos anos 1990 e desde os anos 2000 se tornou um jargão de uso frequente no discurso acadêmico. Um pouco mais recente e talvez por isso mais em voga atualmente, a notoriedade dessa corrente também não se deve a uma apropriação direta dos textos originais, alguns deles escritos em espanhol. Mais uma vez, a intermediação da academia norte-americana com a importação de outro grupo de étnicos chiques é responsável por muito do êxito dessa abordagem³³. O que hoje é conhecido como decolonialidade deve muito à noção de colonialidade do poder formulada pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (1992). Para ele, a nova ordem mundial que culminou no poder global da atualidade começou com a conquista das Américas no século XVI. Desde então, tem ocorrido uma violenta concentração de poder que arrebanha os recursos materiais e simbólicos do mundo e os coloca sob o controle e para o benefício das elites europeias, criando assim uma massa heterogênea de vítimas em África, Ásia e Américas (1992, 11). Quijano destacou a natureza totalizante desse processo de cinco séculos de dominação. Por isso, ele distingue colonialidade do poder (geral e englobante) de colonialismo político (específico e englobado), que é a dimensão formal e direta da dominação que, desde a década de 1960, se tornou uma coisa do passado, tendo como sucessor o imperialismo ocidental de natureza global (1992, 11)³⁴. A primeira, de natureza pervasiva, gerou uma estrutura de discriminações sociais fundadas nas noções de raça, etnia e nação que desde então têm sido compreendidas no pensamento dominante como categorias objetivas que organizam as diferenças que fundamentam a dominação, e não como construções do próprio pensamento³⁵. E assim, o que antes era uma mera percepção de superioridade do dominante perante a inferioridade do dominado passou a ter, no regime da colonialidade do poder, o caráter absoluto de uma relação entre o que é superior e inferior no sentido biológico e estrutural. Nesse processo, todo o conhecimento local que não se mostrou útil à dominação foi reprimido e aquele que revelou ter alguma serventia foi apropriado completamente pelos colonizadores. Estes ainda produziram e inculcaram uma imagem mistificada de seu conhecimento, bem como dos padrões de sua produção, como um conhecimento abissalmente distinto do conhecimento dos colonizados, por ser o saber que dá acesso ao poder. Isso tornou a cultura europeia sedutora aos olhos dos colonizados. De modo análogo ao pensamento subalternista, Quijano argumenta que na medida em que os colonizados aspiravam se europeizar, a cultura europeia passou a ser o modelo de cultura universal (Quijano 1992, 13). A colonialidade do poder eurocêntrica é mais duradoura do que o colonialismo político direto porque historicamente se articulou com o paradigma epistemológico da modernidade/racionalidade, que pretende ser ao mesmo tempo um produto exclusivamente europeu e o paradigma universal do conhecimento.

Originalmente, o pensamento de Quijano foi tributário do paradigma teórico da CEPAL, que tinha como autores centrais nos anos 1950s os economistas Raul

32 Ressalto novamente que essa genealogia é parcial e interessada. Nela fica sem lugar o trabalho de pós-colonialistas *avant la lettre*, como Fanon e Du Bois, bem como a influência pervasiva de um marxista original — Gramsci.

33 Isto fica transparente na lista que Walsh e Mignolo (2018, 8) fazem dos principais membros do grupo da decolonialidade e de suas filiações institucionais. Pouquíssimos são os que não têm uma base institucional nos Estados Unidos.

34 Posição similar, embora mais radical, é a de Mignolo (2018, 116), que insiste que colonialidade não deve ser confundida com colonialismo.

35 Outros estudiosos da mesma linha de pensamento acrescentam ainda a noção de gênero ao conjunto constitutivo da estrutura de discriminação. Ver Lugones (2008).

Prebish e Celso Furtado, cujos objetivos era compreender a natureza do subdesenvolvimento latino-americano. Sociólogos ligados à CEPAL, como Ruy Maurini, Theotônio dos Santos e outros, oriundos de outras tradições, como Gunder Frank e Samir Amin, desenvolveram uma abordagem que nos anos 1970s se consolidou como teoria da dependência e posteriormente como teoria do sistema-mundo, claramente inspiradas na tradição marxista europeia. Durante boa parte de sua carreira, os trabalhos de Quijano estiveram alinhados com essa corrente de pensamento que procurava entender o desenvolvimento desigual e o capitalismo dependente das periferias do mundo capitalista, na época também chamado de Terceiro Mundo³⁶. Com a colonialidade do poder, no entanto, o autor peruano faz uma inflexão radical na crítica à dominação imperialista e inaugura uma nova perspectiva — a decolonialidade — para o entendimento e para intervenção transformadora da desigualdade na qual as condições materiais da existência cedem espaço para as condições simbólicas da existência.

A decolonialidade é basicamente uma crítica radical ao paradigma modernidade/racionalidade. Ela demanda a negação de todas as suas categorias constitutivas, incluindo a da ideia de totalidade na cognição e a do paradigma eurocêntrico de universalidade do conhecimento. Segundo Quijano (1992, 19-20), é preciso desmembrar os laços que vinculam a racionalidade/modernidade à colonialidade, e isso implica uma descolonização de natureza epistemológica sob a forma de decolonialidade. De acordo com um outro expoente dessa linha de pensamento (Mignolo 2018, 106), ela é mais do que uma crítica ou mesmo uma disciplina acadêmica sobre colonialidade do poder. Compreendê-la sob o rótulo *decolonial studies* seria o mesmo que mantê-la refém do paradigma da racionalidade/modernidade ou, nos termos de Mignolo, da tríade conceitual modernidade/colonialidade/decolonialidade. A decolonialidade seria uma versão *bottom-up* da descolonização que, como já visto, é marcadamente *top-down*, mas abarca também uma dimensão praxística por ser uma contestação e uma luta contra o jugo colonial, daí a recusa em tratá-la como teoria (Walsh 2018).

As duas correntes de pensamento que lidam com a descolonização têm entre si diferenças que podem estar tanto na ênfase dada a certos argumentos ou preocupações quanto na substância interpretativa. Elas têm interconexões em seu passado bem como em seu presente. Com relação ao passado, a figura de Samir Amin, teórico basilar da teoria da dependência, representa uma interconexão importante entre os pensadores da decolonialidade sul-americana e os *scholars* africanos do pós-colonialismo agregados no CODESRIA³⁷. No presente, as interconexões se veem, primeiro, no reconhecimento da existência de vários projetos decoloniais, cada um com pressupostos e necessidades específicas. Segundo, na certeza de que nenhum deles detém a chave que abre a porta para a decolonialidade (Mignolo 2018, 108) ou reivindica um lugar de destaque na construção de uma contra-hegemonia. Conforme ressaltou Walsh (2018, 100) a esse respeito, não se trata de uma luta pela propriedade de conceitos³⁸.

A despeito das interconexões e das alianças temporárias entre pensadores das duas correntes, as diferenças de ênfase e de substância são muitas e, às vezes,

36 Conforme foi apontado anteriormente, os esforços na criação de genealogias são sempre interessados. A minha visão dos vínculos intelectuais de Quijano é relativamente conformada e pouco sai do ordinário estabelecido pelo pensamento dominante. Outros, no entanto, sem ser desinteressados, são mais extravagantes, intrépidos e apaixonados. Ver, por exemplo, a leitura de Grosfoguel (2022, xiv-xvii), que fala na existência de um extrativismo epistêmico que esconde as origens negras das teorias críticas, as atribuindo a pensadores brancos. Sob sua ótica, a tradição marxista negra teria formulado a ideia de colonialidade antes de Quijano, usando outros termos. O fato de não citar ou reconhecer esses autores exemplificaria, segundo ele, o racismo epistêmico de Quijano.

37 Amin não é o único exemplo de interconexão. Frantz Fanon, Glissant e Du Bois seriam outros nós de interconexões passadas.

38 Ver Ndlovu-Gatsheni (2018, 43-69) para um apanhado das várias facetas da descolonização do século XXI, seus principais conceitos e a fertilização cruzada entre eles.

revelam desacordos profundos que incitam imprecisões terminológicas e conceituais. Entre outras, destaco as que se relacionam ao objeto empírico preferencial da análise, à temporalidade e seus desdobramentos (o colonialismo, as ideias de Europa, América Latina, América Indígena etc.) e às influências ou fontes de inspiração.

Com relação aos objetos empíricos preferenciais da análise ou da intervenção, fica óbvio que eles estão relacionados às origens sociais dos formuladores das respectivas correntes de pensamento. A abordagem pós-colonial à descolonização é um desdobramento geral dos trabalhos do grupo dos *subaltern studies*, que por sua vez bebeu no *Orientalismo* de E. Said. Por isso, seu objeto de análise preferencial são os casos da descolonização na Índia, no Sudeste Asiático e no Oriente Médio, valorizando a perspectiva dos principais grupos marginalizados nesses territórios (as castas baixas, as mulheres, os camponeses, os muçulmanos no país de maioria hindu e os não muçulmanos nos países islâmicos). Num segundo momento, a abordagem pós-colonial expandiu-se para o continente africano, ganhando ali novas nuances e tópicos preferenciais de estudo. A questão de gênero permanece central, mas adentram novos temas de análise, como a juventude e os conflitos intergeracionais, a economia do oculto, o problema da autoctonia, a questão racial e a escravidão, entre outros. Por sua vez, o mundo americano e, em menor extensão, o Caribe são atualmente os territórios preferenciais dos pensadores da decolonialidade. Originalmente formulada para dar conta da colonialidade nos países latino-americanos, essa corrente de pensamento hoje tem como vitrine os estudos sobre o zapatismo de Chiapas, as primeiras nações do Canadá e os movimentos indígenas nos países andinos.

Os territórios preferenciais de cada uma das duas abordagens têm uma temporalidade diferente no que toca ao encontro com as potências colonizadoras. A profundidade temporal do colonialismo a ser descolonizado no subcontinente indiano, no Sudeste da Ásia e no Oriente Médio, tal como reivindicada pelos estudiosos do pós-colonialismo, é de cerca de 200 anos, enquanto na África é ainda menor³⁹. O que de ser descolonizado são instituições, um *ethos*, uma cosmovisão e uma história de 200 anos de relações de poder desiguais de poder em contextos em que os europeus, apesar de manter uma dominação política férrea sobre as populações nativas até meados do século XX, eram uma minoria demográfica. No caso africano, durante os 100 anos de colonialismo e os cerca de 60 anos de independência, a descolonização foi exitosa em construir estados territoriais, mas que ainda não alcançaram plenamente o estatuto de estados-nações.

Por sua vez, os decolonialistas latino-americanos reivindicam uma colonialidade com uma profundidade temporal muito maior. Desde Quijano, eles falam em cinco séculos de uma matriz colonial de poder. Essa diferença na dimensão temporal tem desdobramentos importantes. Em primeiro lugar, os países latino-americanos que experimentam a colonialidade do poder são politicamente independentes desde o início do século XIX. Em muitos deles, a população descendente de europeus é atualmente comparável ou até mesmo maior do que as populações autóctones ou do que as populações transplantadas à força durante os séculos do

39 Vale lembrar que a descolonização política dos países americanos é contemporânea ou mesmo um pouco mais velha do que o início do colonialismo em Ásia e África. Isto deve dar a pensar.

tráfico atlântico de escravos. Neles, são as desigualdades internas que deveriam ser desfeitas, apesar de elas reproduzirem a estrutura global das desigualdades do capitalismo global. Nos casos americanos, as independências não devem ser confundidas com descolonização, já que as primeiras foram encabeçadas pelos colonizadores assentados nos novos territórios e envolveram toda a sociedade colonial. Os novos países independentes permaneceram uma colônia autogovernada por colonizadores nativizados (os *criollos*). Conforme notou Cahen (2012, 5), a minha fonte de inspiração a este respeito, o caso brasileiro é emblemático. A independência do país foi encabeçada por uma parte da elite governante do Estado metropolitano, que decidiu permanecer no Brasil, criando um estado que não pretendia deixar de ser português. Essa porção governante do império português só queria construir um império a partir do Rio de Janeiro e não mais de Lisboa. Assim, ao longo de cerca de 70 anos (1822-1889), o império do Brasil, que era uma colônia portuguesa autogovernada em terras brasílicas, tornou-se uma colônia brasileira sob a forma de uma República. Em outras palavras, observa-se nesse período os principais passos do processo que construiu uma nação para o Estado, sem que tenha havido as rupturas típicas de uma verdadeira descolonização.

Os decolonialistas, por exemplo, encontram a origem da colonialidade na modernidade europeia, que para eles se localiza no século XVI. O termo “moderno” no século XVI significava o tempo presente, e este não podia ser outro que o presente da Europa. Ora, essa é perspectiva problemática por ser historicamente enganosa. Certamente, no século XVI a ideia de Europa era, se muito, embrionária (McGrane 1989). A categoria do pensamento que melhor englobava a unidade que hoje chamamos de Europa era então a da Cristandade. Fundar todo um arcabouço de pensamento numa categoria que não tinha existência sociológica no momento da fundação é propor uma hipótese sem base empírica, estabelecer uma doutrina cuja base de sustentação é a convicção dos proponentes e a justiça de sua causa. Por sua vez, a temporalidade da descolonização (ou a descolonização da história) dos teóricos do pós-colonialismo é mais focada e talvez, por isso, a preferência deles é pelo resgate das histórias particulares e uma certa desconfiança com relação às macronarrativas, o que curiosamente não ocorre entre os adeptos da decolonialidade.

Por trás dessas diferenças, as duas formas de abordar a descolonização compartilham interesses e objetivos comuns, dentre os quais um certo desinteresse pela descolonização no sentido clássico de mudança política e econômica de natureza macroinstitucional e pela abordagem *top-down* focada na construção dos novos estados nacionais. Mais importante ainda é o interesse na descolonização das mentes, dos sentimentos, do gosto, dos modos gerais de organização das experiências, do saber e do ser. O nome comumente compartilhado para tal é a descolonização epistemológica.

A chamada de Quijano por uma descolonização epistemológica, sob a forma da decolonialidade, caiu fundo no coração dos pesquisadores que vieram a formar o grupo da decolonialidade⁴⁰. Desde então, a ideia de descolonização política e econômica, que aos poucos caiu em desuso na teoria pós-colonial, parece ter per-

40 Vale notar que a ideia de descolonização do saber e das mentes não é exclusiva dos decolonialistas. Pensadores anti-coloniais como Fanon, Cabral e Nkrumah já mencionavam a construção de um homem novo. Ngũgĩ wa Thiong'o (1981) também clamava pela descolonização das mentes na literatura africana. Sobre a aceitação da proposição de Quijano, noto que são muitos os títulos de obras sobre descolonização que contêm a palavra “epistemologia” ou um derivado dela. Ver, entre outros, Wood (2020), Ndlovu-Gatsheni (2018), Mbembe (2015), Grossfoguel (2007), Maldonado-Torres (2007).

dido completamente qualquer valor explicativo. Toda a descolonização necessária opera agora no nível epistemológico. Daí a preferência pelo apelo a descolonizações no plano dos saberes e das instituições universitárias. Invoca-se, não importa se a sério ou ironicamente, a descolonização da universidade (Bhambra, Gebrial e Nisancioğlu 2018), descolonização da *Westernized University* (2016), da *Cambridge University* (Hart 2018), bem como a descolonização da academia em geral (Rodríguez 2018) e a dos museus (Lee 2022). As disciplinas científicas também são objetos da mesma chamada. Por exemplo, demanda-se a descolonização da Ecologia (Ferdinand, Smith e Shepherd 2021), das Relações Internacionais (Jones 2006), da Psicologia (Bhatia 2017), da Educação (Abdi 2011), da Sociologia (Meghji 2021) e da Sociologia europeia (Rodríguez, Bocha e Costa 2010), das Ciências Sociais e Humanidades (Reiter 2021), dos Estudos Africanos (Falola 2022, 2023) e dos Indian Studies (Sharma 2015). Deixo a nossa disciplina para o final porque, com relação a ela, o clamor atinge as suas diversas subáreas. Além do apelo à descolonização da antropologia em geral (Harrison 2010, Mogstad e Tse 2018), ouve-se também clamores pela descolonização da Etnografia (Bejarano, Juarez, Garcia e Goldstein 2019), da antropologia visual (Gill 2021), da antropologia americana (Gupta 2022), entre outras⁴¹. A lista do que deve ser descolonizado cresce rumo ao infinito e inclui coisas e temas (desenvolvimento, patrimônio, saúde, tempo, lazer, sexualidade, corpo, paisagem, loucura, infância, deus, cabelo, olhar, transgêneros...), bem como lugares/regiões físicas ou conceituais (Pacífico, Índia, Haiti, América Latina, Brasil...). Sendo este o quadro de referência atual, uma pausa para pensar nos tempos ingênuos em que o que era objeto de descolonização eram as colônias africanas e asiáticas deve nos ensinar alguma coisa.

Que não haja ilusões. A palavra-chave aqui é epistemologia, e é sobre ela que a atenção deve recair. Em primeiro lugar, assinalo o fato de que epistemologia é uma palavra grande e pesada e como tal não foi designada para falar de coisas leves como o conhecimento veiculado nas estórias infantis, nas canções de ninar, nas crenças populares sobre o mundo da política, nas “técnicas” que presidem as escolhas dos números da Euroloto, ou os saberes associados às coisas belas e etéreas como a harmonia dos sons e das formas, as crenças nos deuses e nos seres sobrenaturais e as mitologias de criação do mundo. Epistemologia, os dicionários dizem, é o ramo da filosofia que lida com o conhecimento científico, determinando os fundamentos, o valor e o alcance das hipóteses científicas. Sendo assim, devo indagar o que querem dizer com o termo “epistemologia” e seus derivados gente como Grosfogel, Ndlovu-Gatsheni, Quijano, Mignolo e outros tantos já citados. O exame de suas proposições deixa dúvidas se eles estão questionando os pressupostos e as premissas do paradigma das ciências⁴². Muitas vezes eles estão se referindo aos saberes práticos, às crenças, às tecnologias artesanais e ao imaginário dos povos tradicionais ou a coisas muito menores do que essa grande e pesada palavra. Por exemplo, a natureza epistemológica do clamor muitas vezes demagógico pela descolonização da universidade (seja ela Cambridge, Cape Town ou Pindamonhagaba) resume-se a algo trivial (mas não menos desimportante), feito de tempos em tempos, como as reformas curriculares e as reorganizações

41 Os clamores pela descolonização da Física (quântica, de partículas, do estado sólido...), da Biologia (vegetal, molecular, celular), da Geologia, Química, da Matemática bem como das Engenharias não nos alcançaram. Talvez em razão de não ter feito uma busca exaustiva. Mas vale um dedo de pensamento.

42 À guisa de precisão, os filósofos ainda usam o termo gnoseologia para se referir às premissas e fundamentos do conhecimento em geral. Mas isto está misturado no modo pelo qual grande parte dos decolonialistas e pós-colonialistas pensam e tratam a epistemologia.

de natureza administrativa ou burocrática que levam à criação de unidades acadêmicas, à fusão ou extinção de outras. Pouco tem a ver com revolução epistêmica.

Outras vezes a descolonização epistemológica no contexto da academia visa a introdução de novos saberes tradicionais codificados⁴³ no currículo universitário como, por exemplo, as tecnologias tradicionais-artesanais de pesca, metalurgia ou mineração e os conhecimentos espiritualistas-místicos ligados ao diagnóstico e cura de infortúnios físicos e psicológicos como se fossem disciplinas científicas, em pé de igualdade ou de mesma natureza que a física molecular, a estratigrafia geológica, a química dos peptídeos, a matemática das equações não-lineares ou a astrofísica do *Big Bang*. Talvez, mais próximos a nós, cientistas sociais, a epistemologia a ser descolonizada tem a ver também com uma suposta e injusta divisão do trabalho em que os cientistas das antigas colônias seriam os trabalhadores braçais da ciência, produzindo penosamente os dados brutos que seriam vestidos pelos cientistas dos antigos impérios com uma tal de teoria que agrega valor ao produto final e prestígio exclusivamente aos últimos.

A existência inequívoca de iniquidades fundadas em processos históricos de dominação política, econômica e simbólica no mundo acadêmico não deve nos levar a nos satisfazermos com interpretações catárticas, porém problemáticas dos fatos. A catarse pode desopilar o fígado, mas nunca clareia a mente. Começemos pelo final. Na antropologia, a distinção entre etnografia e teoria é incoerente. Com raríssimas exceções, todas as contribuições que representaram um aprofundamento da teoria antropológica foram produzidas por exímios trabalhadores de campo que coletaram rigorosa e exaustivamente os dados etnográficos com os quais construíram o seu arcabouço teórico⁴⁴. Sendo assim, o argumento da divisão do trabalho que privilegia a teoria tem frequentemente o efeito adverso de levar o jovem pesquisador do sul global a menosprezar ou colocar em segundo plano as atividades ordinárias e muitas vezes enfadonhas da coleta exaustiva de dados e a sobrevalorizar o exercício muitas vezes vazio da construção teórica. Isso se torna ainda mais dramático quando esse equívoco vem embutido no apelo muito em voga por uma descolonização epistêmica que misteriosamente subverteria a ordem da produção teórica nas ciências sociais e a forma como se atribui prestígio e distinção nesse campo de estudos⁴⁵.

Acredito ser parte da missão universitária o registro, a documentação e a proteção de formas de saber populares que, mesmo sem correr o risco do esquecimento, não pertencem ao quadro estabelecido das ciências. Ensinar aos médicos e profissionais de saúde que em outros tempos ou lugares outras pessoas usam outros procedimentos para lidar com a doença e com o sofrimento humano, e que muitas vezes tais saberes se mostraram efetivos para o que eles se propunham, só amplia o horizonte de compreensão de mundo dos futuros profissionais de saúde. Porém, por mais eficazes que possam ter sido e por mais ancorados que estejam na cosmovisão do grupo, tais saberes não são ciência, não foram desenvolvidos segundo o método científico, não passaram pelo crivo da falseabilidade reproduzida anonimamente. Que eu não seja mal compreendido. Tais saberes podem ter elevada legitimidade nas suas comunidades de origem e não são em si inferiores

43 Perdoem-me o paradoxo, mas a expressão “novos saberes tradicionais” é tão pop quanto a afirmação do músico nigeriano de *jùjú* que dizia que a tradição iorubá é muito moderna. Ver Waterman (1990).

44 Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Victor Turner, Jack Goody, Clifford Geertz, Marshal Sahlins, Georges Balandier, Maurice Godelier foram exímios trabalhadores de campo em sua juventude, e suas contribuições à teoria antropológica se devem em muito à qualidade dos seus dados etnográficos. Obviamente essa lista pode ser longamente estendida.

45 Como professor em mais de uma universidade do sul global, ouço *ad nauseum* esse argumento entre meus estudantes quando em tom de rebeldia, preguiça, interesse autêntico, ou numa mistura de tudo isso, me apresentam formulações de natureza teórica vazias sem qualquer sustentação em dados etnográficos.

ao conhecimento científico. Porém, não são ciência. Propor uma descolonização epistemológica que sacrifique o paradigma científico é uma atitude intrépida que para ser levada a cabo sem danos e tragédias precisa ter cuidadosamente em conta o que ocupará o lugar da ciência, uma vez descolonizada. Devo, no mínimo, ser cauteloso e dar um foco mais estreito a essa pretensão. Afinal, se as ideias religiosas de karma e destino são tão portadoras de significação quanto o conceito filosófico de livre arbítrio ou as teorias de escolha racional, há uma assimetria de poder significativo imensa entre a crença nos miasmas ou no éter e a teoria patogênica; entre a força mística do bruxo (da terra Azande ou de Avalon) e a força forte no núcleo atômico.

Há algo de dramático nesse apelo abusado por descolonizar a epistemologia e que a meu ver contribui para a reprodução da dominação que os pós-colonialistas, os decolonialistas e outros pensadores do social querem mitigar. Em meados dos 1990s, o filósofo africano Paulin Hountondji, um autor que não fazia parte do time original dos pós-colonialistas nem dos decolonialistas, mas que foi por eles muito apropriado, reivindicou a existência de saberes exclusivamente locais que constituiriam uma ciência africana. O contexto de sua reivindicação era o da reação à extravasão e dependência que caracterizava a relação do continente africano com o mundo. Propunha, assim, que os africanos reabilitassem esses saberes que foram subalternizados pelos anos de dominação colonial e os revestissem com uma epistemologia alternativa que se contrapusesse às pretensões universais da ciência ocidental (Amselle 2010, 78). A posição de Hountondji a esse respeito é muito próxima da dos teóricos do pós-colonialismo, com seu acento na ideia de *indigenous knowledge systems*, e da dos propositores da decolonialidade, com seu clamor por uma descolonização epistemológica. Curiosamente, essa posição encontrou uma crítica no interior do próprio grupo dos pesquisadores do CODESRIA ao qual Hountondji era filiado. O também filósofo Souleymane B. Diagne (1994, 10-11) levantou dois tipos de reservas à ideia de ciência africana. A primeira, de natureza epistemológica, apontava para o fundo religioso dos saberes que constituiriam essa alegada ciência local e que tal fundo englobante não pode ser destrinçado de seus elementos que então passariam a ser produtos da ciência. Não desenvolverei os desdobramentos dessa reserva, além de notar que Hountondji (2013, 226) respondeu a ela, afirmando que a dificuldade apontada por Diagne não suprime a obrigação de integrar os paradigmas concorrentes ou justapostos que governam nossos saberes e práticas. Isto pressupõe uma desconstrução prévia e uma recomposição dos dois paradigmas (o da ciência e o da religião) fora da lógica do tudo ou nada que ambos tentam impor⁴⁶.

Quero me ater aqui à segunda objeção de Diagne, por ter ela desdobramentos ligados diretamente à prática de engajamento dos estudos decoloniais em geral. Ele se interroga se a reabilitação dos saberes tradicionais com vistas a revitalizar a pesquisa africana seria a melhor forma de romper com o subdesenvolvimento do continente. Imediatamente veio à sua mente, como também à de Hountondji, o caso dos tigres asiáticos. Trata-se de países que se caracterizaram pelo rápido crescimento econômico na segunda metade do século XX e por uma impressionante

46 Resposta um tanto obscura, que a meu ver de alguma forma se aproxima das ideias (claras) de Horton (1993) sobre as continuidades cognitivas entre o pensamento religioso africano e o pensamento científico europeu.

taxa de desenvolvimento científico e tecnológico, que se manifesta na criação e consolidação de instituições de pesquisa de excelência, bem como de centros de formação avançados⁴⁷. Em nenhum deles se verificou movimentos contrários aos paradigmas científicos no período em que suas instituições de pesquisa e de formação se consolidaram. Hountondji reconhece o sucesso desses países e propõe que se examine com cuidado como eles conseguiram se integrar no sistema internacional de pesquisa. Acrescenta, porém, que isto não é tudo, que se deve olhar também para o destino cultural e o grau de autonomia desses países e verificar o quanto eles participam de maneira ativa e responsável na construção do devir comum (2013, 226-227). Esse tipo de resposta nos remete ao já mencionado imperialismo não-econômico do pobre império colonial português em que a nobreza d'alma e a pureza do espírito substituiriam a fria força da técnica e da razão. Pondo de lado o mérito substantivo envolvido nessa polêmica, parece-me que a recusa a incorporar com a rapidez e a eficácia necessárias o paradigma e a prática das ciências constituídas tem, num primeiro momento, o efeito de reproduzir a estrutura de dominação e o sistema de desigualdades que o pensamento pós-colonial e decolonial busca desconstruir e romper.

Em terceiro lugar, o clamor pela descolonização epistemológica toma a forma da descolonização da mente e tem como alvo a alteração das línguas em que são feitos o ensino e a pesquisa nas universidades do sul global. No mais das vezes, o bom-mocismo descolonizador propõe como exemplo de prática de descolonização a introdução de línguas locais (muitas delas com uma história de pouco mais de 50 anos de sistematização escrita, se tal) e a marginalização das “línguas europeias”, também chamadas de línguas coloniais. Desse ponto de vista, descolonização parece ser sinônimo de “africanização” “asianização”, “latinoamericanização” ou “caribeianização”, mas pela generalidade da chamada melhor seria entendê-la como “deseuropeização” ou “desocidentalização”. Segundo posso perceber, a fonte original dessa proposição não vem diretamente dos estudos pós-coloniais, tampouco dos pensadores da decolonialidade. Ela vem do literato e professor queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, que em 1981 publicou um volume com quatro ensaios sobre a linguagem nas literaturas africanas. Esse livro foi também a sua despedida do inglês escrito. A partir de então, seus textos ficcionais (novelas, contos e peças de teatro), bem como seus escritos ensaísticos, passaram a ser redigidos em gĩkũyũ e kswahili. Sua decisão se deveu ao reconhecimento de que o imperialismo continua a controlar a vida em África, apesar de toda a resistência africana. Na luta para retomar a iniciativa criativa, Ngũgĩ wa Thiong’o argumenta que a escolha da língua e do uso que dela se faz é um elemento central para a definição do sujeito, de sua relação com o universo, assim como para a criação de uma perspectiva libertária (1981, 4, 87).

Ngũgĩ wa Thiong’o reconhece que as línguas europeias exercem a importante função de fazer a mediação entre os africanos do mesmo país e entre os países africanos e alhures. Elas são uma força centrípeta a trabalhar contra as tendências divisíveis inerentes às situações de plurilinguismo existentes na maioria dos países africanos (p. 6-7). Porém, são elas também um meio de subjugação espiritual, pois foram o instrumento pelo qual o poder colonial manteve cativas as almas africanas

47 Ciente de que os ranqueamentos globais das universidades têm um extremo viés anglófono e são mais instrumentos de marketing do que índices de qualidade, noto que o *QS World University Rankings* de 2023 registra entre as 100 melhores do mundo 12% de universidades dos tigres asiáticos. Índice bem maior do que os 5% alcançados conjuntamente por Alemanha e França, países com uma longa história de produção científica.

que tiveram acesso à educação escolar. Punindo quem falava as línguas locais e premiando os que falavam e escreviam na língua do colonizador, o sistema escolar colonial reforçou a dominação cultural, criou obstáculos para o desenvolvimento de uma oratura nas línguas nativas e gerou um distanciamento da sensibilidade de seu meio de origem daqueles que falavam as línguas europeias. Esse afastamento é uma forma de alienação colonial que faz com que os africanos educados vejam o mundo tal como ele é demarcado na cultura da língua do colonizador, e isso se agrava na medida em que o mesmo sistema escolar associa as línguas nativas ao baixo status, à humilhação e ao déficit cognitivo (p. 18). Diante desse quadro, a luta anti-imperialista e anticolonial deve incluir uma política da língua adequada à descolonização das mentes que termine com a servidão neocolonial que caracteriza o presente africano. Essa política deveria afastar os escritores das literaturas africanas das línguas europeias e fazer com que eles atendam ao apelo por fazer para as suas línguas maternas o que Shakespeare, Cervantes e Tolstói fizeram pelo inglês, espanhol e russo, respectivamente (p. 29)⁴⁸.

Vale lembrar que o apelo de Ngũgĩ wa Thiong'o não é pelo abandono das línguas europeias em geral, mas pela africanização da linguagem na literatura. Trata-se, portanto, de uma chamada específica feita com uma forte pegada ideológica. É claramente um argumento anti-imperialista, feito há mais de 40 anos, e que fala alto ao coração de muitos nacionalistas africanos. Em parte, devido ao seu forte apelo emocional, o argumento de Ngũgĩ wa Thiong'o transbordou do universo da literatura para o domínio da universidade em geral. Assim, Mbembe (2015) tomou emprestado o seu argumento sobre a descolonização da mente e da linguagem e com ele construiu a base para o projeto de uma futura universidade na África do Sul. Essa universidade descolonizada poria as línguas africanas no centro de seu projeto pedagógico. Multilíngue, ela deverá utilizar como veículo de transmissão de conhecimento as várias línguas africanas nativas, bem como ensinar as línguas africanas não nativas (francês, português, árabe...) e abrir espaço para idiomas outros como o chinês e o hindi. Assim, ela fará dessas línguas um colossal repositório de conceitos oriundos de todos os cantos do mundo.

A descolonização linguística da universidade me parece ser um objetivo nobre, em consonância com a afirmação das diferenças e valorização da pluralidade. Os obstáculos práticos que poderiam se impor ao seu sucesso, quase todos relacionados à constrangimentos do sistema editorial (traduções, volume das tiragens do material escrito), estarão largamente ultrapassados no futuro próximo com o desenvolvimento das tecnologias relacionadas à tradução, dos formatos digitais dos textos e de sua reprodução, entre outras inovações. Porém, enquanto Mbembe e outros tantos campeões da pluralidade no Quênia e nos EUA, na Bolívia e no Canadá, clamam pela utilização das línguas locais, as periferias do centro (universidades portuguesas, belgas, holandesas e até mesmo as francesas e alemãs) e os centros da periferia (universidades brasileiras, indonésias, coreanas, iranianas...) propõem mudanças curriculares no sentido de oferecer cursos e aceitar teses e dissertações em inglês, o idioma do que até há pouco foi o centro do poder mundial e atualmente está virando uma língua franca meio sem dono. Isso é apenas

48 Antes de Ngũgĩ wa Thiong'o, mas na mesma direção, Amílcar Cabral também propunha descolonizar as mentes quando dizia que, para não trair os objetivos da libertação nacional, a pequena burguesia guineense devia "ser capaz de cometer suicídio enquanto classe, ser restaurada à vida como trabalhador revolucionário completamente identificado com as aspirações mais profundas do povo ao qual ela pertence" (1979,136). Não é despropositado comparar essa passagem em Cabral com a afirmação de Ngũgĩ wa Thiong'o de que a pequena burguesia escolarizada africana desenvolveu um *make-up* psicológico vacilante, que ela oscila entre a burguesia compradora neocolonial e as massas camponesas e trabalhadoras, vivendo uma crise de identidade enquanto classe (1981, 22). Porém, em outro texto, Cabral (1974, 214) dizia que a língua portuguesa, enquanto um instrumento para os homens se relacionarem e um meio para exprimir a realidade do mundo, teria sido uma das poucas coisas boas deixadas pelo colonialismo português.

uma nova faceta do chamado paradoxo da globalização, com suas tendências diametralmente opostas rumo à homogeneização e diferenciação.

Ao enfatizar as dimensões epistemológica, cultural, cognitiva e espiritual da descolonização, as duas correntes dos estudos decoloniais assumem uma postura engajada e comprometida com mudanças na balança geral do poder e compartilham uma atitude de oposição e rebeldia, como se depreende da forma como Ndlovu-Gatsheni (2018, 43) define a decolonialidade:

como o nome coletivo para todas as iniciativas antiescravidão, antirracismo, anticolonialismo, anticapitalismo, contra a epistemologia hegemônica eurocêntrica bem como para as lutas que emergem em diferentes sítios geopolíticos assombrados pela colonialidade em suas formas física, institucional, ideacional e metafísica.

Com a exceção da referência ao anticapitalismo, com as implicações políticas e econômicas de sempre, todas as outras atitudes de hostilidade e oposição se referem a um sítio da imaginação onde habitam todos os males — a Europa. De maneira interessante, apesar de um certo desprezo com as dimensões políticas e econômicas, e apesar da postura engajada, os estudos decoloniais acabam por encontrar ao menos duas afinidades com a perspectiva dos historiadores imperiais e administradores coloniais. A primeira é que a agência da descolonização é majoritariamente europeia, agora centrada nas universidades norte-americanas e do mundo anglo-saxão⁴⁹. Quem tem feito os chamados mais audíveis pela descolonização da universidade são pesquisadores que têm as universidades anglo-saxônicas como base institucional. E é só depois de ser feito esse chamamento original que ele poderá ser reverberado pelos pensadores de outros cantos. A segunda é que sua natureza básica é ideacional. Mesmo com todo o engajamento, o que está em jogo são ideias, narrativas e formas de enquadramento do mundo.

Não consegui evitar a sensação de que a atitude de oposição e hostilidade inerente nesses estudos tem algo de juvenil. Primeiro, porque ela é difusa, bastando para isto olhar para a lista das coisas “anti” que são objetos da decolonialidade. Em sua generalidade, ela guarda uma afinidade eletiva, para usar uma expressão cara a Max Weber, com o espirituoso estereótipo da juventude rebelde latino-americana dos anos 1960s cujo slogan caricato era: “¿Hay gobierno? Estoy en contra”⁵⁰. Um outro indício do jeito juvenil vem das referências oriundas do universo da cultura popular, dimensão da vida social muito associada à juventude. Uma das obras-mestras do pensamento decolonial ressalta que a decolonialidade se interessa pela relacionalidade que, por sua vez, tem muito a ver com a ideia de vincularidade formulada por pensadores indígenas dos Andes. Vincularidade, afirmam Walsh e Mignolo (2018, 1), tem a ver com a consciência da interdependência de todos os seres vivos com o território e com o cosmos; é uma relação que busca a harmonia e equilíbrio na vida em escala planetária. Em tudo isso se detecta uma alusão do tipo *new age* à ideia de uma unidade mística e poética da vida em escala global. A palavra que bem sintetiza o que a decolonialidade evoca a respeito da

49 Na mesma linha, Ndlovu-Gatshene (2018,44) nota como o primeiro imperativo da descolonização do século XXI o fato de que o sítio mais importante da luta decolonial é a universidade.

50 Nos tempos de ascensão da extrema direita em que vivemos, é comum ouvir nas redes sociais que veiculam o discurso antipolítica e apoiam o ex-presidente brasileiro a expressão “sou contra tudo isto que está aí”, que também tem afinidade eletiva com o estereótipo caricato. A diferença é que os participantes das redes fascistas no Brasil não são jovens, muito pelo contrário. Talvez seja o caso aqui de uma rebeldia senil que, pelo princípio funcionalista da unidade das gerações alternadas, é próximo da rebeldia juvenil.

Wilson Trajano Filho

vincularidade seria Gaia — a mãe-terra da mitologia grega, o elemento primordial que gerou todos os deuses gregos e também a “teoria científica” de que a terra é um imenso organismo vivo capaz de se autorregular. O que não fica claro é se a Gaia do pensamento decolonial é inspirada na hipótese de James E. Lovelock, na mitologia grega, na imaginação de Issac Asimov ou, quem sabe, num mix criativo dos três, que é também o estilo característico da literatura de divulgação científica tão cara à cultura popular.

Um segundo índice da importância da cultura popular juvenil no pensamento decolonial se encontra no conceito *colonial matrix of power* (CMP), formulado por Mignolo (2011, 2018). CMP é a tradução que esse autor faz do conceito “colonialidade do poder” ou “padrão colonial de poder”, originalmente formulado por Quijano. A introdução do termo “matriz” poderia nos remeter ao conceito matemático da álgebra linear tão utilizado pelos antropólogos estruturalistas para analisar estruturas sociais e simbólicas e suas transformações lógicas. Mas nada mais enganoso do que isto. Mignolo nos informa que a sua matriz é mais uma *matrix*, e que deve mais à cultura popular, à obra de 1999 de mesmo nome que se tornou um *cult movie* por toda parte. Aqui a colonialidade ou o colonialismo se transforma verdadeiramente numa viagem ao mundo da ficção científica⁵¹.

O último indício da natureza juvenil oriunda do universo da cultura popular vem das ideias de Mignolo (2018, 105-107) sobre o que significa descolonizar. Nessa ocasião, ele retoma o tema paradoxalmente individualista das escolhas livres por pessoas livres de Quijano, para argumentar que Bob Marley seria um pensador decolonialista que acredita que cada um de nós é responsável pela nossa libertação decolonial. Segundo ele, as ideias do músico jamaicano são próximas às do filósofo da ciência Humberto Maturana, e os dois o inspiram a se situar, assumindo uma posição indisciplinada no campo das humanidades, ciências sociais, artes e filosofia e propondo um desligamento (*delinking*) dos pressupostos epistemológicos ocidentais, cujo desdobramento seria uma reorientação da práxis humana de viver que ele vai denominar *re-existence* (p. 106). Cuido para não ser mal interpretado a esse respeito. Não estou fazendo qualquer objeção à fertilização cruzada de elevado grau criativa ilustrada aqui pela referência simultânea aos universos da música popular e da filosofia. Estou somente apontando para uma de suas fontes de inspiração no coração da cultura popular⁵².

Suspeito ainda tratar-se de uma rebeldia conservadora. Sendo juvenil, o seu devir tende em direção à ordem no futuro. É um pouco como a conhecida expressão francesa *plus ça change, plus c'est la même chose*, que nos informa sobre a dificuldade com as rupturas. Por isso, mais uma vez, apesar do comprometimento, a descolonização é assunto do mundo universitário ou, para ser mais preciso, das humanidades nas universidades. Ela se refere a mudanças no meio acadêmico cujas principais tendências são o antideterminismo, o particularismo interpretativo, e cuja forma preferida é a escrita ensaística.

Esse matiz conservador se mostra não somente no pensamento decolonial ou pós-colonial, mas, paradoxalmente, na prática dos ativistas centrais do anti-colonialismo durante os primeiros tempos que sucederam ao término formal do

51 Ver Mignolo (2018, 114-115) sobre a comparação feita entre o filme *Matrix* e o conceito ligado à colonialidade. A proximidade do *mind set* dos autores e dos consumidores de filmes como *Interstellar* e de pensadores associados à decolonialidade é também reveladora do quanto a cultura popular é uma grande fonte de inspiração. Ver a centralidade na discussão em ambos de ideias como pluriversos ou multiversos. Com relação aos neologismos, também tenho o dever de remeter ao mesmo campo mental a mudança de nome de uma conhecida rede social e sua referência ao metaverso.

52 As relações entre a produção científica no âmbito das Ciências Sociais e o universo da cultura popular são bastante complexas e mereceriam uma reflexão aprofundada, que não pode ser feita agora por falta absoluta de espaço. A sugestão que fica é a da existência de uma interpenetração. Até aqui, eu mostrei como gente do mundo acadêmico busca na cultura popular suas fontes de inspiração para construir analogias de várias ordens. O fato da discussão se restringir ao tema da decolonialidade e correlatos se deve somente a ser esse o sujeito da minha crítica agora, mas creio que isso se estende a outros temas caros às Ciências Sociais. No entanto, quero apontar para a existência de uma fertilização na direção oposta, isto é, a que vai do mundo acadêmico para o universo da cultura popular. Mesmo sem ter feito um apanhado sistemático sobre o assunto, é possível notar que o pacote conceitual formado pelos termos decolonial, decolonialidade e descolonização entrou de vez no vocabulário da cultura popular. Pude detectar, inúmeras vezes, menções a esses termos nas sessões de crônica desportiva e de crítica musical de jornais e *blogs*. Por exemplo, li na coluna de Milly Lacombe de 10/04/2023 no Uol que “(Fernando) Diniz é a cara do futebol coletivo, do jogo operário, do jogo descolonizado.

colonialismo. Eles tinham como objetivo central a descolonização das formas ou das unidades políticas em que viviam, tendo o principal foco no estado nacional. No sentido clássico, as lutas coloniais tinham como meta a independência política das colônias, mudando os vínculos que elas mantinham com os antigos impérios coloniais e criando para elas mesmas um “novo” arcabouço político que não era verdadeiramente uma novidade, mas o produto da faculdade mimética: estado nacional. Uma das dificuldades encontradas nos primeiros anos após as independências tinha a ver com o fato de que o arcabouço legal, jurídico, político e econômico dos “novos estados” era, em larga medida, uma cópia adaptada, uma imitação, em certos casos uma verdadeira paródia do arcabouço político e legal dos impérios coloniais, que, nesse mesmo momento, estavam em transformação, tornando-se eles próprios estados nacionais. Os especialistas em planejar o desenho e em colocar em operação as novas instituições eram eles mesmos gente com fortes vínculos ideológicos, educacionais, sociológicos e genealógicos com os impérios. Eram membros, nos termos de Ngũgĩ wa Thiong’o (1981, 20-22), de uma burguesia compradora. Tratava-se de uma porção da pequena burguesia colonial, com fortes vínculos com as metrópoles, que em parte hesitava em atender ao chamado de Cabral para se suicidar enquanto classe. Sendo assim, romper o círculo vicioso de criar uma unidade política sem fazer uso da faculdade mimética, apontada e criticada pelos teóricos do pós-colonialismo (Bhabha 1994), e sem estar sempre um ou mais passos atrás dos antigos impérios em processo de virar estados nacionais, era um obstáculo de ultrapassagem impossível. No fundo, o problema aqui é o da criatividade. Como criar novas formas, novas instituições jurídicas, políticas e econômicas se o objetivo é se travestir e tomar as formas institucionais do outro contra o qual eles, os nacionalistas, se opunham?

Cabral, por exemplo, propunha um retorno às fontes. Porém, tal retorno, que tinha a ver com a criação de um estado nacional com vínculos formais e substantivos estreitos com as unidades políticas acéfalas de algumas das sociedades africanas pré-coloniais, criava uma série de problemas práticos que nunca foram enfrentados pelos nacionalistas tão logo eles assumiram o poder. A questão da capital itinerante, cuja sede se alternava entre centros urbanos (*praças*) e aldeias rurais (*tabancas*), entre o mundo dos trabalhadores da cidade e o dos camponeses, nunca pôde ser implementada, pois exigia uma logística impossível para um jovem estado. Resignou-se então em manter a capital onde ela sempre esteve. No caso da Guiné-Bissau, como em muitos outros, a questão da língua (atributo central no modelo euro-americano de estado nacional) nunca foi devidamente enfrentada. Ninguém se propôs a descolonizar esse atributo do estado nacional que ancora a produção dos mais variados documentos que lhe conferem legitimidade. O mais longe que conseguiram ir foi a inclusão formal das línguas locais numa lista de línguas nacionais e seu uso eventual no sistema educacional, em geral nos primeiros anos da educação primária. Lembro que 50 anos depois da independência, a mais perfeita síntese de séculos de relações coloniais, a língua crioula do país, ainda não tem uma ortografia sistematizada em situações reais de uso (nem pelo Estado nem por outras instituições da sociedade). O mesmo ocorre

Quando ele vence, vencemos todos. Quando ele encanta, sentimos todos”. Porém, mais curioso ainda foi ter ouvido no programa de 23/01/2023 dos *Galãs Feios* um comentário sobre a prisão do “patriota” que quebrou o relógio de D. João no Palácio do Planalto no dia do golpe fracassado (8 de janeiro). Um dos galãs, Marco Bezzi, disse que achava o relógio muito feio e sugeriu que poderia quebrá-lo também se tivesse oportunidade. O outro galã, Helder Maldonado, justificou as palavras do colega dizendo: você quebraria por ser anti-imperialista, decolonial; você quebraria com essa justificativa. Fica patente que esse sujeito dá pano pra manga.

em Cabo Verde ou na Serra Leoa, o que só contribui para a percepção alienada ainda muito compartilhada naqueles rincões de que elas são um arremedo das línguas europeias que participaram de sua gênese.

Vejo em tudo isso uma rebeldia conservadora. Seja na atitude de resistência conformada e nos projetos associados a uma mudança que é uma cópia, quando não paródia, de um modelo em si mesmo titubeante, seja num pensamento comprometido que se satisfaz com uma radicalidade retórica, cuja audiência raramente escapa os limites das universidades. Onde a descolonização epistemológica faz sucesso raramente se observa a ação política direta em favor da divisão real dos recursos ou pela apropriação sob qualquer forma do que é tido como do outro. Fazer uma descolonização radical é tomar o mundo pelas próprias mãos e se apropriar de tudo o que se quer para o devir. Se agora somos todos nativos, como propôs um precursor colateral do pensamento pós-colonial (Geertz 1982?), resta-nos reivindicar que também somos todos antropólogos, sem fazer qualquer apelo de reserva de mercado por meio de pretensões no mínimo controversas a um lugar de fala moralmente vantajoso e sem sugerir como fundamento dessa aspiração monopolista e defensiva a inviabilidade da comunicação intercultural.

Num livro recente de um expoente dos estudos decoloniais africanos (Ndlovu 2018, 44) são mencionados alguns imperativos que fazem com que a descolonização tenha uma natureza epistêmica. Dois deles estão interligados. O primeiro é que ela é um dos mais mal compreendidos e caricaturados movimentos intelectuais. O segundo é que uma genuína mudança decolonial só pode ser implementada se os conceitos, teorias e ideias que emergem desse campo de estudos atenderem a necessidade de serem claros e precisos. Em larga medida, a má compreensão aludida por Ndlovu tem a ver com a imprecisão conceitual que caracteriza ambas as vertentes dos estudos decoloniais. O gosto pela ambiguidade em muito se deve ao cultivo de um estilo e uma linguagem labiríntica, obscura, carregada de jargões, de neologismos e de jogos verbais que parecem ter a pretensão de significar profundidade analítica, quando em realidade produzem mistificações, imposturas e más compreensões (Poudepadass 2008, 415). Isto se nota no apreço que os estudiosos do fenômeno têm pelo uso de neologismos e jogos verbais para se referir a coisas que supostamente seriam inéditas ao pensamento, mas que, na realidade, são mais ou menos triviais, podendo ser ditas de formas mais prosaicas e diretas. Entre os estudiosos da decolonialidade abundam neologismos de derivação óbvia como *herstories* e *transtories* ou *pluveriverse*, *interverse*, *multiverse*, *transverse* e *metaverse*. No *hit parade* dos jogos verbais dos decolonialistas figura em posição de destaque a forma “*re-existence*” para se referir a uma glamourosa resistência sartriana ou uma forma supostamente *cult* de desligamento (*delinking*) ontológico.

Por seu lado, na teoria pós-colonialista da descolonização imperam debates abstrusos, mas desimportantes sobre o sentido do prefixo “pós”, chegando a haver textos ou seções inteiras deles dedicados a estabelecer a diferença entre *postcolonial* e *post-colonial*⁵³. Nunca na história das Ciências sociais um hífen mereceu tanta atenção e um simples marcador de posterioridade temporal e espacial foi tão subvertido em seu valor semântico mais trivial. E se isso não fosse suficiente para

53 Ver Ashcroft (1996) e Gupta (2007).

introduzir imprecisão e obscuridade na discussão, as diferenças teórico-analíticas entre as duas correntes de pensamento são enquadradas numa polêmica sobre as diferenças entre os prefixos “de” e “pós” (Mignolo 2014, 21). Nessa discussão, se é informado que o prefixo “de” enfatiza múltiplas temporalidades e sozinho demole a concepção imperial e linear de tempo implícita no prefixo “pós”. Ainda sobre falta de clareza e linguagem labiríntica, os pensadores dos estudos decoloniais levam ao extremo, apesar do viés antideterminista e anticientificista, a ideia de cultivar uma linguagem contraintuitiva. Assim, para afirmar causalidades múltiplas e/ou circulares, eles preferem dizer de modo bombástico que “A é consequência de B e que B é consequência de A” ou que “somos iguais porque somos diferentes”; ou que “a causa é efeito” (Mignolo 2018, 112; Grosfoguel 2007; Maldonado-Torres 2011).

É difícil encontrar a fonte dessa predileção geral pela linguagem rebuscada e pelas frases de efeito. Suspeito que as instituições de acolhimento das principais figuras do pensamento pós-colonial e decolonial nas universidades norte-americanas têm alguma relevância nisto. Antes mesmo do *boom* dos estudos decoloniais, a chamada *French Theory* já havia se enraizado nos departamentos de estudos literários e nos centros interdisciplinares das universidades norte-americanas. E tendo ela como fonte de inspiração, os primeiros expoentes da teoria pós-colonial também encontraram nesses centros e departamentos seu principal abrigo. Daí suspeitar que a linguagem e o estilo criativo das obras literárias migrem sub-repeticionalmente para a linguagem de quem as estuda não é de todo absurdo. O problema é que a criatividade da linguagem dos escritores de ficção depende pouco da qualidade de sua formação acadêmica. Ela se deve a essa coisa misteriosa que é chamada talento. Já os filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores que pensam a descolonização no século XXI devem muito a sua formação acadêmica disciplinar, e nem sempre o seu talento ou vocação para a escrita é tão desenvolvido quanto sua formação disciplinar⁵⁴.

Se não bastassem as obscuridades da linguagem e do estilo, a incapacidade dos estudiosos da descolonização do século XXI, em suas duas correntes, de abandonarem o pensamento dicotômico obcecado com a Europa ou com o Ocidente junto com a opção pela colonialidade nos deixa entrever uma tendência do pensamento em direção a um essencialismo que simplifica a variedade do mundo. Ao mesmo tempo, essa abordagem faz o elogio e a libertação da diferença e condena o que não é europeu a um resíduo alternativo, à imitação não criativa, à carência e, enfim, à manutenção das assimetrias.

Cooper foi um dos mais argutos historiadores a mostrar a inclinação essencialista dos teóricos do pós-colonialismo. Um modo ahistórico de fazer história que ele chama de *story plucking* (2005, 17), em que se tomam textos de épocas diferentes, sobre assuntos diferentes no mundo colonial e os compara com outros numa progressão que pode tender ao infinito, faz com que os historiadores acabem por superenfatizar a colonialidade, isto é, o fato de ter sido colonizado, sobre todo o resto da vida colonial. A substituição do colonial pela colonialidade cristaliza o fenômeno histórico e dá a ele uma essência que quer ser independente

54 Uma qualificação se faz necessária acerca do uso do termo “talento”. Não o tomo como uma inclinação psicológica e cognitiva natural do indivíduo. Certamente entra em sua composição dimensões sociais e culturais como a família em que os escritores foram criados, as escolas que frequentaram, os amigos que tiveram.

do contexto, dos embates e do cotidiano da vida nas colônias. Retendo a ideia já discutida de que o poder colonial não regulou e não alcançou todos os cantos da vida nas colônias, tendo uma capacidade de coação e de uso da violência variada segundo a história e as circunstâncias, fica-se protegido contra a homogeneização da colonialidade que dificulta fazer distinções de várias naturezas quando se olha para as histórias reais de colonização (Cooper 2005, 26).

A essencialização da colonialidade anda junto com uma concepção antiquada da cultura como um todo discreto e circunscrito, composto de um conjunto de traços que lhe conferem sua essência, e com o pensamento dicotômico que opõe o mundo colonial à Europa. Cada cultura (uma tribo ou grupo étnico, um conjunto desses, uma nação) seria uma constelação de traços como língua, religião, sistemas de saber, formas de vestuário, de música e de moradia, organização das unidades familiares, da produção, do poder, entre outros, que em sua totalidade confeririam a ela uma essência que a torna distinta de outras. Essa noção monádica, autossuficiente e autocontida da cultura com implicações de pureza e autenticidade tem sido muito criticada nos últimos 50 anos, mas é dura na queda. Mesmo os mais ferrenhos antiessencialistas às vezes derrapam em suas análises empíricas e caem nos braços da ideia monádica de cultura, mesmo quando falam de coisas como hibridismo (Amselle 2010). Por ser uma unidade fechada em si, com fronteiras ou limites claros, as relações entre elas são concebidas como relações de oposição diacrítica sob a forma de pares de oposição, o que alimenta o pensamento dicotômico ao qual já me referi criticamente. O curioso é que o essencialismo e o binarismo não encontram solo fértil em qualquer parte, mas somente em situações particulares.

Descolonização e crioulização

São parte do saber histórico recebido os fatos de que a adoção pelos europeus dos números arábicos, de certos conhecimentos da matemática e geometria, de técnicas de orientação espacial (incluindo a elaboração de mapas), de navegação (incluindo a navegação contra o vento), além de certas tecnologias e artefatos militares, como a pólvora e as armas de fogo no início da expansão europeia no século XV, não se deveu ao engenho original de portugueses, espanhóis ou quaisquer outros povos europeus. Tudo isso foi resultado de trocas e de convívios interculturais, sobretudo entre os cristãos, judeus e muçulmanos da Península Ibérica, nos séculos que antecederam às navegações, e entre mercadores das cidades italianas com seus múltiplos parceiros ao longo das rotas mercantis que alcançavam a China. Esses saberes e técnicas foram apropriados pelos europeus e devidamente incorporados a seu arquivo de conhecimento. Algo similar ocorreu com a adoção do cristianismo como prática religiosa comum no continente europeu. Ela ocorreu gradativamente, passando do seu berço original na Ásia Ocidental para Roma, via Grécia. E do centro do Império Romano, difundiu-se por toda a Europa numa cadência diferenciada. Em alguns lugares e momentos, o cristianismo suprimiu práticas e crenças religiosas locais, em outros as assimilou, e em outros ainda a

elas se misturou.

Tendo essa moldura comparativa, os estudiosos do colonialismo e da descolonização devem se perguntar por que há dificuldade em aceitar o inglês, francês e português como línguas da Nigéria, Senegal, Guiné-Bissau, respectivamente. Quantos séculos precisam se passar para que se aceite que certos grupos sociais tenham esses idiomas (ou outros deles derivados) como suas línguas maternas? Padres caboverdianos, muitos deles passados pelo Seminário nas ilhas, catequizavam populações africanas da costa da Guiné desde o século XVI, mas parece ser difícil admitir que o cristianismo é uma das religiões locais (não necessariamente majoritária) nas quatro comunas francesas do Senegal, nas *praças* guineenses de Cacheu, Geba e Bissau, nas ilhas de Cabo Verde e em São Tomé e Príncipe. O *Fourah Bay College* existe em Freetown desde 1827 e um ramo do prestigioso Instituto Pasteur tem uma base em Dakar desde 1896, mas ainda há estudiosos da descolonização a pretender que a ciência é europeia e que os africanos, por uma essência misteriosa, não têm acesso direto a ela.

Curiosamente, as coisas se passam de modo ligeiramente diferente no continente americano. É também parte do saber recebido o fato da colonização europeia ter destruído centenas de línguas e de povos ameríndios, mas não provoca estranhamento ou dúvida afirmações como “o português e o espanhol são as línguas faladas no Brasil e na Argentina”, que “os habitantes dessa parte do planeta professam majoritariamente uma religião cristã” e que “há centros produtores de conhecimento científico original em países latino-americanos”⁵⁵. Tampouco há chamados audíveis pela descolonização epistemológica da prática científica nas universidades da Coreia, China, Hong Kong, Singapura, Malásia, Indonésia ou Irã. Nesses casos, parece ser admissível e razoável a premissa de que depois de algum tempo que uma sociedade se apropria e incorpora um conjunto de saberes e práticas, que em si já têm histórias de interconexões complexas, esse se torna parte legítima de seu arquivo de saberes e fazeres. Em última instância, nesses casos os traços culturais parecem não ser propriedades de culturas particulares.

Proponho, nesta última seção, que para tratar do fenômeno da descolonização em qualquer de suas dimensões, sem cair na armadilha do essencialismo, do pensamento dicotômico e de teleologias conhecidas, é preciso renunciar, de modo radical, à ideia monádica das culturas como unidades discretas. Fazendo assim, evita-se também o binarismo que costuma simplificar as histórias das sociedades como um jogo maniqueísta em que uma construção de nome Europa faz o caricato papel do vilão. Encontro nos trabalhos dos sociolinguistas sobre línguas crioulas e pidgins uma fonte de inspiração e um modelo teórico geral que, adaptado aos nossos interesses, nos ajudam a ultrapassar esses obstáculos.

O termo “crioulização” é usado pelos sociolinguistas para designar um tipo de mudança linguística resultante de um compromisso que se cristaliza numa língua crioula entre grupos falantes de várias línguas, sem que um entenda a língua do outro. Essa é a língua nativa de uma comunidade de fala que na maior parte das vezes teve anteriormente um pidgin ou um jargão como língua de comunicação (Rougé 1986, Holm 1988, Couto 1996). A gênese de pidgins e crioulos é um tema

55 Apesar de ser um índice extremamente enviesado, chamo a atenção para o fato de que na história dos 119 prêmios Nobel de literatura concedidos até 2022, 11 foram agraciados a escritores de língua espanhola, sendo a maioria (6) deles escritores latino-americanos. E com uma certa indignação, lembro também que escritores argentinos e brasileiros nunca foram agraciados com essa honraria, apesar de Borges, Rosa e Machado de Assis.

fascinante e complexo, e nosso entendimento dele ainda é muito incompleto. Porém, para os propósitos de agora, vou tratar os processos diferentes de mudanças linguísticas associados ao nascimento dos pidgins e crioulos como um pacote conceitual único. Como propus em outro lugar (Trajano Filho 2018, 348-349), essa forma de pensar deriva da ideia proposta por Hall (1962) e reafirmada por DeCamp (1971a) de um ciclo de vida de pidgins e crioulos em que se divisa originalmente três rotas de mudança: pidginização, criouliização e descriouliização⁵⁶.

A criouliização é um processo de mudança linguística raro envolvendo o contato regular de grupos falantes de várias línguas por um período de tempo que permita o surgimento de uma língua terceira, síntese das línguas que estiveram em tal contato. Ela é mais do que os produtos que comumente resultam de situações de línguas em contato, como os empréstimos, o multilinguismo ou o fenômeno do *code-switching*. É uma síntese radical que produz uma nova língua. O fato da língua crioula se estabilizar ao longo do tempo, passando a ser a língua nativa de uma ou mais povoações, não significa que os habitantes de tais assentamentos sejam monolíngues e que o processo de mudança linguística tenha chegado a um fim. Os assentamentos chamados de *praças* no território da atual Guiné-Bissau e a povoação de Freetown na Serra Leoa ilustram o que ocorreu em termos linguísticos após os crioulos falados nesses dois lugares terem surgido. Todos eles são aglomerados urbanos em que várias línguas são faladas. O crioulo é a língua nativa de muitos, mas é também a segunda ou terceira língua daqueles que não o têm como língua materna. Nessas situações, que em geral ocorrem em sociedades coloniais e pós-coloniais, não é raro o crioulo se desenvolver em co-presença com a língua lexicadora, em geral a língua do grupo dominante ou do colonizador. Quando isto ocorre por um longo período, é comum a ocorrência do processo de descriouliização pelo qual a língua crioula se aproxima progressivamente da última.

O conceito de “*continuum* pós-crioulo” proposto por DeCamp (1971b) é bastante útil para desvelar as variações linguísticas existentes nesses contextos em que muitas línguas são faladas, bem como para mostrar que as forças que atuaram para o despoletar do processo de criouliização continuam bastante vivas, em especial aquelas que regulam as relações entre o crioulo e as línguas que fizeram parte de sua gênese. O estudo das variações e do *continuum* pós-crioulo em situação de descriouliização também põe em questão a ideia de as línguas são entidades autocontidas e discretas, separadas umas das outras por fronteiras bem delineadas. Em contraposição a isto, a crioulistica mostra que as variações sociolinguísticas têm uma natureza contínua e implicacional. As variações existentes nas comunidades falantes de crioulos em processo de descriouliização não permitem a identificação de letos discretos que possam ser diferenciados como sistemas linguísticos separados e claramente identificados. Tudo isto pode parecer muito técnico, mas qualquer falante nativo do português, inglês ou francês pode vivenciar intuitivamente a ideia de contínuo quando está em processo avançado de aprendizagem de uma língua crioula de base portuguesa, inglesa ou francesa. Em suas interações verbais com os falantes dos crioulos em processo de descriouliização, esse falante hipotético nunca sabe ao certo que língua está falando, onde termina o português,

56 Isso que se pode chamar de modelo padrão do ciclo de vida dos crioulos tem sido complementado por outros processos de mudança linguística, como a recriouliização (Romaine (1988), a repidginização ou pidginização dos crioulos (Bickerton 1980, Knörr 2010) e hipercriouliização (DeCamp 1971a). Para um apanhado geral, ver Couto (1996).

inglês ou francês e onde começa o crioulo e vice-versa.

Os crioulos falados em cidades como Bissau, Freetown e Ziguinchor (Senegal) se aproximam mais ou menos do português, inglês ou francês (que são suas línguas lexificadoras), bem como do pepel, balanta, mandinga, wolof, temne e outras tantas, a depender do contexto e dos participantes nas interações linguísticas concretas⁵⁷. Nesses casos faz mais sentido interpretar as variações linguísticas como relações no interior de um *continuum* de múltiplas dimensões do que reportá-las como relações de oposições binárias entre vários sistemas linguísticos discretos⁵⁸. Para esse efeito, as variações estariam organizadas segundo escalas implicacionais que sugerem uma espécie de hierarquia a regular a aproximação ou o distanciamento dos atributos fonológicos, lexicais e sintáticos do crioulo com a língua lexificadora ou outra que seja falada por muitos na comunidade de fala ou que nela tenha prestígio elevado⁵⁹.

As mudanças linguísticas associadas ao processo de criouliização começam a operar tão logo o contato entre falantes de várias línguas se torna regular, mas continuam a ocorrer muito depois do surgimento de uma língua crioula e mesmo depois que essa experimenta o fenômeno da descriouliização. Crioulos em processo de descriouliização são identificados em várias partes do mundo, como as várias línguas crioulas faladas no Caribe, o crioulo de Cabo Verde, o das *praças* guineenses, o de Freetown, e os de São Tomé e Príncipe (para ficar apenas com aqueles associados à colonização europeia das Américas e da África). A descriouliização não significa, de modo algum, o fim de um crioulo ou a perda de sua dinâmica vital. Ela é simplesmente uma das muitas possibilidades de mudança com continuidade das línguas crioulas quando em co-presença com as línguas lexificadoras.

Concomitantemente com as mudanças na linguagem, o conceito de criouliização designa também um processo de mudança extralinguística que conduz ao surgimento de uma terceira entidade de natureza sociocultural. Ela emerge de um compromisso originalmente frágil e instável alcançado pelos grupos que tomaram parte dos encontros intersocietários que puseram línguas e sociedades diferentes em contato. Sociedades (ou culturas) crioulas têm sido o nome dado por antropólogos, historiadores e sociólogos a essas entidades socioculturais *sui-generis*.

Os casos mais bem analisados têm sido o das sociedades crioulas do Caribe, que se formaram durante a colonização da região por uma minoria de colonos europeus e uma massa de africanos de várias procedências sociais trazidos como escravos durante o desenvolvimento do sistema de *plantation* nos séculos XVII e XVIII⁶⁰. O processo de criouliização no Caribe seria um fenômeno histórico peculiar de construção cultural. O contexto da *plantation*, com sua composição demográfica própria, seus códigos de interação entre os variados grupos sociais, suas diferentes formas de servidão e subordinação e seus mecanismos e tecnologias de controle da violência, deu luz a uma sociedade *sui generis*, nem europeia nem africana, tampouco indígena, com estruturas de reprodução social originais. Este foi um processo histórico de natureza extranacional e extraimperial, sendo transversal às unidades políticas que existiram no passado (as diversas colônias) e às que existem no presente (os estados nacionais caribenhos), apesar da intensa

57 O caso de Ziguinchor é peculiar na medida em que o crioulo ali falado teve originalmente o português como língua lexificadora, mas sua convivência por cerca de 150 anos com o francês faz com que ele também se aproxime do francês no vocabulário e em certos aspectos da sintaxe.

58 A proposta de pós-crioulo *continuum* de DeCamp era unidimensional e foi suplantada pela ideia de *continuum* multidimensional. Ver Le Page e Tabouret-Keller (1985) e Rickford (1987).

59 Não há espaço para elaborar sobre a ferramenta das escalas implicacionais. Aqui basta apontar que sua forma original proposta por DeCamp (1971b) e desenvolvida por Bickerton (1973) foi criticada, entre outros, por Romaine (1988). Ver também Rickford (1987, 2002) a esse respeito.

heterogeneidade em seu interior.

Há ainda uma segunda vertente que faz uso da analogia entre língua, sociedade e cultura e toma a ideia de criouliização linguística como metáfora para compreender processos de mudança extralinguística que resultariam em uma criouliização cultural. Neste caso, o particularismo histórico da abordagem anterior cede espaço para uma abordagem generalista que tem o poder de lançar luz aos mais variados casos de encontros intersocitários associados com processos de construção cultural. Destaco aqui três exemplos inspiradores. O trabalho pioneiro de Fabian (1978), que aborda a cultura popular como um campo de emergência de novas formas de expressão que refletem a experiência dos habitantes das cidades na província de Shaba (Congo). Ele lida com as canções populares que sintetizam formas musicais locais, com formas europeias e americanas, usam equipamentos modernos como a guitarra elétrica e os amplificadores e são veiculadas através dos discos e do rádio. Um segundo tema de análise é o culto religioso do Jamaa, que congrega casais católicos e que tematiza a relação entre maridos e mulheres através de textos bem peculiares como versão local da história de Adão e Eva. Uma terceira forma de expressão são as pinturas populares produzidas por artistas locais e expostas nas salas das casas, nas lojas e nos locais de entretenimento. Elas também contêm uma mistura de material exógeno como tintas, pinceis e telas com a temática local das sereias. Todas essas formas refletem a experiência da vida urbana em Shaba, e cada uma, à sua maneira, ressalta os predicamentos associados à relação entre homem e mulher, dando destaque para a separação, a perda e o sofrimento (1978, 318). A confluência de elementos (materiais e formais) de proveniência variada nessas formas de expressão é compreendida por Fabian de uma maneira que então era inédita. Em vez de tratar essas formas, como era ainda usual nos anos 1970s, como o produto de um desenraizamento ou uma ruptura com a cultura tradicional, ou como reações ingênuas e miméticas causadas pela ocidentalização, Fabian recorre a uma analogia com a linguística para falar de uma criouliização cultural, que seria “a emergência de uma síntese criativa nova e plenamente viável” (p. 317). Tendo a mesma fonte geral de inspiração sociolinguística, Drummond resgata a noção de *continuum* pós-crioulo para a teoria cultural e propõe que não há culturas distintas e discretas em sociedades pluriétnicas como as da Guiana, mas um *continuum* ou um conjunto de intersistemas que forma uma cultura criouliizada. Na mesma linha de pensamento, porém com mais impacto na comunidade antropológica, temos o trabalho de Hannerz (1987), que propunha ver as sociedades e culturas contemporâneas do chamado Terceiro Mundo como sociedades em franco processo de criouliização. Nelas haveria um fluxo regular e intenso de coisas, valores, símbolos e práticas que tornam as fronteiras entre as unidades sociais mais flexíveis e libertam a descrição antropológica do pressuposto clássico de que os sistemas sociais e culturais são necessariamente integrados. Um quadro assim cria dificuldades para tratar o mundo em criouliização como um todo composto por entidades discretas e torna mais produtiva uma interpretação inspirada na ideia de *continuum* pós-crioulo. De acordo com a perspectiva de um outro autor que trabalha nessa mesma direção (Parkin 1993, 83-84), a criouliiza-

ção é uma metáfora poderosa que nos ajuda, por um lado, a rever o pressuposto implícito nas descrições antropológicas e sociológicas de que as culturas e sociedades são entidades discretas, mutuamente incomensuráveis e autocontidas; e, por outro, incentiva a visão de um *continuum* cultural a ligar uns aos outros povos e regiões diferentes. Uma das consequências mais relevantes dessa forma de olhar para a realidade social é o enfraquecimento do pensamento dicotômico que enquadra a realidade por meio de distinções do tipo nós/eles e toda uma outra gama de binarismos.

Volto ao tema da incorporação ou apropriação de fazeres e saberes exógenos discutido no início desta seção. Em lugar da contraposição, do desligamento e da negação do Ocidente formulado através da dicotomia simplificadora eles (os europeus)/nós (o resto do mundo), a perspectiva que se abre ao analisar a descolonização através das lentes da criouliização desloca o foco para a síntese criativa, a incorporação por vezes caótica e impulsiva e a apropriação transformadora de uma pluralidade de outros. Quando informado por essa perspectiva, o que se observa nas realidades coloniais e pós-coloniais e o que deveria ser o programa de ação não é tanto descolonizar a epistemologia, a ciência, as disciplinas, as universidades e as regiões do mundo, mas deglutir e digerir o que uma vez foi visto como pertencendo aos outros e torná-lo verdadeiramente nosso. É acabar com o outro enquanto uma diferença abissal que torna impossível a comunicação intercultural. É comê-lo, como propunha Oswald de Andrade em seu Manifesto Antropófago de 1928, que iniciava com a proposição/provocação de que “só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente”. Esta seria a “única lei do mundo”, que também pode ser vista no argumento de que “só me interessa o que não é meu”. Afinal, pela ótica da criouliização ou da antropofagia, somos todos antropófagos, incorporamos e apropriamos todas as diferenças e diluímos assim as oposições binárias que criam unidades discretas onde elas não existem nem deveriam existir⁶¹.

Enfatizar a síntese criativa e transformadora que tem origem em encontros intersocietários em vez de ressaltar uma diferença absoluta e opressora pode parecer um movimento que leva à sublimação do poder, tanto no sentido de seu enaltecimento quanto de sua volatização. Isso, definitivamente, não é o que quero propor. Para aclarar meu argumento, devo, primeiramente, destacar que o que chamo de criouliização sociocultural é produto de uma analogia feita a partir da ideia de criouliização linguística, lembrando ainda que as metáforas e analogias são o que são: parecem ser o que não são, mas parecem tão completamente que somos levados a ver nelas uma realidade primeira. Em outras palavras, as metáforas, por mais produtivas que sejam, tem suas limitações e tê-las em conta é fundamental.

Examinemos então as limitações da analogia língua-cultura. A criouliização é o produto mais raro que resulta das línguas em contato. Suas condições de ocorrência são severamente limitadas por fatores linguísticos (aspectos fonológicos e sintáticos das línguas em contato) e extralinguísticos. Com respeito aos últimos, chamo a atenção para a impossibilidade de surgimento da síntese linguística que

61 Duas observações. Em outra ocasião, eu ilustrei com alguns casos oriundos da cultura popular de Cabo Verde e da Guiné-Bissau a disposição das sociedades pós-coloniais para tomar emprestado o que vem de fora (Trajano Filho 2018). Obviamente o grau de abertura para o empréstimo e para se deixar influenciar varia, segundo o quão adiantados estão os processos de construção nacional dessas sociedades. Vou insistir no termo “antropofagia” e evitar propositalmente a forma “canibalismo”, pois essa está muito associada a um tipo de teoria social das sociedades ameríndias que muito se aproxima das teorias decoloniais das quais sou crítico.

são as línguas crioulas em contextos marcados por forte assimetria de poder econômico, político e tecnológico entre os grupos envolvidos (Trajano Filho 2015). E o raro produto de tal encontro pode assumir, ao longo do tempo, uma enorme variedade de formas, desde uma estrutura bem consolidada e um valor caro para a comunidade que a fala, até configurações diferenciadamente instáveis. Em qualquer dos casos, temos um conjunto de “letos” a formar uma língua objetiva que seria a síntese criativa produzida pelos encontros regulares de grupos falantes de múltiplas línguas mutuamente ininteligíveis. Quando mudamos de nível e passamos a nos referir à criouliização cultural, a referida síntese criativa torna-se uma ideia mais frouxa. Estamos aqui usando modelos elaborados para tratar das mudanças e das dinâmicas das línguas em contato para pensar o que ocorre no domínio sociocultural, mas sabendo de antemão que não há uma correspondência completa entre os dois níveis. No caso específico das circunstâncias limitadoras para o surgimento de sínteses criativas que seriam culturas crioulas/crioulizadas ou as culturas em criouliização, a referida ausência de fortes assimetrias de poder torna-se um fator extremamente complexo que só é adequadamente compreendido levando-se em conta as particularidades históricas dos casos em questão e a demografia dos contextos de criouliização⁶².

Disso é possível concluir que minha referência à síntese criativa não sublima as relações de poder. Ela surge em circunstâncias dadas pela conjugação de constrangimentos estruturais com elementos de natureza aleatória. O cenário típico em que tem lugar as incorporações, apropriações, roubos, caricaturas, cópias, ensaios, imitações, identificações e paródias que produzem o que chamo de síntese criativa é o das gretas e vão fora do alcance das formas institucionalizadas do poder. Foi nesses sítios que os sujeitos coloniais em Zanzibar se apropriaram das chuteiras, das bolas, das regras e da organização do futebol tal como desenvolvido na Inglaterra e as combinaram com as competições entre grupos de dança *ngoma* e criaram a sua versão peculiar e local do futebol, na qual o tamanho das torcidas era um dos critérios para se determinar quem ganhava a competição, apesar do placar final do jogo e da presença de árbitros (Fair 1997, 229). Foi nas zonas de sombra que escapavam ao poder colonial que jovens com uma história recente de urbanização misturaram criativamente as sonoridades da música religiosa tocada nas missões cristãs (com seus órgãos e corais) com os sons dos metais e dos tambores do repertório das bandas militares europeias e dos conjuntos musicais norte-americanos e caribenhos para criar novas e genuínas formas musicais como o *Congo Jazz*, o *Highlife* e o *Jùjú*, cujas líricas refletiam as novas formas de experiência social das cidades africanas (Martin 1995, Gondola 1997, Plageman 2013, Waterman 1990). Foi nesses mesmos ambientes que os sujeitos coloniais incorporaram sob as formas diversas da cópia, da paródia, da identificação e da caricatura elementos do vestuário europeu (chapéus, calças, vestidos, sapatos, gravatas etc.) e itens associados ao cuidado corporal (xampus, sabonetes, desodorantes, pastas de dente etc.) para gerar novas formas de sociabilidade, novas imagens de si e novos tipos de relacionamentos sociais (Martin 1995, Gondola 1999, Allman 2004, Burke 1996). Foi nas praças criouliizadas da Guiné-Bissau, que os recém-chega-

62 Ressalto que estou me referindo aqui a somente um momento do ciclo das línguas e culturas crioulas: o das circunstâncias de seu surgimento. Não carece de muito pensamento figurar que uma vez bem avançado o processo de criouliização, as relações de poder entre os grupos mudem, novas forças sociais adentrem o palco (por exemplo, a chegada dos índios no Caribe, na África Meridional e do Leste, dos libaneses na costa ocidental africana, dos franceses na Casamansa e a crescente presença inglesa na Serra Leoa a partir do final do século XVIII, mudando drasticamente as estruturas e os mecanismos de poder.

dos ao mundo crioulo criaram práticas inéditas de nomeação que incorporavam criativamente as séries paradigmáticas de prenomes e nomes de família europeus e africanos (Antonio, Manuel, Duá, Braima) numa combinação cuja sintaxe era original, como, por exemplo, se observa na associação entre a partícula “Junior” e o nome do tio materno (Trajano Filho 2005, 123). Como foi mencionado acima, foi também nos sombrios bairros das urbes coloniais que gente como Nguyen Tat Thanh e outros incorporaram, numa mistura antropofágica, as propostas do Presidente Wilson e dos intelectuais do Atlântico negro com o pensamento e engajamento marxista em suas várias tendências e com um conjunto variado de ideias e valores locais para articular um discurso e uma *praxis* que levaram, anos mais tarde, à independência política e ao surgimento dos novos estados nacionais, onde antes havia impérios coloniais.

Todos esses movimentos implicam o engajamento em processos de descolonização em contextos socioculturais de crioulição (completa ou incompleta). Porém, o olhar do analista só consegue percebê-los como tal quando se dirige para as pequenas coisas, quando adota uma abordagem *bottom-up*. E quando esses engajamentos se multiplicam e se mostram capazes de operarem sínteses criativas em larga escala em esferas tão distintas e abrangentes quanto as citadas acima, ganhamos um entendimento da descolonização menos prisioneiro do desligamento, da negação e da diferença e menos associado às formas institucionalizadas do poder. Esse, parece-me ser o melhor roteiro para orientar a análise e a ação. Tendo os sujeitos coloniais êxito em incorporar, copiar, parodiar, imitar, mascarar, roubar e tomar posse de elementos díspares de origem exógena na criação de práticas culturais inéditas como as mencionadas acima, por que não adotar os mesmos procedimentos nos campos da ciência, da tecnologia, e das formas macroinstitucionais? Por que querer se desligar e se afastar quando se apropriar, tomar posse, imitar e copiar criativamente são possibilidades factíveis e potencialmente mais promissoras?

A descolonização, quando vista pela ótica da crioulição e da antropofagia, faz mais do que propor uma crítica radical aos binarismos dicotômicos, que descortinam realidades sociais de natureza dúbia, e à ideia de cultura como conjunto de traços distintivos, que seriam propriedades exclusivas dos sistemas culturais. Essa visada também faz mais do que revelar a existência de caminhos diametralmente opostos ao do desligamento proposto pelos estudos decoloniais. Ao adotar essa perspectiva, ganham-se, como bônus, ferramentas mais precisas para mostrar que as mudanças de todas as ordens que chamamos de descolonização não são um processo único que se iniciou com o final do colonialismo político após a Segunda Guerra. Como a crioulição linguística, o processo de descolonização teve início tão logo ocorreram os encontros intersocietários originais que despoletaram o processo de mudança social (nas ilhas ao largo da costa africana, no final do século XV; em boa parte da América espanhola, no Brasil e nas feitorias da costa ocidental africana, no século XVI; nas Antilhas, no Caribe e na parte setentrional do continente americano, no século XVII; na Índia e parte da Ásia Meridional, no século XVIII; no interior do continente africano, na segunda parte

do século XIX). Entender as coisas dessa forma nos permite também ir além do fatalismo inerente em muitos estudos decoloniais. Em vez de um caminho único que leva à alienação, vislumbro que as sociedades crioualizadas em virtude de seus encontros com diferentes povos europeus e de outros cantos percorreram caminhos variados, tomaram diferentes atalhos a cada ponto de inflexão em suas histórias, mudaram muitas vezes de direção e, em alguns casos, se viram em verdadeiros becos sem saída.

Entendo que essa visada não teleológica não é somente a mais produtiva analiticamente, como também a mais interessante enquanto roteiro que orienta a ação. Em lugar do desligamento epistemológico, da rebelião ontológica, do distanciamento desta unidade fantasmagórica que chamamos de Ocidente, o que a antropofagia e a crioualização fazem é relembrar o princípio dialético geral, cujo alcance ainda está por se determinar, de que criação e cópia não se opõem. Seja sob a forma do meme oriundo da biologia (“nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”), seja via o mote rimado da comunicação de massa (“em televisão nada se cria, tudo se copia”), seja ainda sob as palavras de ordem do manifesto de 1928 de que a única lei do mundo é a da unidade antropofágica, esse princípio nos faz recordar que a história humana é a história das misturas e das apropriações. Em certos momentos, se deixar misturar e se apropriar do que existe do lado de lá pode vir mascarado como um enredo sobre mentiras, traições e roubos. Em outros, pode tomar a forma de um conto exemplar sobre comer pelas beiradas. Em outros ainda, camuflar-se num discurso lógico sobre o método dialético e suas infinitas sínteses. Creio, contudo, que o modo mais direto e atrevido de desvelar esse princípio-guia é mostrar como ele adentra nossos corpos pela via da metáfora antropofágica da refeição e digestão, que nos alimenta e nos faz seguir.

Visto assim sob esse ângulo, a relação intersocietária assimétrica é sempre regida pela antropofagia cultural. Como a conhecida estória sobre mentiras, traições e roubos e a análise de Quijano propõem, os dominantes, por meio dessas ações e da pura violência, sempre se apropriaram das formas de conhecimento local que lhes parecia útil. Mas assim também sempre o fizeram, com as armas que lhes são disponíveis, os subalternos. Comer pela beirada e imitar sob a forma da cópia, do simulacro, da paródia e tantas mais têm sido as formas pelas quais os dominados do mundo visam aprender e transacionar com os outros, ao mesmo tempo em que se transformam criativamente.

No tempo presente, essas transformações criativas estão desatando os nós da subordinação em algumas sociedades que há menos de um século viviam sob o jugo de impérios coloniais. Os roteiros que guiaram esses movimentos não foram os do desligamento e distanciamento, mas os da crioualização e da antropofagia com seus largos leques de ações características: copiar, incorporar, emular, imitar, apropriar, tomar, roubar, ensaiar, disfarçar, identificar, transacionar, mascarar, caricaturar, parodiar, criticar, venerar, fingir... Não foram os movimentos de negação do outro, mas os mesmos que os poderosos fizeram antes de serem tão poderosos, e que os levaram a incorporar todas as formas de alteridade. Existem múltiplos roteiros crioualos à disposição, e muitos deles não passam pela replicação das for-

Wilson Trajano Filho

mas de dominação prévias e não significam uma nova versão do enredo anterior, com pequenas mudanças e novos atores. Vislumbra-se, nos dias de hoje, o descortinar de um mundo humano multipolar em estágio avançado de criouliização, como queria Hannerz. Embarcar nessa canoa é uma possibilidade real. O cuidado a se ter agora é não se deixar ser seduzido pelas idealizações. Entrar nesse barco não é uma escolha livre feita por pessoas livres, nem significa encontrar na outra margem um mundo de simetrias perfeitas em que toda a desigualdade desapareceu. A visada da criouliização e da antropofagia enquanto roteiro para a ação é realista; a canoa é pequena, quando não furada, e a travessia é turbulenta e plena de enjoos. A recompensa é um outro lado de muitas faces e cujas assimetrias são menos sufocantes, para a vida e para a imaginação.

Recebido em 29/08/2023.

Aprovado para publicação em 04/12/2023 pela editora Kelly Silva. (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Referências

- Abdi, A. A., ed. 2011. *Decolonizing Philosophies of Education*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Akyeampong, E. 1996. *Drink, Power, and Cultural Change: A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800 to Recent Times*. Oxford: James Currey.
- Albertini, R. 1971. *Decolonization: The Administration and the Future of the Colonies, 1919-1960*. New York: Doubleday.
- Allman, J., ed. 2004. *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*. Bloomington: Indiana University Press.
- Amselle, J-L. 2010. *L'Occident Décroché: Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Pluriel.
- Andrade, O. 1928. "Manifesto Antropófago". *Revista de Antropofagia*, nº 1: 3-7.
- Ashcoft, B. 1996. "On the Hyphen in Postcolonial". *New Literatures Review*, nº 32: 23-31.
- Ashcroft, B., G. Griffiths, e H. Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Balandier, G. 1951. "La Situation Coloniale: Approche Théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 9: 44-79.
- Barber, K. et al. 1997. *West African Popular Theatre*. Bloomington: Indiana University Press.
- Basch, L., N. G. Schiller, e C. S. Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers.
- Bayart, J-F. 1993. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. London: Longman.
- Bejarano, C. A., L. L. Juarez, M. Garcia, e D. Goldstein. 2019. *Decolonizing Ethnography: Undocumented Immigrants and New Directions in Social Science*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, H. 1994. "Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse". Em *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhambra, K., D. Gebrial, e K. Nisancioğlu, eds. 2018. *Decolonizing the University*. London: Pluto Press.
- Bhatia, S. 2017. *Decolonizing Psychology: Globalization, Social Justice, and Indian Youth Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- Bickerton, D. 1973. "The Nature of a Creole Continuum". *Language* 49, nº 3: 640-669.
- Bickerton, D. 1980. "Creolization, Linguistic Universals, Natural Semantax and the Brain". Em *Issues in English Creoles*, editado por R. Day. Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- Blackwell, K. 2023. *Decolonizing the Body: Healing, body-centered Practices for Women of Color to Reclaim Confidence, Dignity and Self-Worth*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Bonhomme, J. 2009. *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bonn, M. J. 1932. "On Imperialism". *Encyclopedia of Social Sciences* VII.

Wilson Trajano Filho

- Bonn, M. J. 1938. *The Crumble of Empire: The Disintegration of World Economy*. London: George Aleen and Unwin.
- Bua, E., e S. L. Sahi. 2022. "Decolonizing the Decolonization Movement in Global Health: A Perspective from Global Surgery". *Frontiers in Education*, nº 7: 1-4.
- Burke, T. 1996. *Lifebuoy Men, Lux Women: Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham: Duke University Press.
- Cabral, A. 1973. *Return to the Source: Selected Speeches by Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Cabral, A. 1974. *P.A.I.G.C.: Unidade e Luta*. Lisboa: Nova Aurora.
- Cabral, A. 1979. *Unity and Struggle: Speeches and Writings*. New York: Monthly Review Press.
- Carreira, A. 1983. *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Chabal, P. 1983. *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chabal, P. 1996. "The African Crisis: Context and Interpretation". Em *Postcolonial Identities in Africa*, editado por R. Werbner, e T. Ranger. London: Zed Books.
- Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press.
- Cohen, A. 1981. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, J., e J. L. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, v. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. L. 1997. "Images of empire: Models of colonial domination in South Africa". Em *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, editado por F. Cooper, e A. L. Stoler. Berkeley: University of California Press.
- Castorino, P., e V. R. Xavier. 2021. O caráter patológico na definição de homossexualidade em dicionários escolares. *Entrepalavras* 11, nº especial: 245-60.
- Conklin, A. L. 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Cooper, F. 1994. Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. *The American Historical Review* 99(5): 1516-45.
- Cooper, F. 2004. "Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa". *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, nº 10: 9-38.
- Cooper, F. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- Couto, H. 1996. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora da UnB.
- DeCamp, D. 1971a. "Introduction: The Study of Pidgin and Creole Languages". Em *Pidginization and Creolization of Languages*, editado por D. Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson Trajano Filho

- DeCamp, D. 1971b. "Toward a Generative Analysis of a Post-Creole Speech Continuum". Em *Pidginization and Creolization of Languages*, editado por D. Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demeurt, A., A. Storch, e N. Shepherd. 2021. *Colonial and Decolonial Linguistics: Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Diagne, S. B. 1989. *Boole, l'oiseau de Nuit en Plein Jour*. Paris: Belin.
- Diagne, S. B. 1994. Lecture de la "Science Sauvage": Mode d'Emploi. *Bulletin du CODES-RIA*, nº 1: 10-11.
- Diouf, M. 1990. *Le Kajjor au XIX^e Siècle*. Paris: Karthala.
- Diouf, M. 1999. *L'historiographie Indienne en Débat: Colonialisme, Nationalisme et Sociétés Postcoloniales*. Paris: Karthala.
- Domingos, N. 2012. *Futebol e Colonialismo: Corpo e Cultura Popular em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Drummond, L. 1980. The Cultural Continuum: A Theory of Inter-systems. *Man (NS)*, nº 15: 352-374.
- Duignan, P., e L. H. Gann, eds. 1975. *Colonialism in Africa: The economics of colonialism*, v. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekeh, P. 1975. Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement. *Comparative Studies in Society and History* 17, nº 1: 96-123.
- Epstein, A. L. 1958. *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.
- Fabian, J. 1971. *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston: Northwestern University Press.
- Fabian, J. 1978. Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures. *Africa* 48, nº 4: 315-331.
- Fabian, J. 1986. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabian, J. 1990. *Power and Performance Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fabian, J. 1996. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, J. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Fair, L. 1997. Kickin' it: Leisure, Politics and Football in Colonial Zanzibar, 1900s-1950s. *Africa* 67, nº 2: 224-51.
- Falola, T. 2002. *Decolonizing African Studies: Knowledge Production, Agency, and Voice*. Rochester: University of Rochester Press.
- Falola, T. 2023. *Sabelo Ndlovu-Gatsheni and African Decolonial Studies*. London: Routledge.
- Fanon, F. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Ferdinand, M. 2022. *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*.
- Fernandez, J. W. 1982. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Füredi, F. 1994. *Colonial Wars and the Politics of Third World Nationalism*. London: I.B.

Wilson Trajano Filho

Tauris.

- Gann, L. H., e P. Duignan. 1967. *Burden of Empire: An Appraisal of Western Colonialism in Africa South of the Sahara*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Gann, L. H., e P. Duignan. 1969. *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870-1914*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gann, L. H., e P. Duignan. 1970. *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870- 1914*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Gerwarth, R. 2018. "1918 and the End of Europe's Land Empires". Em *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, editado por M. Thomas, e A. S. Thompson. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, H. 2021. "Decolonizing Visual Anthropology: Locating Transnational Diasporic Queers-of-Color Voices in Ethnographic Cinema". *American Anthropologist* 123, nº 1: 36-49.
- Glissant, E. 1997. *Le Discours Antillais*. Paris: Folio.
- Gluckman, M. 1940. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. *Bantu Studies*, nº 14: 1-30.
- Goerg, O. 1998. *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains. Conakry et Freetown, des années 1880 à 1914*, 2 v. Paris: L'Harmattan.
- Gondola, C. D. 1997. "Popular Music, Urban Society, and Changing Gender Relations in Kinshasa, Zaire (1950-1990)". Em *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, editado por M. G. Ngate, e O. H. Kokole. New York: Routledge.
- Gondola, C. D. 1999. "Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth". *African Studies Review* 42, nº 1: 23-48.
- Goody, J. 1991. "Towards a Room with a View: A Personal Account of Contributions to Local Knowledge: Theory and Research in Fieldwork and Comparative Studies". *The Cambridge Journal of Anthropology* 15, nº 2: 44-70.
- Grimal, H. 1978. *Decolonization: The British, French, Dutch and Belgian Empires, 1919-1963*. Boulder: Westview Press.
- Grosfoguel, R. 2007. "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms". *Cultural Studies* 21, nº 2-3: 211-23.
- Grosfoguel, R. 2022. "The Global Contributions of Black Decolonial Marxism — A Foreword". Em *Marxism and Decolonization in the 21st Century: Living Theories and True Ideas*, editado por S. J. Ndlovu-Gatsheni e M. Ndlovu. London: Routledge.
- Grosfoguel, R., R. Hernández, e E. Velásquez, eds. 2016. *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*. Lanham: Lexington Books.
- Guerra, F. M. 1996. *Descolonização: O Império Colonial Português em África e Aquilo que os Portugueses Programaram, Projectaram, Construíram e lá Deixaram, Depois do 25 de Abril de 1974*. Lisboa: Universitária Editora.
- Guha, R. 1982. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India". Em *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, editado por R. Guha, 1-7. Delhi: Oxford University Press.

Wilson Trajano Filho

- Gupta, A. 2007. "Une théorie sans limite". Em *La Situation Postcoloniale*, editado por M-C. Smouts. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Gupta, A. 2022. "Decolonizing US Anthropology". *American Anthropologist* 124, nº 4: 778-99.
- Hall, R. A. 1962. "The life-cycle of pidgin languages". *Lingua*, nº 78: 151-56.
- Hammond, R. 1966. *Portugal and Africa: A Study in Uneconomic Imperialism*. Stanford: Stanford University Press.
- Hannerz, U. 1987. "The World in Creolization". *Africa* 57, nº 4: 546-59.
- Hansen, K. T. 2004. "Dressing Dangerously: Miniskirts, Gender Relations, and Sexuality in Zambia". Em *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*, editado por J. Allman. Bloomington: Indiana University Press.
- Hargreaves, D. K. 1988. *Decolonization in Africa*. London: Longman.
- Harrison, F., ed. 2010. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Virginia: American Anthropological Association.
- Hart, K. 2018. "Decolonizing Cambridge University". *Cambridge Journal of Anthropology* 36, nº 2: 92-106.
- Hendrickson, H. 1996. "Bodies and Flags: The Representation of Herero Identity in Colonial Namibia". Em *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*, editado por H. Hendrickson. Durham: Duke University Press.
- Holland, R. F. 1985. *European Decolonization, 1919-1981: An Introductory Survey*. London: Mcmillan.
- Holm, J. 1988. *Pidgins and Creoles* (e vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, R. 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. London: Cambridge University Press.
- Hountondji, P. 1994. "La 'science sauvage': Mode d'emploi". *Bulletin du CODESRIA*, nº 1: 9-10.
- Hountondji, P. 2013. *Combat pour le sens: Un itinéraire africain*. Bamenda: Langaa Research & Publishing.
- Janer, Z. 2023. *The Coloniality of Modern Taste: A Critique of Gastronomic Thought*. London: Routledge.
- Jansen, J. C., e J. Osterhammel. 2017. *Decolonization: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- Jewsiewick, B. 2007. African Studies: France and United States. Em *The Study of Africa: Global and Transnational Engagements*, editado por P. T. Zeleza, v. II. Dakar: CODESRIA.
- Jones, B. G. *Decolonizing International Relations*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Kennedy, D. 2016. *Decolonization: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Knörr, J. 2010. "Contemporary Creoleness, or the World in Pidginization". *Current Anthropology* 51, nº 6: 731-59.
- Knörr, J. 2018. Creolization and Pidginization as Concepts of Language, Culture and Identity. Em *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, editado por J. Knörr, e W. Trajano Filho. Leiden: Brill.

Wilson Trajano Filho

- Kohn, M., e McBride, K. 2011. *Political Theories of Decolonization: Postcolonialism and the Problem of Foundations*. Oxford: Oxford University Press.
- Kringelbach, H. N. 2013. *Dance Circles: Movement, Morality and Self Fashioning in Urban Senegal*. New York: Berghahn.
- Labouret, H. 1952. *Colonisation, Colonialisme, Décolonisation*. Paris: Éditions Larose.
- Lee, S. 2022. *Decolonize Museums*. New York: Or Books.
- LePage, R., e Tabouret-Keller, A. 1985. *Acts Of Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I. M. 1963. "Dualism in Somali notions of power". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92, nº 1: 109-16.
- Lugones, M. 2008. "The Coloniality of Gender". *Worlds & Knowledges Otherwise* 2: 1-17.
- MacQueen, N. 1998. *A Descolonização da África Portuguesa: A Revolução Metropolitana e a Dissolução do Império*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Maldonado-Torres, N. 2007. "On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept". *Cultural Studies* 21, nº 2-3: 240-70.
- Maldonado-Torres, N. 2011. *With Fanon, yesterday and today*. <https://decolonialtranslation.com/english/with-fanon-yesterday-and-today.html>
- Mallon, F. 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History". *The American Historical Review* 99, nº 5: 1491-515.
- Mamdani, M. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manela, E. 2007. *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, P. M. 1997. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbembe, A. 1991. "Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun 1955-1958". *Journal of African History* 32, nº 1: 89-121.
- Mbembe, A. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, A. 2015. *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. <http://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>
- Meghji, A. 2021. *Decolonizing Sociology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Mignolo, W. 2007. "Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality". *Cultural Studies* 21, nº 2-3: 449-514.
- Mignolo, W. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. 2014. "Further Thoughts on (De)Coloniality". Em *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique: Joints and Fissures*, editado por S. Broeck, e C. Junker. Frankfurt: Campus Verlag.
- Mignolo, W. 2018. The Decolonial Option. Em *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por W. Mignolo, e C. Walsh. Durham: Duke University Press.
- Mintz, S. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- Mintz, S. 1996. "Enduring Substances, Trying Theories". *Journal of the Royal Anthropological*

Wilson Trajano Filho

- gical Institute* 2, nº 2: 289-311.
- Mitchel, J.-C. 1956. "The Kalela Dance". *Rhodes-Livingstone Papers* 27.
- Mogstad, H., e Tse, L-S. 2018. "Decolonizing Anthropology: Reflections from Cambridge". *Cambridge Journal of Anthropology* 36, nº 2: 53-72.
- Morier-Genoud, E., ed. 2012. *Sure Road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*. Leiden: Brill.
- Mudimbe, V. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nandy, A. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. London: Routledge.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J., e M. Ndlovu, eds. 2022. *Marxism and Decolonization in the 21st Century: Living Theories and True Ideas*. London: Routledge.
- Ngũgi wa Thiong'o, N. 1981. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Nkrumah, K. 1964. *Consciencism: Philosophy for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*. London: Heinemann.
- Nkrumah, K. 1965. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. New York: International Publishers.
- Norwood, C. R. 2018. "Decolonizing my Hair, Unshackling my Curls: An Autoethnography on What Makes my Natural Hair Journey a Black Feminist Statement". *International Feminist Journal of Politics* 20, nº 1: 69-84.
- Nunes, J. A., e Louvison, M. 2020. "Epistemologies of the South and Decolonization of health: For an Ecology of Care in Collective Health". *Saúde e Sociedade* 29, nº 3: 1-13.
- Peralta, E. 2021. *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa: Memory, Narrative and History*. London: Routledge.
- Piçarro, M. C., R. Cabecinhas, e T. Castro, eds. 2016. *Comunicação e Sociedade* 29 (special number, *Colonial Imaginaries: Propaganda, Militancy and "Resistance" in the Cinema*).
- Plageman, N. 2013. *Highlife Saturday Night: Popular Music and Social Change in Urban Ghana*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pouchepadass, J. 2008. "Les émeutes du '93' sont-elles postcoloniales?". *L'Homme*, nº 187/188: 413-21.
- Prakas, G. 1999. *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Quijano, A. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena* 13, nº 29: 11-20.
- Quijano, A. 2020. *Questiones y Horizontes: de la dependencia histórica-estructural a colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ranger, T. 1968. "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa (parts I and II)". *The Journal of African History* 9, nº 3: 437-453; 9, nº 4: 631-41.
- Rathbone, K. 2013. "Dressing the Colonial Body: Senegalese Riflemen in Uniform". Em

Wilson Trajano Filho

- African Dress: Fashion, Agency, Performance*, editado por K. T. Hansen, e D. S. Madison. London: Bloomsbury.
- Reiter, B. 2021. *Decolonizing the Social Sciences and the Humanities: An Anti-Elitism Manifesto*. London: Routledge.
- Rickford, J. 1987. *Dimensions of a Creole Continuum: History, Texts, and Linguistic Analysis of Guyanese Creole*. Stanford: Stanford University Press.
- Rickford, J. 2002. "Implicational Scales". Em *The Handbook of Language Variation and Change*, editado por J. K. Chambers, P. Trugill, e N. Schilling-Estes. Oxford: Blackwell.
- Rodriguez, C. 2018. *Decolonizing Academia: Poverty, Oppression, and Pain*. Winnipeg: Fernwood Publishers.
- Rodriguez, E. G., Bocha, M., Costa, S., eds. 2012. *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Surrey: Ash gate Publishing.
- Romaine, S. 1988. *Pidgin and Creole Languages*. London: Longman.
- Rothermund, D., ed. 2006. *The Routledge Companion to Decolonization*. London: Routledge.
- Rougé, J. L. 1986. "Uma Hipótese sobre a Formação do Crioulo da Guiné-Bissau e da Casamansa". *Soronda*, nº 2: 28-49.
- Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saldarriaga, P., e E. Manini. 2022. *Infected Empires: Decolonizing Zombies*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Scott, J. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Scott, J. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Sharma, A., ed. 2015. *Decolonizing Indian Studies*. New Delhi: D. K. Printworkd.
- Shippen, N. 2014. *Decolonizing Time: Work, Leisure and Freedom*. New York: Palgrave-Macmillan
- Shipway, M. 2008. *Decolonization and Its Impact: A Comparative Approach to the End of the Colonial Empires*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Spivak, G. 1988. "Can the Subaltern Speak?". Em *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por C. Nelson, e L. Crossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Tlostanova, M. 2017. "On Decolonizing Design". *Design Philosophical Papers* 15, nº 1: 51-61.
- Stoler, A. L. 1997. Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. In *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, editado por F. Cooper and A. L. Stoler. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, P. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. London: Routledge.
- Trajano Filho, W. 2002. "Narratives of National Identity in the Web". *Etnográfica* 6, nº 1: 141-58.
- Trajano Filho, W. 2004. "A constituição de um olhar fragilizado: Notas sobre o colonialismo português em África". Em *A persistência da história: Passado e contemporanei-*

Wilson Trajano Filho

dade em África, organizado por C. Carvalho, e J. Pina Cabral. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Trajano Filho, W. 2005. "O trabalho da criouliização: As práticas de nomeação na Guiné colonial". *Etnográfica* 12, nº 1: 95-128.

Trajano Filho, W. 2009. "The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: The case of the Cape Verdean tabancas". *Africa* 79, nº 4: 520-42.

Trajano Filho, W. 2010a. "The Creole Idea of Nation and its Predicaments: The Case of Guinea-Bissau". Em *The Powerful Presence of the Past: Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*, editado por J. Körr, e W. Trajano Filho. Leiden: Brill.

Trajano Filho, W. 2010b. "Território e idade: ancoradouro do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau". Em *Lugares, Pessoas e Grupos: As lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*, editado por W. Trajano Filho. Brasília: ABA Publicações.

Trajano Filho, W. 2011. "Goffman en Afrique: Les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert)". *Cahiers d'Études Africaines*, nº 201: 193-236.

Trajano Filho, W. 2018. "Influence and Borrowing: Reflections on Decreolization and Pidginization of Cultures and Societies". Em *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, editado por J. Körr, e W. Trajano Filho, 334-359. Leiden: Brill.

Trouillot, M-R. 1992. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". *Annual Review of Anthropology*, nº 21: 19-42.

Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.

Turner, V. W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, V. W., ed. 1971. *Colonialism in Africa: Profiles of change*, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

Varas-Diaz, N. 2021. *Metal Music in Latin America*. Bristol: Intellect.

Walsh, C. 2018. "Decoloniality in/as Praxis". Em *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por W. Mignolo e C. Walsh. Durham: Duke University Press.

Walsh, C., e W. Mignolo 2018. "Introduction". Em *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, editado por W. Mignolo e C. Walsh. Durham: Duke University Press.

Ward, S. 2016. "The European Provenance of Decolonization". *Past and Present*, nº 230: 227-60.

Waterman, C. A. 1990. *Jùjú: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, M. 1978. *Economy and Society*, 2 v. Berkeley: University of California Press.

Wood, A. A. 2020. *Epistemic Decolonization: A Critical Investigation into the Anticolonial Politics of Knowledge*. Cham: Palgrave.

Zezeza, P. 2003. *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar: CODESRIA Book Series.

On Decolonization and its Correlates¹

Sobre a descolonização e seus correlatos

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11832>

Wilson Trajano Filho

University of Brasília – Brazil

ORCID: 0000-0002-1911-1048

wilson.trajanofilho@gmail.com

Wilson Trajano Filho is professor of Anthropology at the University of Brasilia. He has been a visiting professor at the University of Cape Verde, the University of Lisbon and Sciences Po/Bordeaux, as well as a associate fellow at the Max Planck Institute for Social Anthropology. He has been a pioneer in the anthropological study of Africa in Brazilian anthropology.

This essay offers a critical analysis of the literature on decolonization (and its correlates), from the studies carried out by colonial agents and administrators to the recent vogue for postcolonial and decolonial studies. It highlights the limitations of the top-down approach of most studies up to the 1970s, the binarism that has characterized contemporary studies, and the conceptual ambivalence as well as marketing perspective that distinguish the decolonial approach. Lastly, it considers the idea of using the conceptual framework of creolization studies and the ideas of Oswald de Andrade on anthropophagy to get a better understanding of decolonization.

Creolization, decolonization, colonialism.

Este ensaio faz uma análise crítica da literatura sobre descolonização (e seus correlatos), desde os estudos realizados por agentes e administradores coloniais até a recente moda dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Ele destaca as limitações da abordagem *top-down* da maioria dos estudos até a década de 1970, o binarismo que tem caracterizado os estudos contemporâneos e a ambivalência conceitual, bem como a lógica de marketing que distinguem a abordagem decolonial. Por fim, considera a ideia de usar o quadro conceitual dos estudos de criouliização e as ideias de Oswald de Andrade sobre antropofagia para obter uma melhor compreensão da *descolonização*.

Crioulozação, descolonização, colonialismo.

A potential conclusion arising from the argument that colonialism persists is the omnipresence of decolonization. This inference appears to form the basis of Mignolo's claim (2018, 119) that "the coloniality is not over, it is all over."² Although Mignolo's verbal interplay holds significant evocative power in its depiction of being omnipresent or "all over", it lacks precision and clarity. The broad scope of decolonization and coloniality requires a more comprehensive understanding, which stands as one of the aims of this essay.

The concept of decolonization arises as a direct consequence of the preceding notion of colonialism, signifying its reversal. While the notion that decolonization is widespread might resonate intuitively, the assertion that colonialism is everywhere may not seem immediately persuasive. This disparity likely motivated Mignolo to introduce the term "coloniality" and employ the verbal twist of "not over, all over."³ Therefore, to prevent further misunderstandings and unintended imprecision in the discourse, we should carry out a thorough examination of the intended meaning behind the initial proposition. The notion that something exists everywhere implies a sense of universality and generality. These are topics of interest in scientific contemplation, which tends to favor what is general, common, standardized, and recurrent while disregarding idiosyncrasies. Given its omnipresence, does decolonization provoke scientific speculation by resembling institutional regularities, by sharing the universality of matrimonial arrangements or the near-universal nature of incest prohibition? The answer to this question is likely negative. Despite its vague boundaries and the ambiguity surrounding its interpretation, it seems undeniable that decolonization is a historical process identifiable in time and space. It might manifest in disjointed places and time periods, making it nearly ubiquitous, yet its generality remains confined within historical frameworks. I must now seek an alternative perspective to comprehend the alleged universality of decolonization. This pursuit directs attention toward disciplinary domains where the term originated and gained prominence. In the subsequent section, I will briefly outline the genealogy of this concept. For now, it is sufficient to identify two lines of evolution: one emerging from the reflective engagement of individuals immersed in the realities of colonial societies – whether indigenous or from the metropolitan sphere – and the other originating within academic discourse in the humanities, often seemingly disconnected from *praxis*. In the former scenario, decolonization emerges concurrently with the critique of colonialism and anti-colonial resistance. In the latter, it surfaces as a retroactive notion, a consequence of purely theoretical discussion on colonialism and the dissolution of colonial empires. Ultimately, it is a teleological notion. Subsequently, it becomes evident that as a concept, "decolonization" initially solidified within government studies, a specific domain of political science, and within the political history of empires. It became a widespread descriptive term commonly used in governmental institutions and academia after the 1939-1945 European war. Only in subsequent periods did this descriptive term evolve into a concept, gradually appropriated by sociologists and anthropologists. It was not until the 1990s that diverse interdisciplinary approaches began embracing it, notably those popping

1 This text owes a lot to my colleague Jacqueline Knörr. In 2022, she proposed that we jointly write a text on the subject of decolonization, which, in her opinion, was too marked by a top-down approach and which would benefit greatly from the contributions of social scientists studying cultural creolization. Having accepted the invitation, I spent three months at the Max Planck Institute for Anthropology immersed in the literature on the subject. We even wrote a structure of what the joint text would be and, back in Brazil, I drew up a draft with a critical review of the literature. Our joint text has not yet been completed and will explore in more detail the contribution of cultural creolization studies to a better framing of the theme of decolonization.

2 Mignolo (2018, 119). See also Ndlovu-Gatsheni (2018, 43).

3 It is noted that linguistically, the movement between colonialism and coloniality is equivalent to the movement, in gender studies, between "homosexuality" and "homosexuality." The equivalence of the semantic load and the relationship between model and copy between the two movements remains open. For the reasons and meanings behind this movement, see Castorino and Xavier (2021). In any case, the shift from colonialism to coloniality crystallizes historical events, renders colonial life one-dimensional, and homogenizes domination. See further ahead.

up in universities of the Global North. These approaches emerged in Area Studies centers focused on African, Asian, Latin American studies, and within departments dedicated to ethnic, gender, literary, cultural studies, among others.

Thus, decolonization initially began as a descriptive term denoting a process of political change, but has since transcended its original domain and pervaded diverse spheres, becoming ubiquitous. Presently, one talks about decolonization of bodies (Blackwell 2023), zombies (Saldarriaga and Manini 2022), gastronomy (Janer 2022), metal music (Varas-Diaz 2021), health (Nunes and Louvison 2020), hair (Norwood 2018), design (Tlostanova 2017), cinema (Piçarro, Cabecinhas, and Castro 2016), work, time, and leisure (Shippen 2014) as naturally as colonial agents in the 1940s and 1950s spoke of decolonizing French West Africa. This prevalence signifies that decolonization has become a prominent topic in academia, approached diversely from distinct and, at times, conflicting theoretical, ideological, and practical perspectives. Decolonization is a fashionable subject, and this suggests a relatively unprecedented connection between academic discourse and the broader cultural landscape (see later).⁴

Due to its alleged universality, the term “decolonization” has undergone a process I have called semantic inflation or conceptual obesity, akin to other concepts in the social sciences such as culture, identity, resistance, populism, and gender. This phenomenon represents a specific challenge within the realm of humanities. Comparable to economic inflation, conceptual obesity operates by gradually eroding the fundamental references of value and meaning within the discourse. It is a gradual process wherein a concept becomes burdened over time by an excessive load of meanings. The environment fostering this conceptual development is just a secondary niche of academia’s political economy, a realm where the conceptual marketplace of the humanities thrives. This arena is marked by intense, sometimes chaotic dynamics that unfortunately I cannot delve into within the confines of this text.

A cursory examination of appropriate literature shows that the meanings given to the term “decolonization” are highly varied, often contradictory to each other. In the following sections, I will briefly reflect on the way the idea of decolonization has been used in academic circles, pointing out the incoherencies, inconsistencies, contradictions, and imprecisions that characterize its history. Subsequently, I will propose what I believe to be an approach to decolonization based on creolization, which I think is more productive than post-colonial and decolonial theories.

Decolonization: A Review

Despite its widespread popularity within the Social Sciences, the study of decolonization is relatively recent.⁵ Evidence of this comes from English historian D.K. Hargreaves’ (1988, 1) assertion that until the late 1980s there was not even a consensual definition for this term. As noted by several scholars, the contemporary fervor for this subject surpasses the interest seen in the three decades that

4 The term has become so popular that its fate seems to be like that of all fads in the universe of popular culture: to be shattered through self-denial and rapid oblivion. An example of denial can be found in the title of the article by E. Bua and S. L. Sahi (2022): *Decolonizing the Decolonization Movement in Global Health: A perspective from global surgery*.

5 A query on the *libgen*.is website, widely accessed by researchers in the Global South, reveals an interesting fact. Within its database were 267 books having the word “decolonization” in their titles. Out of this total, only 10 were published before 1985, with the vast majority being published in the 21st century.

followed the 1939-1945 European war (Chabal 1996; Cooper 2005). Interestingly, when colonial societies in Asia and Africa were gaining political independence, neither colonialism nor decolonization held significant attention among social scientists or historians. They were primarily topics for high-ranking officials within colonial administration and individuals engaged in government studies.

Throughout the 1950s and 1960s, the topics of colonialism and decolonization primarily mobilized a segment of the colonial population – particularly nationalist elites advocating for self-governance – and few scholars in Western universities, who criticized the overarching regime of colonialism itself. In other words, they were then signs better suited for action than for thinking; they were tailored to fight rather than to contemplate. Apart from a few exceptions like Balandier (1951), the academic sphere showed more interest in comprehending social change associated with modernization and development of territories impeded by colonialism.⁶ Modernization, development, urbanization, and industrialization were pivotal categories used by social scientists and historians to grasp the profound transformations that were occurring in colonial settings. The past and present of these societies were then generically analyzed using teleological and Eurocentric notions of modernity. Cooper (2005, 33) argues that academic interest in colonial studies only surged when colonial empires lost institutional legitimacy, and colonialism, as a regime of domination, was no longer a form of political organization. Consequently, the surge in colonial studies during the 1980s and 1990s occurred roughly 30 to 40 years after the collapse of colonial empires. The significance of colonialism and decolonization in academic discourse became apparent only when social theory was heralding the onset of a new trend or phase: that of post-colonialism. Thus, if a similar time interval persists between societal developments and theoretical constructions, an intriguing symmetry emerges: 30 to 40 years after the consolidation of colonial studies in Western universities, it might indeed be time to critically analyze and elevate decolonization to a subject worthy of rigorous examination.

The word “decolonization” has a history of nearly 200 years. Its inception dates to 1836 when the French writer Henry Fonfrède first employed it in a text titled *Décolonisation d’Algiers*, vehemently denouncing the French occupation of Algiers. This initial usage of the term exhibits a continuity with its contemporary meaning, conveying protest, opposition, and intellectual resistance against an empire’s occupation and dominance over an overseas territory and its peoples (Ward 2016, 232; Wood 2020, 9). The term resurfaced in 1853 in a speech by the American abolitionist senator William Henry Steward, where he referenced “general decolonization” to denote the steady rollback of Spanish and subsequently Mexican occupation in the American West (Ward 2016, 232). However, there is a nuanced difference in meaning in the abolitionist’s use of the term. In Steward’s context, decolonization signifies an ongoing process leading to the transfer of power from one country to another (both belonging to the same civilizational configuration) concerning a specific territory.

It appears that the term “decolonization” did not resonate with the academic

6 Deserves mention the fact that a bunch of English anthropologists associated with the Rhodes-Livingstone Institute after the 1939-1945 European war and to what became known as the Manchester School of Anthropology, were also interested in understanding what Balandier referred to as the colonial situation. The pioneering work of Gluckman (1940) on the social situation in Zululand, as well as that of Mitchel (1956) and Epstein (1958), are examples of the emerging interest of anthropologists in the subject.

Wilson Trajano Filho

and political spheres as it does in the early 21st century, fading into obscurity for roughly 70 years. Following sporadic appearances in various contexts in the 1920s, the term started to gain systematic usage as an emerging concept thanks to the German social scientist Moritz J. Bonn.⁷ In a series of essays published from 1926 onward, Bonn utilized the German term *Gegenkolonisation* as a synonym for decolonization. For Bonn, this transformative process was attributable to shifts in the global political, economic, and cultural order during the early 20th century, alongside the increasing assertiveness of colonized populations. Its primary consequence, he posited, would be the end of the era of imperial dominance over vast territories.⁸

Shortly before Bonn lent conceptual depth to the term, in the tumultuous years following the 1914-1918 European war, American President Woodrow Wilson issued a proclamation in January 1918 advocating national self-determination. Wilson's proclamation explicitly rejected the right of colonial empires to assert sovereignty over territories without the consent of the inhabitants, challenging the notion of imperial possession.⁹ Although Wilson did not employ the word "decolonization," his defense of self-determination appeared directed towards countries like Poland and others in Central and Eastern Europe.¹⁰ Interestingly, despite Wilson's focus on these European regions, his proclamation resonated strongly with anti-colonial leaders in Africa and Asia. It is often cited in decolonization studies that the Vietnamese leader Nguyen Tat Thanh, later known as Ho Chi Minh, sought an audience with the American president in an unsuccessful attempt to secure an ally for his nationalist cause (Kohn and McBride 2011, 22).

The term "decolonization" first appeared as a book title in 1952, authored by a colonial administrator and scholar who extensively studied the lives of various peoples in the French African colonies (Labouret 1952). Having a direct knowledge of colonial life in French West Africa, coupled with ethnographic experience among various peoples of the region and fluency in numerous African languages, Labouret perceived decolonization as the culmination of the colonial regime. In his viewpoint, this process was prematurely and, in his opinion, recklessly achieved due to the pressures exerted during the Cold War era. Much like subsequent uses of the term in France, Labouret regarded decolonization as an objective and form of historical and political change, notwithstanding the agency of colonial governments and their institutions or the burgeoning nationalist movements within colonial territories.

In the interpretations offered by the previously mentioned authors and Woodrow Wilson's proclamation of self-determination and self-government of peoples, we witness the foundational contours of the concept's evolution in subsequent years, encapsulating its primary tensions, inaccuracies, and inconsistencies. The differences between their perspectives are related to who were the major actors driving decolonization, the nature of the implied change, and the dynamics within the relationship between the dominating and subaltern groups.

The primary tension revolves around the actors responsible for driving decolonization. Fonfrède's perspective implies that the subject seeking decolonization

7 In English language, see his entry on "Imperialism" in the *Encyclopedia of Social Sciences* (1932) and his book (1938).

8 See Ward (2016) for a detailed analysis of Bonn's perspective.

9 This fact seems to be one of the milestones in the studies of decolonization, as referenced by several scholars. See Füredi (1994, 10), Rothermund (2006, 48-51), Shipway (2008, 11), Kohn and McBride (2011, 21-22), Jansen and Osterhammel (2013, 39-40), Kennedy (2016, 19, 82), Jansen and Osterhammel (2013, 39-40), Gerwarth (2018, 27).

10 Regarding the appeal and influence of President Wilson's declaration, see Manela 2007.

is the population subjugated by an external power – such as the Algerians aiming to end the nascent French occupation. His focus on the decolonization of Algiers suggests that the resisting force against the French were urban Algerians with a historical background of interaction with external powers. Bonn, while acknowledging the growing assertiveness of the colonized, supplements the agency of the colonized with a diffuse global force that contributed to the collapse of colonial empires. The texts of the American senator and the French administrator-ethnologist imply that decolonization may be propelled by an impersonal historical force. However, Labouret offers a more specific perspective, adopting a teleological stance that perceives decolonization as the culmination of the colonial regime – a predestined endpoint in the colonial narrative and in imperial political structures.

Regarding the nature of the transformation that decolonization activates, Fonfrède, Steward and Labouret share the same views. Their focus on territorial occupation and on colonial form of government suggests that decolonization is a form of political change.¹¹ In contrast, Bonn argues that decolonization extends beyond mere politics and economics, encompassing the social and cultural dimensions of life – an idea echoed by many contemporary scholars studying the phenomenon.¹² When it comes to the nature of the social relationship that leads both to colonial domination and decolonization, Fonfrède and Labouret's views are clear: it involves peoples belonging to distinct civilizations. On the other hand, Wilson and Bonn seem to be thinking of relations of domination between peoples with similar cultural and linguistic roots, a position that is shared even more explicitly by Steward. In short, according to the French authors, colonialism (as well as decolonization) has to do with asymmetrical forms of domination, between radically different social units, whereas the other authors think of symmetrical forms, between comparatively similar entities.

It is interesting that these early authors (with the likely exception of Labouret) did not thoroughly explore the possibility of colonial empires being the main agents of decolonization. Jansen and Osterhammel (2017, 3-4) argue that after Bonn, the term gained regular usage from the mid-1950s onward, becoming an important item in the vocabulary of administrators and policy makers in European colonial empires. They suggest that since the 1930s these political actors have been trying to outline projects for transferring political and administrative power to reliable indigenous leaders in colonial territories. However, the pace and the scale of this transference should be defined according to the ideological framework of the European ruling elites in each colonial empire.

The political elite in colonial empires understood decolonization as a driving force centered on European motivation, thereby implying a relative lack of agency among the colonized peoples. This perception persisted in the works of historians in the 1970s, despite variations in their evaluations of colonial regimes and the decolonization process itself. Some attributed decolonization to failures and shortcomings of colonial powers, citing reasons like competition among empires, lack of coordinated planning between competing colonial empires during the decolonization process, the political and psychological weaknesses of colo-

11 President Wilson's call for national self-determination and self-government also appears to have a political nature.

12 It is worth noting that an African author involved in the praxis of decolonization called attention *avant la lettre* to its extra-political nature. This is Leopold Senghor, who in 1957 gave a psychologizing definition to decolonization: "the abolition of all prejudice, of all superiority complex, in the mind of the colonizer, and also of all inferiority complex in the mind of the colonized." See Hargreaves (1988, 2).

nizers, and the declining support for the colonial cause in the metropolises (Gann and Duignan 1967). Other historians were sympathetic to nationalists and critical of specific colonial empires' decolonization processes (Grimal 1978). There were also comparative studies of different colonial administrations, notably French and English, analyzing their decolonization plans and their successes and flaws (Albertini 1971). Holland (1985) advocated a metropolitan approach to decolonization, asserting that it primarily resulted from changes within the imperial metropolises. However, a distinctive perspective emerged from a Nigerian sociologist named Peter Ekeh (1975). He understood decolonization as a product of contention between two competing elites for state power: the colonial administrative elite (in both colonies and metropolises) and the emerging urban-based African or Asian bourgeois elite. Despite their differences, these approaches shared some commonalities. Firstly, the authors have the same social background: the metropolitan intellectual elite, excepting for Peter Ekeh, whose work departs from the conventional notion of a metropolitan-led process. Secondly, while implicitly suggesting a metropolitan-driven impetus, the main analytical focus is on political and economic changes taking place in colonial territories that were evolving into nation-states. At last, there is an implicit acknowledgement that decolonization also brought about the demise of colonial empires, which, in turn, were transformed into nation-states.

The View from the Other Side

The primacy of the indigenous peoples' agency (the urban mass, the peasantry, the political leadership, and the intelligentsia) in the process of decolonization remained a consistent theme in the reflections of activists and theorists from the colonial world. This perspective portrayed the will, resistance, and aspiration for change among the dominated as instrumental in challenging the status quo that had marginalized them as colonial subjects. The agency of the subaltern groups triggering decolonization was nevertheless complemented by a tendency among the European ruling group to disavow responsibility while championing decolonization. This reluctance within the fraction of the ruling group that supported decolonization to accept accountability for their acts is evident in arguments such as (a) the cost of developing the colonies outweighs the economic returns provided by such development; (b) the potential shortcomings of self-governing policies are never the fault of the imperial administrators but of the indigenous leadership overseeing them; and (c) the flaws detected in the decolonization process are invariably attributed to inadequate planning, the blame of which should be placed on vague international pressures and poor indigenous leadership" (Cooper 2004, 22-23).

The process of change that colonial officers as well as western historians and political scientists have come to call decolonization was viewed differently by the nationalist activists in Asia and Africa and by some committed leftist scholars in Europe. For them, the process was understood with the use of different categories: those of anti-colonialism, national liberation, class struggle, development, Afri-

can unity, and Pan-Africanism. Indigenous leaders aimed to transform colonial subjects into citizens by grounding the change and the future of their independent countries in traditions and institutions of their pre-colonial societies. They used these foundations to mobilize resistance among the masses and legitimize new political and economic structures, even if some aspects of these structures were derived from colonial systems. Figures like Gandhi and Afghani embody this perspective. On the other hand, there were thinkers and activists who perceived the transformations associated with decolonization as a radical departure from the colonial and imperial past. They emphasized the liberating essence of the anti-colonial struggle and its comprehensive dimension, extending far beyond mere political self-determination and economic independence. For them, this holistic dimension encompassed affective and cognitive aspects of social life. Figures like Ho Chi Minh, Cabral, Nkrumah, and Fanon epitomize theorists and nationalist leaders who embraced this radical perspective.

The ways the nationalist leadership engaged in anti-colonial struggles deal with decolonization reveal a general lack of unanimity. For example, in his ponderings about colonial life and anti-colonial struggle, Fanon (2004) accorded a central place to decolonization, emphasizing its violent and revolutionary nature alongside its holistic scope. Others, such as Nkrumah (1964) and Cabral (1973), ascribed a secondary role to decolonization, either placing the term within more confined contexts in their conceptual frameworks or deliberately downplaying its importance. Cabral's mentions to decolonization are largely restricted to his discussion of United Nations resolutions and the UN decolonization committee. His analysis focuses more extensively on terms such as "national liberation struggle," "anti-colonial movement," "return to the source," "unity of African peoples," and "class struggle." Influenced by North American pan-Africanists such as Dub Bois and Garvey and the European Marxist thought, Nkrumah (1970) subordinates decolonization to *Consciencism* and Pan-Africanism. *Consciencism* is the term he devised to refer to an ideology or strategy rooted in an Afrocentric materialist ontology, but also drawing from the African experience with Islam and Christianity. Such a notion allows him to figure out a way to overcome the challenges of colonialism and neocolonialism, striving for African development. In Nkrumah's thought, decolonization is linked to development, anti-colonial solidarity, and African unity. Yet, his conceptual edifice underrates the notion of decolonization by assigning more weight to the notion of neocolonialism. He contends that colonialism has not truly ended; rather, the new institutions arising from decolonization serve to perpetuate colonial domination under a more palatable guise.¹³ The nationalist struggle would be an endless battle against this new form of resurgent colonialism, now existing not in traditional colonial empires but as a non-territorialized commercial-military entity (Ndlovu-Gatsheni 2018, 56).

The connection between the concept of neocolonialism and the ideas developed shortly afterwards by dependency theorists in South America is indeed striking. Subsequently, the cross-fertilization of ideas and the travelling terms that these theories developed and set in motion proved highly influential in the

13 Regarding the central place of the idea of neocolonialism, see Nkrumah (1965).

emergence of post-colonial and decolonial thought in the 2000s, infusing decolonization with renewed and unparalleled vigor. At the core of these ideological currents – impacting anti-colonial scholars and activists in the 1960s, dependency theorists in the 1970s, and post-colonial and decolonial scholars in the 2000s – lies the intricate and multifaceted realm of Marxist thought.¹⁴

14 See Ndlovu-Gatsheni and Ndlovu (2022) for an assessment of Marxist theories in contemporary decolonial studies.

The Antechamber of Popularity: Colonial Studies

It is intriguing that the Social Sciences took approximately three to four decades after the initial independence movements of former European colonies to engage analytically with colonialism. Nonetheless, from this belated confrontation, several partial consensus arose, warranting attention and recognition.

Colonization versus Colonialism

The first broad agreement is born out of the idea that colonialism results from specific forms of colonization that was driven by some European empires in the late 19th and early 20th-century (Cooper 2005, 38). The word “colonization” has been used to refer to a wide range of historical cases of domination and conquest characterized by the transfer of people, resources, knowledge, values, and symbols from the conquering political unit to the conquered ones. This broad definition includes various cases such as the Greek city-states that established colonies in the Mediterranean, the expansive Roman Empire across Europe, North Africa, and the Middle East, the Mongols’ vast Central Asian Empire, the Omani Empire with trade outposts in the Indian Ocean, the 16th century European kingdoms (especially the kingdoms of the Iberian Peninsula, France and England) on the American continent, and the 19th European colonial empires across Africa and Asia. Historically and structurally, these instances have little to do with each other beyond the fundamental facts of domination and conquest. If we carry out our original hypotheses that colonialism contains the seeds of decolonization, without distinguishing between colonization and colonialism, we would be left with a generic concept of decolonization, which has limited analytical value as it relies on two broad and abstract ideas: asymmetrical relations between societies and sporadic disruptions of this *status quo*.

Fortunately, the practice of social scientists and historians goes in another direction. When studying colonization, colonialism, and decolonization, it is noticed that, despite the initial reference to cases like those mentioned above, the real interest of scholars lies in the conquest of peoples and territories overseas by European kingdoms/empires. And these cases boil down to two distinct historical processes: (a) the colonization resulting from the European expansion of the 16th century, which took a formal turn with the independence of the American countries between the last quarter of the 18th century and the first of the 19th century; and (b) the establishment of colonialism in Africa and Asia in the late 19th century, which collapsed between 1947 and 1974. As these are two different historical

Wilson Trajano Filho

processes, separated in time, with clearly distinct agents,¹⁵ occurring in disparate macrostructural contexts, I propose to make a distinction between colonization and colonialism, with the former designating the generic process of domination and conquest involving the transfer of people, resources, values, and symbols between the societies involved. The second term would then be restricted to the historical case of imperialist domination by European empires in Africa and Asia during the 19th and 20th centuries with comparatively little transfer of people.

According to our terminology, to maintain a historical causality between colonialism and decolonization, the second term would apply only to the process of change that occurred with the formal undoing of colonialism the 1939-1945 European war. However, I note that this is not a consensus in recent studies of decolonization, with many researchers not only linking decolonization to the colonization of the American continent but also conceiving it as having continuity in present-day contexts (more on this later).

Encompassing the Contraries

Another point of convergence suggests that colonialism as well as decolonization were processes that involved and transformed both the metropolitan societies in Europe and those who were colonized by to them. This perspective, already present in the works of a few imperial historians, became a somewhat broadly accepted consensus among historians and social scientists studying colonialism in the 1980s and 1990s. As Cooper (2004, 22) pointed out, decolonization, for the first time in history, produced the formal equivalence of political units on a global scale, creating the world of nation-states. Similarly, Goody (1991, 46) observed that the end of the British Empire was an integral part of the rebuilding Britain as a nation-state after the second European war. Despite the relative indifference of the general populace regarding the colonial question in the major European cities following the war,¹⁶ metropolitan societies were profoundly affected by colonialism and decolonization in the 1950s and 1960s. As illustrated by Indian psychologist Ashis Nandy (1983), metropolitan societies were also deeply unsettled by colonialism, and this disturbance reached the dimension of self and personal identities. In complement to Nandy's general proposition, Jewsiewicki (2007, 131) argues that not only does decolonization exemplify the affirmation of the United States as a moral force of the twentieth century history, but it has also been a therapy for healing America of its most disturbing affliction, that of racial discrimination.

Final evidence of the encompassing nature of colonialism (and consequently, decolonization) can be grasped in the emergence of a new concept for analyzing global-scale human flows. In the creolized, hybrid, or mestizo world of globalization, international migration has given way to transnationalism, transmigrants, and diaspora communities. Unlike the immigrants portrayed in the classical literature on international migration, transnational studies show that new immigrants construct their social relationships within a network that extends across the borders of nation-states. In the world of diasporas and transmigrants, people develop

15 If it is true that the same European kingdoms were nominally the active agents in both historical processes, sociologically they were completely distinct entities. The political structure of the 16th-century kingdoms was traditional and hierarchical, based on what Weber (1978) referred to as patrimonialism; that of the 19th-century empires was liberal and bureaucratic. The European economy of the 16th-century kingdoms was based on mercantilism centered around a few royal houses; that of the 19th century empires was fully based on the capitalist mode of production. The structure of knowledge during the century of European expansion had religious roots, and the technologies of material production were artisanal in kind; those of the 19th century were firmly based on the scientific method, and production was industrial and in large scale. The technologies of violence and conquest in the earlier kingdoms had somewhat primitive forms of firearms at their disposal; those of the 19th and 20th centuries were based on repeating firearms, engines powered by fossil fuels, and mastery of the skies. In short, Spain, Portugal, France, and England in the two periods had little more in common than their names, being completely different political entities along the temporal axis (and among themselves). The same applies to the peoples who were subjugated in both periods.

16 This indifference was not a characteristic of all colonial empires. In the case of Portugal, with a late decolonization, the colonial question did not generate indifference. On the contrary, it was a burning issue in metropolitan society, leading to mass emigration of young men fleeing military service and war in the colonies. This movement also sparked the military coup that ended the dictatorship and the Portuguese colonial empire. It's worth noting that decolonization was (and still is) a topic that mobilizes part of society.

Wilson Trajano Filho

forms of belonging that allow them to be bound to more than one nation-state (Basch *et al.* 1994, 8). It is true that nation-states still anchor social identities, feelings of belonging, and networks of solidarity and reciprocity, but they do so within the competitive environment of the free zones of interpenetration generated by the actions of transmigrants.¹⁷

Hegemony Guiding Experience and Perception

The renewed enthusiasm that swept through colonial studies from the mid-1980s onwards assigned legitimacy to new themes in the analysis of colonialism, hitherto narrowly defined as a regime of political domination and economic exploitation.¹⁸ Like in many other places, the inhabitants of the colonies were not individuals solely fixated upon politics. They engaged daily in numerous activities related to other spheres of social life, such as religion and the local and hybrid forms of sociability that fostered intense and sometimes contradictory feelings of belonging to a myriad of associations that popped up in colonial cities.¹⁹ In the realm of politics, the daily life was predominantly characterized by disputes and mobilizations aimed at constructing and maintaining networks of local power and prestige, seldom directly linked to anti-colonial politics and nationalist ideology. Regarding the economic dimension, many phenomena of non-utilitarian nature inhabited the daily life of colonial societies. For instance, examining the rumors that infest African cities, one finds that there were (and still are) frequent sardonic comments about the extravagant consumption patterns, the exaggerated sexual appetites, and the greed of influential and highly prestigious figures. The proximity and implicit intimacy between those who tell such stories and the powerful figures they refer to suggest that public life has been characterized by webs of solidarity that paid little heed to rational economic calculations (Murphy 2010, Trajano Filho 2010a).

Still with reference to economy, this time from a macro perspective, I find a seed of the consensus that enlarges the idea of colonialism in Hammond's contentious work (1966) on Portuguese colonialism. According to him, the effort to legislate and formulate policies for colonial possessions implied expenses that Lisbon could not afford. And yet, the Portuguese managed to consolidate their authority and even expand their overseas territories in Africa, despite (and in response to) the grip of its rival European colonial empires and the resistance of traditional African societies. For him, this was only possible because a portion of the metropolitan elite developed, over the second half of the 19th century, an attitude towards overseas possessions that constituted a kind of non-economic imperialism. From the viewpoint of this elite, the possession of overseas territories was not justified by the extraction of economic benefits. On the contrary, overseas possessions were good for contemplation, to reaffirm to themselves that they, the Portuguese, were a seafaring people, a colonizing nation (Hammond 1966, 139, 199).

Elsewhere, I (Trajano Filho 2004) expand on the perspective articulated by

Firstly, it produced a mass of returnees whom the metropolis had difficulties absorbing. Forty years after the end of the Colonial Empire, decolonization remains one of the favorite subjects among former military who served during the war and a portion of the country's political elite. Invariably, this discussion aims to point out potential flaws during the process of decolonization: its accelerated pace and lack of control by metropolitan authorities regarding its scope and dynamics. The mismanagement of decolonization is considered by many as one of the causes of the extreme political violence that, to some extent, still persists in Angola and Mozambique. See Guerra (1996), MacQueen (1997), and the compilations edited by Morier-Genoud (2012) and Peralta (2021).

17 I do not have enough space to do more than point to the possible connections between decolonization and globalization, a subject of debates and controversies. See Quijano (2020).

18 When one examines the four volumes of the collection *Colonialism in Africa 1870-1960* (Gann and Duignan 1969, 1970, 1975; Turner 1971), it is evident that the majority of the works presented therein deal with the political-administrative and economic aspects of colonial life.

19 For example, see the mystique of exclusiveness stemming from participation in urban mutual aid associations like the Masonic lodges in Freetown (Cohen 1981) and the *manjuandadis* in the Creole milieu of Guinea-Bissau (Trajano Filho 2010b).

Hammond, highlighting the perception held by the Portuguese and Luso-Africans of their social experience, which was often characterized by a sense of pessimism and weakness. This enduring self-image marked by humility and a feeling of smallness suggests that despite its alleged weaknesses, Portugal was successful in establishing in its overseas possessions a hegemony that guided perceptions and shaped social experiences. Too weak to impose itself militarily on the rival colonial empires, too dependent to refuse “cooperation” with them, Portugal lacked the means to fully realize its envisioned centuries-old civilizing mission globally. However, paradoxically, this seemingly weak colonial empire proved strong enough to construct and maintain an image for its colonial subjects that mirrored its own self-perception.²⁰

Implicit in these judgements is the idea that colonialism is a totalizing historical process, instituting a hegemony guiding perception and social experience that goes beyond the pure and violent exercise of political subjugation and economic exploitation (Fabian 1986, 1998; Comaroff and Comaroff 1991). On one hand, it is a phenomenon that reaches the most unusual domains of daily life and belongs to the realm of perception and experience. As aptly summarized by Conklin (1997, 248), colonialism is “as much a state of mind as it was a set of coercive practices and a system of resource extraction.” On the other hand, it is typically a total social fact that embraces all dimensions of the social.

The emergence of new research topics in the newly revitalized field of colonial studies is also an indication of the relative consensus about the totalizing nature of colonialism. Since the mid-1980s, historians and anthropologists studying colonial societies have been asking how colonial regimes impacted and were impacted by disparate things such as local forms of sociability and leisure (Martin 1997; Trajano Filho 2009, 2011), sports practices (Fair 1997, Domingos 2012), forms of dressing (Hendrickson 1996, Gondola 1999, Hansen 2004, Rathbone 2013), performing arts (Fabian 1990, Barber *et al.* 1997, Kringelbach 2013), hygiene and consumption patterns associated with body care (Burke 1996), popular painting (Fabian 1996), the relationship between alcohol production and consumption and nationalist politics (Akyempong 1996), and the unofficial communication system, formed by a myriad of rumors, gossip and intrigues that chronicle social life and act out political criticism (Trajano Filho 2002, Bonhomme 2009), among other topics that were not previously objects of the attention of these disciplines.

Beyond Dichotomies

The final point of consensus I want to address concerns the critical view of dichotomous thinking that characterized the works of historians (imperial as well as the nationalist scholars) and social scientists in the years following the Asian and African independences. To a large extent, this critique stems from a deeper understanding of the issue of resistance.

Until very recently, colonial studies (in Africa and Asia) were prisoners of a binary view of the colonial experience. Past imperial narratives reduced the histori-

20 The notion of the power of the weak was consolidated in colonial and post-colonial studies in the form of the concept ‘weapons of the weak’ formulated by Scott (1985, 1990). In anthropology, precursors to this approach can be found in Lewis (1963) and Turner (1969, 1974)

cal encounter between Europeans and non-Europeans to an effort to fulfil ambivalent teleologies, aimed at identifying and dissolving identities, at distinguishing and simultaneously erasing differences. This can be grasped in the imperial idea of a civilizing mission that would assimilate differences in a distant future while maintaining them within the binary framework implied by oppositions such as colonized/colonizer, savage/civilized, and traditional/modern.²¹ Contrarily to imperial narratives, the nationalist historiography of the 1960s and 1970s accorded a new status to dynamics of local societies, bestowing them with a history of its own their members with the basic attribute of humanity, which is the capacity to act, make decisions, and choose. The key expression of this entire effort boils down to “resistance to conquest and domination.” This generation of social scientists and nationalist historians established a continuity between the past of their societies, idealized as organically integrated, and the present in which they were writing. By considering resistance as a key element in understanding the continuous history of post-colonial societies, nationalist narratives postulated that the reconstruction of institutions and structural forms inspired in pre-colonial past should be the model for social integration in independent states (cf. Cooper 1994, 1520-1522).²²

By conceiving the history of colonial societies as the history of resistance movements, nationalist social scientists and historians showed that resistance took on various forms, far beyond armed national liberation struggles.²³ The merits of this approach were numerous. Apart from showing that the colonial world had a history preceding the arrival of Europeans, it unveiled the distortion in the preferred image of imperial narratives about colonies: a void space, an institutional vacuum, a malleable substance that could be shaped by the colonizer and whose finished form would be a darkened and scaled-down version of Europe. In the case of African studies, this approach indicated historical continuities between the pre-colonial past and the post-colonial moment, historically and structurally contextualizing certain facets of contemporary reality, such as the endurance of economic subordination, extreme social inequalities, patrimonialism and other clientelist practices in what Bayart (1993) termed the “politics of the belly.”

However, there are some elements of continuity between nationalist and the imperial historiographies. I highlight that which, to my view, most obfuscates the understanding of how social life looked like during the colonial era as well as the way we interpret contemporary reality in African countries. Despite countering the ingrained Manichaeism of imperial narratives, the African historiography of the 1960s and 1970s remained prisoner of the same dichotomic vision that characterized the colonial episteme. It simply replaced the totalizing “civilized colonizer versus primitive colonized” opposition of imperial narratives by new polar dichotomies such as “modern versus traditional” and “domination versus resistance”. As Cooper has already remarked (1994, 1518), this type of historiography is also prisoner of a teleology that precludes consideration of the presumption that subaltern subjects could alter the lines of subordination within the colonial regime. Ultimately, the embedded teleology signals an understanding of colonialism as a suffocating historical process in which things are bipolar and bicolored, where all

21 To effectively carry out this task, colonial regimes set in motion a monumental classificatory effort (Stoler and Cooper 1997, 11-18). On one hand, they sought to understand indigenous life through censuses, ethnographic inquiries, surveys, spatial mapping, and territorial concession treaties. On the other hand, they aimed to regulate the urban space where colonial agents were installed, as well as to create and maintain a totalizing order by establishing and imposing administrative routines, patterns of conduct they considered appropriate, municipal guidelines and legal codes (Martin 1997, Goerg 1998).

22 The “return to the source” proposed by Cabral (1973) would be an example of this nationalist thought. The study by Terence Ranger (1968), which demonstrates the connection between early primary resistance movements in the colonial period and modern mass nationalism in East and Central Africa, is the classic example of this type of endeavor.

23 Among many examples, it is worth mentioning the scathing caricature of European officers in dances and rituals (Ranger 1968, Vail and White 1983, Olivier de Sardan 1993), movements of religious revitalization (Fabian 1971, Fernandez 1982), as well as the forms that, according to Scott (1985, 1990), would constitute the “weapons of the weak.”

mediation is impossible, and life boils down to a violent question of all or nothing.

A commonly repeated theme in these studies is that colonial regimes were not monolithic and omnipresent.²⁴ The colonizers never brought to the colonies a unified agenda for the appropriation and use of power and never shared a common ideal on how to deal with the indigenous population. In reality, they were far from being a homogeneous group. Distinctions along nationality, class, and gender lines regulated the persistent competition and conflicts within European group living in the colonies.²⁵ These tensions originated in the way differences were structured the metropolises, insofar as colonial projects echoed the existing class politics in Europe (Stoler and Cooper 1997, 9). The same goes for the colonized. They too did not constitute a homogeneous group, and the networks of relationships that connected them were as complex, if not more, than those of the Europeans occupying their lands. In Africa, there were peasants more or less engaged with the export sector of the colonial economy, people migrating from their villages to the multi-ethnic urban settlements that arose from colonial intervention, and young people prevented from reaching full social maturity due to the excessive patrimonial power of “traditional” chiefs imposed or supported by the colonial government. There were chiefs and commoners, men and women, elders and youth. Finally, there was a whole murky area inhabited by cultural and racial mestizos. All of them had different agendas and strategies, each appropriating the technologies and knowledge brought by the Europeans according to their different cultural languages and interests, without the colonial agents fully comprehending what was really going on. Located in various positions in the structure of their original communities and with differentiated insertions and articulations in the colonial system, colonial subjects operated within competing social universes and developed the capacity to offer a plurality of responses to the demands of the colonial situation without being confined to the binary alternative of collaboration or resistance.

The structure of domination itself proved fragile. Since the distinction between Africans or Asians and Europeans was not radical and permanent (Stoler and Cooper 1997, 7), every hard-won difference they managed to establish had to be painstakingly maintained according to circumstances. Indeed, the ways colonial regimes formulated their policies on difference are characterized by a profound inconstancy. This brings us to the heart of the contradiction of colonialism, which can be grasped in the effort to satisfy a double need: to civilize the other, thus erasing differences, and to maintain them to ensure domination and the development of the colonies, but only up to a certain limit, so that colonial territories did not achieve enough autonomy to dispense with the owners of power. It is for this reason that the colonial state had the back-and-forth move as its ideal model of operation (Stoler and Cooper 1997, 26). This model has been characterized by odd features such as an endless process of reassessment in which one gives in today in order to enforce tomorrow, an excessively superfluous legislation of doubtful effectiveness that aimed to cover everything (from macroeconomics to the minutest urban guidelines, from heavy taxation to body hygiene), alarming

24 See Mbembe (1991, 95), Cooper (1994, 2005), Stoler and Cooper (1997, 6), Comaroff (1997).

25 Martin (1997, 190) shows a curious form of social stratification in Brazzaville, in which Portuguese merchants who interacted (married, traded, and resided) with Africans occupied the lowest positions, and were considered by many Europeans as non-white. Apparently, the social rank of a Swedish missionary was also low, as she was neither French nor Catholic. On the role of gender in colonial relations, see Stoler (1997).

levels of colonial violence that intervened in the intimacy of social life, and a normative discourse that claimed to be hermetic and immune to contradictions. Having based its functioning along these lines, the colonial state always proved incapable to operate solely through coercion (Cooper 1994, 1529). To keep social life running, it needed to forge alliances, yield some room for action to local elites (indigenous and creole), turn a blind eye to certain types of insubordination and indiscipline, keep open unofficial communication channels like the rumor and gossip system, and partially incorporate values, norms, and practices of subordinate groups. There were vast areas of social life in which the state was unable to get its hand on, which functioned quite well in the absence of colonial power. Likewise, the subaltern sections of the society were not interested in participating in all dimensions of colonial life, but only in those that offered them symbolic and material advantages. All this makes colonialism a regime in which participation was contextual and mobile, hegemony was precarious, submission was differentiated, and conflicts were localized (Mbembe 1991, 95-96).

The corollary of these analyses is already announced. The new colonial studies of the mid-1980s and 1990s show that despite all the violence and the objective power asymmetry characterizing colonial encounters, the agency of the colonized played an important role in shaping and reproducing social and political life in the colonies (Mbembe 1991, 91-92; Cooper 1994, 1529; Stoler and Cooper 1997). The very symbolic structure of colonial power was built with elements originating also from the African and Asian agencies, which carried out a transformative incorporation of part of Western symbolism to return it transfigured in the construction of the colonial culture edifice.²⁶ Therefore, since colonial regimes were not solely the product of the pure will of empires to produce insurmountable differences, the polar opposition between colonized and colonizers loses much of its capacity to structure knowledge about what was actually going on in the colonies.

Before proceeding with an examination of the propositions and limitations of recent literature on decolonization, it is prudent to take stock of what has been advanced so far. An undisputed point is that one of the meanings attached to decolonization has to do with specific changes of political and economic nature by which a colonial power withdraws from its conquered territories, which in turn gain political independence and economic autonomy. This stems from the existence of an intrinsic link connecting colonialism and decolonization. The latter would be the undoing of the former. It is also uncontroversial that this process of change affected both sides of the relationship that constituted colonialism. Empires and colonies transformed into nation-states. What is not consensual is the extent to which colonialism is an extinct form of political organization and decolonization is a fully completed process.

The colonialism-decolonization pair has a holistic nature. Its existence differentially affects all the elements involved in its constitution: those who dominate and those who are dominated. Furthermore, regarding its holistic nature, it is worth noting that colonial studies of the 1980s and 1990s carried out an important critique of how the pair was conceived in both imperial narratives and nationalist

26 There is a vast literature with examples of how the agency of Africans has been engaged in the resignification of symbols dear to the European culture. Ritual celebrations such as the *Hauka* cult Stoller (1995) and the *tabanca* pageants (Trajano Filho 2011) add new layers of meaning to the European ideas of order and discipline. The consumption of body-care products such as soap, shampoos, and lotions do the same to the European ideas of hygiene and health (Burke 1996).

historiography. Instead of treating decolonization as an exclusively political phenomenon that promotes the transformation of colonies into nation-states, colonial studies showed that the colonialism-decolonization pair touches the domains of perception and experience and creates a hegemony whose reach goes far beyond politics and economy. Thus, this pair alludes to a total social fact that encompasses all dimensions of social life. Colonial studies broadened the scope of this conceptual pair and referred to several layers of meaning that escaped the institutional politics and the macroeconomy of the colonies. However, analyses of particular cases of decolonization still have the same top-down nature as imperial and nationalist approaches. They look at things like the way people dress, the music, people hear, the forms of sociability and religious practices, among others, but almost always having as backdrop the process of nation-building through which political units become “cultured states”.²⁷ In this sense, they maintain with the previous analyses the same institutional and normative bias that seeks to understand the world as it should be.

The Arrival of Decoloniality

Interestingly, about 50 years after India’s independence, which marked the beginning of the general wave of decolonization that swept Africa and Asia, and 25 years after the collapse of the last and weakest colonial empire in 1974, the humanities entered the 21st century invigorated by a new and surprising fashion, that of decolonial studies. It is important to underscore, even without delving deeply into the subject, the curious relationship between theory and the empirical world established by the social sciences at the dawn of the new century and the striking gap between the two.

Decolonization returned with full force in the 21st century, and this resurgence is attributable to two previously existing lines of approach. It is tempting to trace the genealogy that links 21st-century decolonial studies to these approaches, as I believe it would reveal the intricate network of inspirations that feeds the furnace of contemporary thought on society and culture, as well as a series of unforeseen paradoxes and cross-fertilizations. However, due to the lack of space for this task, I will be satisfied with presenting the general lines of this genealogy.²⁸ I do not want to discuss in detail the specifics of the genealogical ties linking the various approaches to decolonization, nor their controversial sources of inspiration, but only the change of direction triggered by these approaches regarding the meanings attributed to the word “decolonization”.

Apparently, the claim that decolonial studies have their origins in non-Western thought would be the key element that supposedly gave them the legitimacy they achieved in the academic sphere from the 1990s onwards. They have succeeded in making a relentless critique of the asymmetries of power between nation-states and the supremacy of European thought which, in close relation to colonialism and imperialism, claims to apply to all things, at all times and places. For this, they adopted a radically anti-Eurocentric perspective, seeking to develop categories,

27 I borrowed this expression from the title of Andrew Ivaska’s book (2011), which offers us a comprehensive portrait of decolonization in Tanzania as a total social fact.

28 There are numerous attempts to frame contemporary decolonial studies within the dominant currents of social theory. I highlight the work of Amselle (2010), which looks at the phenomenon from an unusual perspective, that of the French-speaking world. Like any genealogical classification, our effort is also biased by the choices we make and the interests we have. For example, many authors argue that post-colonial theories originated in the field of literary criticism, which is not our view. See Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (1989) and Gupta (2007) in this regard. Concerning the manipulations of genealogies, and the construction of mythologies, also see the classic text by Leach (1954) on the manipulation of Kachin lineage mythology.

Wilson Trajano Filho

frameworks, theories, and forms of thought originally associated with other cultural strands. If there is a general propensity shared by their various approaches, it could be put as an effort, sometimes reactive, sometimes proactive, to detach and distance themselves, or counterpose to the West, its institutions, and its knowledge.²⁹

The roots of these intellectual currents are deeply entrenched in two primary intellectual arenas. The first is found in efforts of Indian scholars to build a historiography of India that diverges from the top-down approach of European and Marxist-inspired nationalist historiographies, which tended to view history through the lens of the State elites. The *Subaltern Studies* group, consisting of Indian historians, philosophers, and anthropologists such as Guha (1982), Chatterjee (1993), Spivak (1988), Prakash (1995), and Chakrabarty (2000), embarked on a mission to reconstruct the lives of those forgotten due to their subaltern status, unveiling the agency of the disempowered and the consciousness of the marginalized. These were the peasants, the people of the lower castes or outside the caste system, women, youth, and other groups who were oppressed and subjugated in the colonial past and remained unheard in nationalist historiography. Beyond focusing on subaltern subjects, these scholars introduced methodological innovations, challenging the fundamental framework of nationalist historiography, which predominantly centered on elites and the State while obscuring class antagonisms in favor of national unity. They looked critically at the Eurocentric idea of universality of historical process and state-building, advocated the idea of writing histories (note the plural) from below and the creation of an indigenous perspective on history that diverged from the universalizing Western perspective.³⁰ One of the resonating slogans of this intellectual movement is Chakrabarty's (2000) epistemological call to "provincialize Europe," advocating for a multipolarization of thought, the decentering of Europe or, as Ndlovu-Gatsheni (2018, 4) puts it, the de-Europeanization of the world.

This school of thought found a warm reception in the North American academic world and from there spread throughout the Global South, conforming what has been called the post-colonial studies or theory since the beginning of the 21st century. On this point, I have to add an important caveat: what has been celebrated as an example of South-South cooperation – which would be the appropriation of the *Subaltern Studies*' banners by African, Asian, Caribbean scholars and by writers from the European periphery, which would finally yield an alternative to Eurocentric thinking – actually is the reproduction of a hegemonic situation, affirming the American university's way of doing history and social sciences. What is disseminated to universities in the Global South and eventually consolidated as post-colonial theory is not the thought of Indian historians, but a version filtered by the capitalist logic of the thought of a carefully selected set of ethnic-chic scholars who are deemed indispensable for creating distinction and a shallow sense of cosmopolitanism in North American elite universities.

Nevertheless, with this qualification made, the call to decentralize the West, either by countering or detaching from it, and the emphasis on local forms of

29 This effort becomes visible when one notices the centrality of terms like "delinking" (Mignolo 2007, 2018), "détrocher" (Amselle 2010), "dewesternization" (Mignolo 2007), and "provincializing" (Chakrabarty 2000).

30 Let it not be implied that this is a cohesive and monolithic group. On the contrary, the affiliations of its main proponents to the group have not always been stable over time. For an assessment of this historiographical trend, see Mallon (1994) and Amselle (2010).

viewing society and history was embraced by scholars in Africa and the Caribbean, who also critically examined the post-colonial societies that had just emerged from decolonization, and the Eurocentric hegemony that has organized knowledge and the sciences. African scholars, including historians, philosophers, anthropologists, and political scientists like Mudimbe (1988), Diagne (1989), Diouf (1990), Mamdani (1996), Mbembe (2001), and Zeleza (2003), embarked on a journey to establish an authentic African paradigm within the humanities. Engaging in a rich dialogue with the *Subaltern Studies*' perspectives coming from Indian and American social scientists and historians, they actively rejected the overarching systems of understanding the world and the underlying idea of universality. Instead, they promoted particularistic and fragmented interpretations of historical events grounded in the multipolarization of thought and generated a view of contemporaneity characterized by hybridity across all aspects of existence.³¹

Intriguingly, a close examination of the much coveted and extolled local paradigms of the social sciences reveals that the alleged foreign origin of post-colonial theory is a misleading inference and that it is actually deep-rooted in the Western philosophical tradition. Post-colonial theory is deeply indebted to the works of the French deconstructionist philosophers – Foucault, Derrida, and Deleuze. They form a kind of Holy Trinity that long before the call for the provincialization of Europe had culturalized thought, turning the old continent into a kind of culture area, one among many, which is not the model toward which other people converges (Amselle 2010, 11). Contesting European logocentrism and its claim to universality, seen as a manifestation of cultural imperialism, these philosophers were the source of inspiration for most post-colonial studies since Said's *Orientalism* (1979), which is considered by many the founder of this school of thought. Foucault, Derrida, and Deleuze come from the heart of Western philosophy. Their works engage exclusively with European philosophers. And if that were not enough, they are, each in his own way, indebted to Heideggerian philosophy, which represent the most finished form of European philosophy as well as the most radical critique of the Enlightenment, the logocentrism of Western metaphysics, technique, and modernity. Interestingly, as I had already pointed out regarding the diffusion of *Subaltern Studies*, the influence of French philosophers on post-colonial studies was also indirect, mediated by a specific North American reading that ended up creating a category of affiliation never used in its original imaginary soil – the *French Theory*.³²

The other line of decolonization studies has been known as the theory of decoloniality. Originally, this theory was formulated by South American social scientists in the mid-1990s, and since the 2000s it has become a fashionable idea in the academic debate. Decoloniality made its debut in the writings of historians, social scientists and other scholars within the Humanities about a decade after the idea of post-colonialism was already well entrenched in academic discourse. It is younger than the post-colonial theory derived from the *Subaltern Studies* and perhaps that is why it is more in vogue currently. Its renown is not due to a direct appropriation of the original South American texts, most of them written in in

31 It is important to note that this list is incomplete, even when restricted to the African intellectual sphere. When expanding the view to include contributions from the Caribbean and other parts of the world to post-colonial theory, the list would be greatly extended. However, I argue that the significant number of important contributions to post-colonial thought from across the Global South and the complex network of dialogue established through these efforts are primarily anchored in the Anglo-Saxon universities. As an example of the dialogue or influence of subalternists on African scholars associated with post-colonialism, see Diouf (1999).

32 I emphasize again that this genealogy is partial and biased. It leaves no room to the works of post-colonialists *avant la lettre* such as Fanon and Du Bois, as well as the pervasive influence of an Italian highly original Marxist intellectual, Gramsci.

Spanish. Once again, its widespread recognition owes much to the mediation of North American universities and its selective importation of another group of ethnic-chics, this time from Spanish America.³³

The foundations of decoloniality are deeply rooted in Aníbal Quijano's concept of coloniality of power (1992). Quijano's notion revolves around the idea that the contemporary global power structures originate in the 16th-century conquest of the Americas. This pivotal event inaugurated a violent process of concentration of power, channeling the world's material and symbolic resources for the benefit of European elites and perpetuating a heterogeneous mass of victims across Africa, Asia, and the Americas (1992, 11). Quijano underscores the totalizing nature of this five centuries process of domination and makes an important distinction between coloniality of power (general and encompassing) and political colonialism (specific and encompassed). Colonialism would be the formal and direct dimension of domination that since the 1960s has faded into the past, succeeded by a more expansive Western imperialism on a global scale (1992, 11).³⁴ Contrastively, coloniality of power is a pervasive, overarching force that engendered a hierarchical structure of social discriminations rooted in notions of race, ethnicity, and nation which have become ingrained in hegemonic ideology as objective categories that organize differences underlying domination, rather than being recognized as constructs of thought itself.³⁵ Within the coloniality of power, what was initially a mere perception of the superiority of the dominant in the face of the inferiority of the dominated lost its bounded and contextual nature and acquired the fixed character of an absolute hierarchy such as depicted in the relation between superior and inferior in the biological and structural domains. Local knowledge deemed irrelevant by the dominating group was suppressed, while the useful ones were wholly appropriated by the colonizers. They propagated a mythologized view of their knowledge (as well as the patterns of its production) as a kind of knowledge that was abysmally different from the knowledge of the colonized: it is an inherently distinct and superior kind of knowledge that grants direct access to power. Consequently, European culture became alluring to the eyes of the colonized. Similarly to the subalternists' perspectives, Quijano (1992, 13) argues that as the colonized aspired to Europeanize themselves, European culture became the model of universal culture. The endurance of the Eurocentric coloniality of power surpasses direct political colonialism due to its historical alignment with the epistemological paradigm of modernity/rationality, which purports to be both an exclusively European product and the universal paradigm of knowledge that perpetuate Western dominance.

Originally, Quijano's thought was indebted to the theoretical paradigm of CEPAL (*Comissão Econômica para a América Latina e Caribe*), which had the economists Raul Prebisch and Celso Furtado as its key authors in the 1950s. The main goal of the scholars working in this institution was to understand the nature of Latin American underdevelopment. Clearly inspired by the European Marxist tradition, sociologists associated with the CEPAL, such as Ruy Maurini, Theotônio dos Santos, and others from different schools of thought like Gunder Frank and

33 This becomes transparent in the list that Walsh and Mignolo (2018, 8) compile of the main members of the decoloniality group and their institutional affiliations. Very few do not have an institutional base in the United States.

34 A similar stance, though more radical, is that of Mignolo (2018, 116), who insists that coloniality should not be confused with colonialism.

35 Other scholars within the same line of thought also add the notion of gender to the constitutive set of discriminatory structures. See Lugones (2008).

Samir Amin, developed an approach that in the 1970s became widely known first as dependency theory and later as world-system theory. For much of his career, Quijano's work aligned with this line of thought that sought to understand the uneven development and the dependent capitalism in the peripheries of the capitalist world, at that time also called the Third World.³⁶ However, with the coloniality of power, the Peruvian author made a radical course correction in his critique of imperialist domination and inaugurated a new perspective – decoloniality – for the understanding and transformative engagement with inequality in which the material conditions of existence give way to the symbolic conditions of existence.

Decoloniality is fundamentally a radical critique of the paradigm of modernity/rationality. It demands the negation of all its constitutive categories, including that of totality in cognition and the Eurocentric paradigm of the universality of knowledge. According to Quijano (1992, 19-20), it is necessary to disentangle the ties that bind this paradigm with coloniality, and this implies an epistemological decolonization in the form of decoloniality. Following another exponent of this line of thought (Mignolo 2018, 106), decoloniality is more than a critique, more than an academic discipline focused on the coloniality of power. Understanding it as a variation of “decolonial studies” would be the same as holding it hostage to the paradigm of rationality/modernity or, Mignolo's terms, to the conceptual triad of modernity/coloniality/decoloniality. Decoloniality would be a bottom-up version of decolonization that, as previously seen, is markedly top-down, but also encompasses a praxistic dimension insofar as it is a contestation and a struggle against the colonial yoke. Hence the decolonialist's refusal to treat it as pure theory (Walsh 2018).

The two currents of thought dealing with decolonization have differences which lie either in the emphasis given to certain arguments or concerns or in substantive interpretation of the facts, although they share some principles and goals and have several interconnections in their past as well as in their present. Concerning the past, the figure of Samir Amin, a prominent scholar of dependency theory, represents an important interconnection between South American theorists of decoloniality and African scholars of post-colonialism attached to the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA).³⁷ Presently, interconnections can be firstly found in the acknowledgment of the existence of various decolonial projects, each with its own specific assumptions and needs. Secondly, in the certainty that none of them holds the keys that open the door to decoloniality (Mignolo 2018, 108) or claims a privileged role in the construction of a counter-hegemony. As Walsh (2018, 100) emphasized in this regard, it is not a struggle for ownership of concepts.³⁸

Despite the strategic interconnections and temporary alliances between the scholars of the two trends, the differences in emphasis and substance are many and sometimes reveal deep disagreements that incite terminological and conceptual inaccuracies. Among others, I highlight those related to the focus of empirical analysis, to temporality and its implications (colonialism, the ideas of Europe, Latin America, Indigenous America, etc.), and to the influences or sources of

36 As pointed out earlier, efforts in creating genealogies are always biased. Our view of Quijano's intellectual connections is relatively conformist and does not stray far from the ordinary established by mainstream thought. Others, however, while not disinterested, are more extravagant, bold, and passionate. See, for example, Grosfoguel's reading (2022, xiv-xvii), which alludes to the existence of an epistemic extractivism that hides the Black origins of critical theories, attributing them to white scholars. According to him, social scientists from Black Marxist tradition would have formulated the idea of coloniality before Quijano, using different terms. The fact of not citing or acknowledging these authors as sources of inspiration would, according to him, exemplify nothing less than Quijano's epistemic racism.

37 Amin is not the only example of interconnection. Frantz Fanon, Glissant, and Du Bois would be other nodes of past interconnections.

38 See Ndlovu-Gatsheni (2018, 43-69) for an overview of the various facets of 21st-century decolonization, its main concepts, and the cross-fertilization between them.

inspiration.

The social background of the authors seems to be quite a relevant factor in determining the focus of empirical analysis. The post-colonial approach to decolonization, evolving from the writings of the *Subaltern Studies* group, and influenced by Edward Said's *Orientalism*, developed a preference for focusing on decolonization in regions like India, Southeast Asia, and the Middle East. It favors the perspectives of the major marginalized groups within these territories (lower castes, women, peasants, Muslims in Hindu-majority regions, and non-Muslims in Islamic countries). Over time, this approach expanded its scope to include the African continent, adding new nuances to the analysis, and introducing new themes for investigation. The gender issue remains central, but novel subjects such as the youth issue and related intergenerational conflicts, the economy of the occult, the problem of autochthony, the racial issue and slavery have entered the stage.

Conversely, decoloniality emerged within the context of Latin American countries and, to a lesser extent, the Caribbean. Initially formulated to account for coloniality in Latin America, this approach has widened its temporal scope to encompass studies on contemporary social movements like the Zapatistas in Chiapas, the first nations in Canada, and indigenous movements in the Andean nations-states, reflecting the geographical and social background of the activists and theorists associated with this trend.

The preferred territories of both trends of decolonial studies experienced a different temporality concerning the period in which the encounters between indigenous societies and the colonizing powers took place. The temporal depth of colonialism in the Indian subcontinent, Southeast Asia, and the Middle East, as claimed by post-colonialism scholars, is approximately 200 years, while in Africa, it is even shorter.³⁹ What needs to be decolonized are institutions, an ethos, a worldview, and a 200 years history of unequal power relations, in places where the Europeans, despite maintaining a tough political ruling over native populations until the mid-20th century, were a demographic minority. In the African case, during the 100 years of colonialism and nearly 60 years of independence, the decolonization of colonial societies successfully built territorial States that have not yet achieved the status of nation-states.

Conversely, the Latin American perspective on decoloniality stretches the temporal depth of coloniality. Since Quijano, they talk about the existence of a "colonial matrix of power" which is five centuries old. This difference in time depth has important consequences. First, the Latin American countries that have experienced the coloniality of power have been independent since the beginning of the 19th century, although they continue to grapple with enduring colonial power structures. In some of them, the population of European descent often rival or surpass indigenous and forcibly transplanted slave populations. This context illuminates internal inequalities that mirror the global framework of capitalist disparities. The distinction between political independence and decolonization becomes crucial in these cases. Independence in these regions, led by the European colonizers that settled in new territories, involved the entire colonial society,

39 It is worth remembering that the political decolonization of American countries is contemporary or even slightly older than the onset of colonialism in Asia and much older than the colonial scramble for Africa. This should give food for thought.

perpetuating a self-governed colony led by nativized colonizers (*los criollos*). As noted by Cahen (2012, 5), my source of inspiration in this regard, the Brazilian case is emblematic. The country's independence was spearheaded by a segment of the ruling elite of the metropolitan State who chose to remain in Brazil, creating a State that did not intend stop being "Portuguese". This ruling portion of the Portuguese empire only wanted to build an empire centered in Rio de Janeiro rather than Lisbon. After about 70 years (1822-1889), the empire of Brazil, which was a self-governing Portuguese colony in Brazilian lands, became a Brazilian colony disguised as a Republic. We observe during this period the main of the process that built a nation for the Brazilian State, without a genuine process of decolonization.

The temporal framing adopted by decolonialists, pinpoints the origins of coloniality in European modernity, which they locate in the 16th century. According to them, the word "modern" in the 16th century meant "the present time", and this could not be other than the European present. However, this perspective is historically misleading. Certainly, in the 16th century the idea of Europe was, if anything rudimentary and embryonic (McGrane 1989). The category of thought that best encompassed the unit we call Europe today was then that of Christendom. Constructing an entire framework of thought based on a category lacking sociological existence during its inception amounts to positing a hypothesis without empirical grounding and establishing a doctrine reliant on the proponents' convictions and the justness of their cause, rather than on historical accuracy. Conversely, the temporality of decolonization (or the decolonization of history) in post-colonial theory is shallower and more focused. This perhaps explains the preference for the retrieval of particular histories and certain wariness towards macronarratives, which curiously does not happen amongst the adherents of decoloniality.

Behind these differences in temporal dimension, post-colonialists and decolonialists share common attitudes and objectives, among which I underline a certain disinterest in decolonization as a case of institutional changes of macro political and economic character and in the top-down approach focusing on the construction of new nation-states. More importantly, they highly favor subjects such as the decolonization of minds, feelings, tastes, general modes of organization of experiences, knowledge, and being, which they refer to as examples of an epistemological decolonization.

Quijano's call for epistemological decolonization, in the form of decoloniality, fell deep into the hearts of the theorists who formed the decoloniality group.⁴⁰ Since then, the idea of political and economic decolonization, which has slowly fallen out of favor in post-colonial theory, seems to have completely lost any explanatory value. Now, all necessary decolonization operates at the epistemological level. Hence the preference for appealing to decolonization in the realms of knowledge and university institutions. One hears, no matter whether seriously or ironically, calls for decolonizing the university (Bhambra, Gebrial, and Nisancioğlu 2018), decolonizing the Westernized University (2016), decolonizing Cambridge University (Hart 2018), as well as decolonizing Academia in general (Rodriguez 2018), and museums (Lee 2022). Scientific disciplines are also objects of a similar

40 Note that the idea of decolonizing knowledge and minds is not exclusive to decolonialists. Anti-colonial activists like Fanon, Cabral, and Nkrumah already discussed the construction of a new person. Ngũgĩ wa Thiong'o (1981) also called for the decolonization of minds in African literature. Regarding Quijano's proposition, it is noticeable that there are many titles of works on decolonization containing the word "epistemology" or a derivative. See, among others, Wood (2020), Ndlovu-Gatseni (2018), Mbembe (2015), Grossfoguel (2007), Maldonado-Torres (2007).

Wilson Trajano Filho

call. For example, there is a demand for decolonizing Ecology (Ferdinand, Smith, and Shepherd 2021), International Relations (Jones 2006), Psychology (Bhatia 2017), Education (Abdi 2011), Sociology (Meghji 2021), European Sociology (Rodriguez, Bocha, and Costa 2010), Social Sciences and Humanities (Reiter 2021), African Studies (Falola 2022, 2023), and Indian Studies (Sharma 2015). I leave our discipline to the end because with respect to anthropology, the clamor reaches its smaller subfields. In addition to the call for the decolonization of anthropology in general (Harrison 2010, Mogstad and Tse 2018), there are also cries for the decolonization of Ethnography (Bejarano, Juarez, Garcia, and Goldstein 2019), Visual Anthropology (Gill 2021), American Anthropology (Gupta 2022), among others.⁴¹ The list of things that should be subject to decolonization grows infinitely and includes concrete items and abstract topics (development, heritage, health, time, leisure, sexuality, body, landscape, madness, childhood, god, hair, gaze, transgenders...) as well as physical or conceptual places/regions (Pacific, India, Haiti, Latin America, Brazil...). Given this frame of reference, a pause to think about on the naïve times when the object of decolonization was the African and Asian colonies might teach us something.

Let there be no illusions. The keyword here is epistemology, and it is on this issue that attention must be focused. Epistemology is a big and heavy word and as such it should not be employed to talk about light things such as the knowledge conveyed in children's tales, lullabies, popular beliefs about the world of politics, the "techniques" that preside over the choices of *Eurologo* numbers, or about beautiful and ethereal things such as the harmony of sounds and shapes, the beliefs in gods and supernatural beings, and the mythologies of world creation. Epistemology, dictionaries tell us, is the branch of philosophy that deals with scientific knowledge, determining the grounds, the value and the scope of scientific hypotheses. Therefore, we must ask what people like Grossfoguel, Ndlovu-Gatsheni, Quijano, Mignolo, and others mean when they use this term. An examination of their propositions leaves one wondering if they are challenging the assumptions and premises of the scientific paradigm. Often, when they discuss epistemology, they are referring to practical wisdom, beliefs, artisanal technologies, the cultural worldviews of traditional communities, or to things much smaller than this big and fat word.⁴² For example, the epistemic nature of the often-demagogic clamor for the decolonization of the university (be it Cambridge, Cape Town or Pindamonhagaba) boils down to something trivial (but no less unimportant), done from time to time, such as curricular reforms and administrative or bureaucratic reorganizations that lead to the creation of new academic units and the merger or extinction of others. Their usage of "epistemology" might sometimes appear to trivialize the term. The decolonization of universities might encompass broader changes aiming to diversify the sources of knowledge and challenge dominant theories, yet the practical actions taken in these efforts might seem disconnected from a fundamental overhaul of epistemological frameworks. Therefore, in this kind of controversy, epistemology paradoxically has little to do with epistemic revolution as conventionally understood.

41 The calls for decolonizing Physics (quantum, particle, solid-state...), Biology (vegetal, molecular, cellular), Geology, Chemistry, Mathematics, as well as Engineering, have not reached me. Perhaps due to not conducting an exhaustive search. But it is worth to mull over it.

42 For the sake of accuracy, philosophers still use the term "gnoseology" to refer to the premises and foundations of knowledge in general. However, this is entangled with the way decolonial, and post-colonial scholars think about epistemology.

On other occasions, epistemic decolonization aims to introduce new codified traditional knowledges into university curricula.⁴³ For example, I witnessed the creation of classes on traditional-artisanal techniques of fishing, metallurgy or mining, and disciplines focused on the study of spiritualistic-mystical knowledge linked to the diagnosis and cure of physical and psychological misfortunes as if they were scientific disciplines, on equal footing or of the same nature as molecular physics, geological stratigraphy, peptide chemistry, the mathematics of non-linear equations, or the astrophysics of the Big Bang. It is an attempt to broaden the scope of what is considered scientific knowledge within academic settings, acknowledging the value of diverse epistemologies. Additionally, the epistemology that must be decolonized is also related to a supposedly unfair division of labor in which scientists from the former colonies (also known as the Global South) are viewed as the manual laborers of science, painstakingly producing raw data that would be dressed up by scientists from the former empires with something called theory, which adds value to the final product and prestige exclusively to the latter. This critique challenges this unequal hierarchy and seeks to promote a more equitable recognition of knowledge creation across diverse backgrounds and contexts.

The unequivocal existence of inequities founded on historical processes of political, economic, and symbolic domination across the academic world should not lead us to be content with cathartic yet problematic interpretations of facts. Catharsis may ease the liver but never clears the mind. Let me start with the Social Sciences. In anthropology, the distinction between ethnography and theory is incoherent. With very few exceptions, all contributions that represented a major advance in anthropological theory were produced by skillful fieldworkers who rigorously and exhaustively collected ethnographic data with which they built their theoretical framework.⁴⁴ Thus, the argument about a supposedly global division of labor that privileges theory often has the adverse effect of leading young researchers from the Global South to underestimate or side line the ordinary and often tedious activities of exhaustive data collection and to overvalue the often empty exercise of theoretical construction. This becomes even more dramatic when this misconception is embedded in the much-vaunted call for epistemic decolonization, which would mysteriously subvert the order of theoretical production in the Social Sciences and the way prestige and distinction are attributed in this field of study.⁴⁵

I believe it is part of the university's mission to register, document, and protect popular and traditional forms of knowledge that, even running no risk of oblivion, do not belong to the established framework of sciences. Teaching medical doctors and health professionals that in other times and places other people used different procedures to deal with illness and human suffering, and that often these knowledge systems proved effective for their purpose, only broadens the horizon of future health professionals. However as effective as they may be and as anchored as they are in the group's worldview, such knowledge is not science; it was not developed according to the scientific method, nor has it undergone the test of anonymously reproduced falsifiability. Let me not be misunderstood. Such

43 Apologies for the paradox, but the phrase "new codified traditional knowledges" is as pop as the statement of the Nigerian *jùjú* musician who once said that the Yoruba tradition is very modern.

44 Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Victor Turner, Jack Goody, Clifford Geertz, Marshal Sahlins, Georges Balandier, Maurice Godelier, and Julio Cezar Melatti were accomplished fieldworkers in their youth, and their contributions to anthropological theory owe much to the quality of their ethnographic data. Obviously, this list can be significantly extended.

45 In my experience, teaching in more than one university in the Global South, I often hear *ad nauseam* this argument among my students when, with an attitude of rebellion, laziness, genuine interest, or a mixture of it all, they contacted me with theoretical formulations that are empty in nature without any grounding in ethnographic data.

knowledge systems may have high legitimacy within their originating communities and are not inherently inferior to scientific knowledge. However, they are not science. Proposing an epistemological decolonization that sacrifices the scientific paradigm is a bold move that, to be carried out without harm and serious losses, needs to carefully consider what will replace science once it is decolonized. We should, at the very least, be cautious and give a narrower focus to this claim. After all, if religious ideas such as karma and destiny are as existentially and morally significant as the philosophical concept of free will or rational choice theories, this should not make us blind to the huge power asymmetry between belief in miasmas or ether and the pathogenic theory, between the mystical force of the Azande's or Avalon's witches and the strong force in the atomic nucleus.

There is something dramatic about this call to decolonize epistemology, which in my view contributes to the reproduction of the domination that post-colonialists, decolonialists, and other social theorists seek to mitigate. In the mid-1990s, African philosopher Paulin Hountondji, who was not originally part of the post-colonialist or decolonialist team, though highly esteemed by them, claimed the existence of uniquely local knowledges that would constitute an African science. This was Hountondji's way to react against the situation of extraversion and dependence experienced by the continent. He proposed that Africans should rehabilitate these knowledge systems that had been downgraded during years of colonial domination and endow them with an alternative epistemology that would counter the universal claims of Western science (Amselle 2010, 78). Hountondji's position on this matter is very close to post-colonial theorists', with their emphasis on indigenous knowledge systems, and to decolonialists', with their call for epistemological decolonization. Interestingly, this position faced criticism within the CODESRIA group to which Hountondji was affiliated. Philosopher Souleymane B. Diagne (1994, 10-11) raised two reservations about the idea of African science. The first, epistemological in nature, pointed to the religious background of the African version of scientific knowledge, arguing that such an encompassing background cannot be distinguished from elements that would then become products of science. I will not delve into the implications of this reservation, apart from noting that Hountondji (2013, 226) responded to Diagne's objection asserting that the difficulty he raised does not eliminate the obligation to integrate the competing or juxtaposed paradigms that govern scientific and religious practices. This presupposes a previous deconstruction and reconstitution of the two paradigms (that of science and that of religion) that free researchers and practitioners from the all-or-nothing logic they originally impose.⁴⁶

I will stick now to Diagne's second objection, as it has implications directly linked to the practices of engagement of decolonial studies in general. He wonders whether rehabilitating traditional knowledge to revitalize African research would be the best way to break with the continent's underdevelopment. The case of the Asian tigers immediately came to his mind, as it did to Hountondji's. These are countries that have gone through rapid economic growth in the second half of the 20th century and an impressive rate of scientific and technological develop-

46 A somewhat obscure response, which in my view somehow aligns with the ideas of Horton (1993) about the cognitive continuities between African religious thought and European scientific thought.

Wilson Trajano Filho

ment, which is manifested in the creation and consolidation of excellent research institutions as well as advanced training centers.⁴⁷ In none of these countries there happened widespread calls against scientific paradigms during the period in which their research and training institutions were consolidating. Hountondji acknowledges the success of these countries and proposes to examine carefully how they managed to integrate themselves into the international research system. He adds, however, that this is not all; one should also look at the cultural destiny and the degree of autonomy of these countries and check how actively and responsibly they participate in building a common future (2013, 226-227). This kind of response refers us back to the aforementioned non-economic imperialism of the poor Portuguese colonial empire, where nobility of soul and purity of spirit would replace the cold strength of technique and reason. Setting aside the substantive merit involved in this controversy, it seems that the refusal to swiftly and effectively incorporate the established scientific paradigm and the practices well established in sciences has at first the effect of reproducing the structure of domination and the system of inequalities that post-colonial and decolonial thought seek to deconstruct and dissolve.

The call for decolonizing epistemology also takes the form of decolonization of mind and aims at replacing the languages used in teaching and research at universities in the Global South. Often, the decolonizing good-doers propose, as an example of decolonization practice, the introduction of local languages (many of them with a history of little more than 50 years of written systematization, if at all) and the marginalization of “European languages,” also referred to as colonial languages. From this perspective, decolonization seems synonymous with “Africanization,” “Asianization,” “Latin Americanization,” or “Caribbeanization,” but the call is so general that it would be better to understand it as a demand to “de-Europeanization” or “de-Westernization”. As far as I know, the original source of this proposition does not directly come from post-colonial or decolonial studies. It comes from the Kenyan writer and professor Ngũgĩ wa Thiong’o, who in 1981 published an influential volume with four essays on language in African literatures. This book also marked his farewell to written English. From then on, his fictional texts (novels, short stories, and plays) as well as his essayist writings were written in Gĩkũyũ and Kiswahili. His decision was due to the recognition that imperialism continues to control life in Africa, despite all African resistance. In his struggle to reclaim creative initiative, Ngũgĩ wa Thiong’o argues that the choice of language and its use is a central element in defining the individual person, its relationship with the world, as well as in creating a liberating perspective (1981, 4, 87).

Ngũgĩ wa Thiong’o acknowledges that European languages play the important role of mediation between Africans living in the same country as well as between African countries and elsewhere. They are a centripetal force working against the divisive tendencies inherent in situations of plurilingualism such as those existing in most African countries (1981, 6-7). However, they are also a means of spiritual subjugation because they were the instrument with which colonial powers held captive the African souls who had access to formal education. Punishing those

47 Aware that global university rankings have an extreme Anglophone bias and are more marketing tools than indicators of quality, I note that the 2023 *QS World University Rankings* records 12% of the world’s top 100 universities as being from the Asian tiger economies. This is a much higher percentage than the 5% achieved collectively by Germany and France, countries with a long history of scientific production.

who spoke the local languages and rewarding those who spoke and wrote in the language of the colonizer, the colonial schooling system reinforced cultural domination, created obstacles to the development of an orature in native languages, and made the sensibility of those speaking European languages to move away from their native environment. This estrangement is a form of colonial alienation that causes educated Africans to see the world as it is depicted by the culture of the colonizer's language, and this worsens as the same educational system associates native languages with low status, humiliation, and cognitive deficit (1981, 18). Faced with this scenario, the anti-imperialist and anti-colonial struggle must include a language policy that engenders both the decolonization of minds and the end of the neocolonial servitude characterizing contemporary Africa. This policy should move African literature writers away from European languages and prompt them to do for their mother tongues "what Spencer, Milton and Shakespeare did for English, what Pushkin and Tolstoy did for Russian; indeed what all writers in world history have done for their languages by meeting the challenge of creating a literature in them, which process later opens the languages for philosophy, science, technology and all other areas of human creative endeavours" (1981, 29).⁴⁸

It is worth noting that Ngũgĩ wa Thiong'o's call is not for the abandonment of European languages in general, but for the use of African languages in literary texts. Therefore, it is a specific call made with a strong ideological footprint. It is clearly an anti-imperialist argument. Made over 40 years ago, it still resonates loudly to the hearts of many African nationalists. Partly due to its strong emotional appeal, Ngũgĩ wa Thiong'o's argument overflowed from the literary universe into the domain of universities in general. Thus, scholars like Mbembe (2015) borrowed his argument about the decolonization of mind and language to build a project of a future university in South Africa. According to Mbembe, this decolonized university would place African languages at the center of its pedagogical project. Multilingual, it would use various native African languages as vehicles for transmitting knowledge. Moreover, the African decolonized university should also make room for non-native African languages (French, Portuguese, English, Arabic...) and for non-African vernacular forms such as Chinese and Hindi. Thus, the decolonized African university will make these languages a colossal repository of concepts from all corners of the world.

The linguistic decolonization of the university seems to be a virtuous objective, in line with promoting diversity and valuing plurality. The practical obstacles that could pose a challenge to its success, mostly related to constraints of the publishing system (translations, size of the printed runs), will largely be overcome soon with the development of technologies related to translation, digital formats of texts, and their reproduction, among other innovations. However, while Mbembe and many other champions of plurality in Kenya and the USA, in Bolivia and Canada, cry for the use of local languages, the peripheries of the center (Portuguese, Belgian, Dutch universities, and even French and German universities) and the centers of the periphery (Brazilian, Indonesian, Indian institutions of superior education) propose curricular changes aimed at offering courses and accepting

48 Before Ngũgĩ wa Thiong'o, but in a similar vein, Amílcar Cabral also proposed decolonizing the African minds when he argued that in order not to betray the objectives of national liberation, the Guinean petty bourgeoisie should "be capable of committing suicide as a class, to be restored to life in the condition of a revolutionary worker completely identified with the deepest aspirations of the people to which he belongs" (1979, 136). It is not unreasonable to compare this passage in Cabral with Ngũgĩ wa Thiong'o's assertion that the educated African petty bourgeoisie has developed a wavering psychological make-up, oscillating between the neo-colonial comprador bourgeoisie and the peasant, and working masses, experiencing an identity crisis as a class (1981, 22). In another text, still in the same vein as Thiong'o's position on the mediating role of European languages, Cabral (1974, 214) stated that the Portuguese language, as an instrument for people to relate to one another and as a means to express the reality of the world, had been one of the few good things left by Portuguese colonialism.

theses and dissertations in English, the language of what until recently was the center of global power and is now becoming a somewhat ownerless *lingua franca*. This is just a new version of the so-called paradox of globalization with its diametrically opposed tendencies towards homogenization and differentiation.

By emphasizing the epistemological, cultural, cognitive, and spiritual dimensions of decolonization, the two currents of decolonial studies take an engaged and committed stance toward changes in the overall balance of power and develop a militant viewpoint, as has been suggested in the way Ndlovu-Gatsheni (2018, 43) defines decoloniality: “as the collective name for all anti-slavery, anti-racism, anti-colonialism, anti-capitalism, against Eurocentric hegemonic epistemology, as well as struggles emerging in different geopolitical sites haunted by coloniality in its physical, institutional, ideational, and metaphysical forms.” With the exception of the reference to anti-capitalism, with the usual political and economic implications, all other hostile and oppositional stances refer to an imaginary venue where all evils reside – Europe. Interestingly, despite a certain disregard for political and economic dimensions, and despite the engaged stance, decolonial studies ultimately find at least two affinities with the perspective of imperial historians and colonial administrators. Firstly, the agency of decolonization is predominantly European, now centered in North American and Anglo-Saxon universities.⁴⁹ Most of those who make the loudest calls for the decolonization of the university are researchers who have Anglo-Saxon universities as their institutional base. And it is only after these original calls are made that they can be reverberated by scholars from other corners. Secondly, decolonization’s basic nature is ideational. Despite all the engagement, what is at stake are ideas, narratives, and ways of framing the world.

I could not help but feel that there is something juvenile implicit in the militant posture characterizing these studies. Firstly, because it is diffuse; one only needs to look at the list of anti-things that are objects of decoloniality. In its generality, it holds an elective affinity, to use an expression dear to Max Weber, with the witty stereotype of the Latin American rebellious youth of the 1960s, whose cartoonish slogan was: *¿Hay un gobierno? Estoy en contra* (Is there a government? I’m against it).⁵⁰ Another index of this juvenile stance comes from references coming from the universe of popular culture, a dimension of social life closely associated with youth. One of the masterpieces of decolonial thought emphasizes that decoloniality is interested in “relationality”, which, in turn, has much to do with the idea of *vincularidad* formulated by Andean indigenous activists-theorists. *Vincularidad*, according to Walsh and Mignolo (2018, 1), relates to the awareness of the interdependence of all living beings with the territory and the cosmos; it is a relationship that seeks harmony and balance. In all this we have a kind of a New Age allusion to the idea of a mystical and poetic unity of life on planetary scale. The word that best summarizes what decoloniality evokes about *vincularidad* would be *Gaia* – the mother-earth of Greek mythology, the primordial element that gave birth to all Greek gods, and the “scientific theory” that view planet earth is a vast living organism capable of self-regulation. However, it remains unclear

49 In the same vein, Ndlovu-Gatsheni (2018, 44) notes how the first imperative of 21st-century decolonization is the recognition that the most important site of the decolonial struggle is the university.

50 In the times we live in, observing the rise of the far right, it is common to hear and to read on social media platforms that convey an anti-political discourse the following expression “I am against all of this”, which also has an elective affinity with the caricatured stereotype. The difference is that participants in fascist networks in Brazil are not young people, quite the contrary. Perhaps, in this case, it is a matter of senile rebellion which, according to the functionalist principle of the unity of alternating generations, is close to youthful rebellion.

Wilson Trajano Filho

whether the *Gaia* of decolonial thought is inspired by Greek mythology, James E. Lovelock's hypothesis, Isaac Asimov's imagination, or perhaps a creative mix of these, which is also very characteristic of science literature in popular culture.

A second index of the importance of juvenile popular culture in decolonial thinking lies can be found in the concept of "Colonial Matrix of Power" (CMP), formulated by Mignolo (2011, 2018). CMP is Mignolo's translation of the concept of "coloniality of power" or "colonial pattern of power" originally formulated by Quijano. The introduction of the term "matrix" might suggest a connection to the mathematical concept of linear algebra commonly used by structuralist anthropologists to analyze social and symbolic structures. But nothing could be more deceptive than that. Mignolo tells us that his matrix owes more to popular culture, referencing the 1999 movie of the same name that became a cult movie everywhere. Here, coloniality or colonialism truly turns into a journey into the world of science fiction of fantasy.⁵¹

The last hint of the juvenile attitude coming from the realm of popular culture can be found in Mignolo's ideas (2018, 105-107) about what decolonizing means. On this subject, he revisits the paradoxically individualistic theme of "free choices by free people", as discussed by Quijano, to argue that Bob Marley would be a decolonial theorist-activist who believes that each of us is responsible for our decolonial liberation. According to him, the ideas of the Jamaican musician are close to those of the philosopher of science Humberto Maturana, and both inspire him to position himself, adopting an explicitly nonconformist and rebel stance in the fields of humanities, social sciences, arts, and philosophy, which proposes a "delinking" with Western epistemological assumptions. The major consequence of this would be a reorientation of the human praxis of living, which he calls "re-existence" (2018, 106). Let me be clear on this. I am not raising any objection to the highly creative cross-fertilization illustrated here by the simultaneous reference to the universes of popular music and philosophy. I am only pointing out that one of Mignolo's sources of inspiration lies in the heart of popular culture.⁵²

I also suspect that we are paradoxically dealing with a conservative form of rebellion. As seems to happen with social life-cycles in general, being juvenile now means that its future trajectory tends towards order. It is a bit like the French *plus ça change, plus c'est la même chose*, which informs us indirectly about the difficulties of triggering breaches. Thus, despite the ubiquitous engaged stance and its moral commitment, decolonization is an important subject for the academic world or, to be more precise, for the humanities in universities. It refers to changes in what is currently hot in the most top universities, and points to the tendencies towards anti-determinism and interpretative particularism, which has essayism as its preferred form of expression.

This conservative touch is not only evident in decolonial or post-colonial thought but paradoxically in the practice of key actors of the anti-colonial movement during the early days of decolonization, before and after the former colonies gained independence. Nationalist leadership had as its central goal the independence of the countries in which they lived. The political entity they unanimously

51 See Mignolo (2018, 114-115) on the comparison made between the film *Matrix* and the concept related to coloniality. The similarity in the mindsets of the authors and consumers of movies like *Interstellar* and scholars associated with decoloniality also reveals how much popular culture serves as a major source of inspiration. In this respect, see the key role played in both domains by ideas such as pluriverses or multiverses. Regarding neologisms, I also feel obliged to refer the renaming of a well-known social network to this same mindset. While the former name was related to analogical forms of storing information the new one refers to the digitally-driven concept of the metaverse.

52 The relationship between scientific production in the Social Sciences and the world of popular culture is quite complex and would merit an in-depth reflection, which cannot be done now due to lack of space. My suggestion is that there are many layers of interpenetration between them. So far, I have shown how people from the academic world look to popular culture for inspiration to build analogies of various kinds. The fact that the discussion is restricted to the theme of decoloniality and its correlates is only because this is the subject of my criticism now, but I believe that it can be extended to other themes dear to the Social Sciences. However, I would like to point out the existence of fertilization in the opposite direction, that is, from the academic world to the universe of popular culture. Even without having made systematic research on the subject, it is possible to notice that the conceptual package formed by the terms decolonial, decoloniality and decolonization has entered the vocabulary of popular culture once and for all. I have been able to detect numerous mentions of these terms in the sports and music reviews sections of newspapers and blogs. For example, I read in Milly Lacombe's column on

Wilson Trajano Filho

envisaged coming out of decolonization was the nation-state. The problem is that the “new” political framework they were struggling to create was not truly new but a product of mimetic faculty. A major difficulty the governing nationalist elite encountered in the early years after independence had to do with the fact that the legal, juridical, political, and economic frameworks of the “new states” were largely a copy, an adaptation, in some cases a true parody of the political and legal frameworks of the colonial empires, which at this very moment were going to a profound transformation, becoming nation-states themselves. The former activists, then transformed into a ruling elite in charge of planning the design of the “new” states, and putting into operation the new institutions, were themselves people with strong ideological, educational, sociological, and genealogical ties to the empires. They were, in Ngũgĩ wa Thiong’o’s terms (1981, 20-22), part of a comprador bourgeoisie: a portion of the colonial petty bourgeoisie, with strong ties to the metropolises, which hesitated to follow Cabral’s call to commit class suicide. Thus, breaking the vicious circle of creating a political unity without using the mimetic faculty pinpointed and criticized by post-colonial theorists (Bhabha 1994), and without always being one or more steps behind the old empires in the process of becoming nation-states, proved to be an impossible task. Ultimately, the problem here lies in creativity. How to create new forms, new legal, political, and economic institutions if the goal is to mimic and adopt the institutional forms of the “other” against which they, the nationalists, opposed?

Cabral, for example, proposed a return to the source. However, such a return, which was related to the creation of a nation-state with close formal and substantive ties to acephalous political units of pre-colonial societies, created a series of practical problems that were never addressed by the nationalists as they took the state power. The issue of the itinerant capital, whose headquarters alternated between urban centers (*praças*) and rural villages (*tabancas*), between the world of city workers and that of the peasantry, could never be implemented as it required logistic tools that were inaccessible to the young state. The new leaders eventually gave up on implementing this pioneering policy and kept the capital where it had always been. In the case of Guinea-Bissau, as in many others, the language issue (a key feature in the Euro-American nation-state’s model) was never properly addressed. Nobody proposed to decolonize this important feature that anchors the production of various legal and ideological documents that confer legitimacy to the nation-state. The farthest they could go was the formal inclusion of local languages in the list of national languages and their occasional use in the educational system, usually in the early years of primary education. I have to remark on this topic that 50 years after independence, the most perfect synthesis of centuries of colonial relations, the country’s creole language still does not have a systematized orthography in real situations of use (neither by the state nor by other societal institutions). The same occurs in Cape Verde and Sierra Leone, which only contributes to the still widely shared alienated perception in those corners that creole languages are poor copies, leftovers of the European languages that took part in their genesis.

4/10/2023 in *Universo Online* (UOL) that “(Fernando) Diniz is the face of collective football, the workers’ game, the decolonized game. When he wins, we all win. When he enchants, we all feel it.” However, what was even more remarkable to me was to have heard on the 01/23/2023 *Galãs Feias* show a comment about the arrest of the “patriot” who broke King João’s watch in the *Planalto Palace* on the day of the failed *coup d’état* in Brazil (January 8). One of the anchors, Marco Bezzi, said that he thought the watch was very ugly and suggested that he could break it too if he had the chance. The other anchor, Helder Maldonado, justified his colleague’s opinion by saying: “Bezzi would break it for being anti-imperialist, decolonial; he would break it with that justification.” It is clear that this topic has legs.

In all these things I see a conservative dissent: whether in the attitude of resigned resistance and in projects associated with social change that are actually a copy, if not a parody, of a model that is itself wavering, or in engaged thoughts that are pleased with a rhetorical radicalism whose audience rarely escapes the confines of the most prestigious universities. Where epistemological decolonization is successful, one rarely detects direct political action aiming at the actual division of wealth or the appropriation in any form of anything that was perceived as belonging to the “other”. To carry out a radical decolonization is to take the world into one’s own hands and appropriate everything that one needs for one’s becoming. If we are all natives now, as proposed by a collateral precursor of post-colonial thought (Geertz 1983), all that remains is to claim that we are also all anthropologists too, without pleading any kind of market reservation by means of controversial claims to a morally authoritative position to utter a viewpoint, and without suggesting the unfeasibility of intercultural communication as the basis for such a monopolistic and defensive aspiration.

In a recent book by a prominent figure in African decolonial studies, the author (Ndlovu 2018, 44) identifies some imperatives that give decolonization an epistemic nature. Two of them are interconnected. The first is that epistemic decolonization is one of the most misunderstood and caricatured intellectual movements. The second is that genuine decolonial change can only be implemented if its constitutive concepts, theories, and ideas that emerge meet the criteria of clarity and precision. To a large extent, the misunderstanding alluded to by Ndlovu has to do with conceptual imprecisions that characterize both strands of decolonial studies. The penchant for ambiguity owes much to the cultivation of a convoluted language style, loaded with unintelligible jargon that seems to claim analytical depth when in reality only deliver mystifications, impostures, and misunderstandings (Poudepadass 2008, 415). This is evident in the way the students of decoloniality value the use of neologisms and verbal games to refer to things and ideas that are supposedly innovative, but which are rather more or less trivial, and can be expressed in more prosaic and direct ways. Among the theorists of decoloniality, neologisms of obvious derivation such as “herstories” and “transtories” or “pluriverse,” “interverse,” “multiverse,” “transverse,” and “metaverse” abound. In the decolonialists’ hit parade, the form “re-existence” figures prominently to refer to a glamorous Sartrean resistance or a supposedly cult form of ontological “delinking” (Mignolo 2018, 112).

On the other hand, in the post-colonial theory, one stumbles in abstruse and unimportant debates about the meaning of the prefix “post,” and finds entire texts or sections dedicated to establishing the difference between “postcolonial” and “post-colonial.”⁵³ Never in the history of social sciences has a hyphen received so much attention, and a simple marker of temporal and spatial posteriority has been so subverted in its most trivial meaning. And if this were not enough to introduce imprecision and obscurity into the discussion, the theoretical-analytical differences between the two lines of thought are portrayed as a controversy about the differences between the prefixes “de” and “post” (Mignolo 2014, 21). Reading

53 See Ashcroft (1996) e Gupta (2007).

this important discussion, one learns that the prefix “de” emphasizes multiple temporalities and alone demolishes the imperial and linear conception of time implicit in the prefix “post.” Furthermore, despite the anti-deterministic and anti-scientific bias, students of decoloniality take to extremes the idea of cultivating a counterintuitive language. Thus, to assert multiple and/or circular causalities, they prefer to say bombastically that “A is a consequence of B and that B is a consequence of A” or that “we are the same because we are different”; or that “cause is effect” (Mignolo 2018, 112; Grosfoguel 2007, Maldonado-Torres 2011).

It is difficult to pinpoint the source of this general predilection for far-fetched language and catchphrases. I suspect that the hosting institutions of the leading figures in post-colonial and decolonial thought in American universities are somewhat relevant in this regard. Even before the boom of decolonial studies, the so-called *French Theory* had already taken root in departments of literary studies and interdisciplinary centers at American universities. Having this sophisticated theory as source of inspiration, the early exponents of post-colonial studies also found their main shelter in these centers and departments. Hence, the assumption that the language and creative style of literary works have surreptitiously migrated to the language of those who study them is not odd at all. The problem is that the creativity in the language of fiction writers relies little on the quality of their academic training and most poets and novelists has no training at all in fiction writing. It is rather due to that mysterious thing called talent. Conversely, the quality of the works of philosophers, sociologists, anthropologists, and historians studying decolonization in the 21st century owes much to their disciplinary academic training, and rarely is their talent or vocation for writing as developed as their scientific education.⁵⁴

If the obscurities of language and style were not enough, the inability faced by the 21st century students of decoloniality and post-coloniality in giving up the kind of dualistic thinking obsessed with creating radical differences in relation to Europe or the West explains why decolonization has largely been approached with an essentialist bias that simplifies the diversity and complexity of the world. While they praise the difference that liberates the subaltern, they condemn the non-European to an alternative pigeonhole where one discards eccentric items, to non-creative imitation, to deprivation, and ultimately to maintaining asymmetries.

Cooper was one of the most astute historians to show the essentialist inclination of post-colonial theorists. An ahistorical way of doing history that he calls “story plucking” (2005, 17), in which one takes texts from different periods, about different subjects in the colonial world, and compare with others in a never-ending progression, instigates historians to overemphasizing coloniality, that is, the fact of having been colonized, over everything else in colonial life. When one substitutes “colonialism” for “coloniality” one weakens the dynamism of the historical phenomenon, providing it with an essence that seeks independence from context, conflicts, and the daily life in the colonies. If we retrieve the already discussed idea that colonial power does not control and does not reach every corner of colonial

54 A clarification is necessary regarding the use of the term “talent”. I do not take it as a purely psychological and cognitive inclination of the individual. It certainly involves social and cultural dimensions such as the family in which the writers were raised, the schools they attended, and the friends they had.

life, that its coercive power for using violence varies according to history and circumstances, we are then protected against the homogenization of coloniality that hinders our ability to make distinctions of various kinds when looking at actual histories of colonization (Cooper 2005, 26).

The essentialization of coloniality goes hand in hand with an old-fashioned notion of culture as a discrete and bounded whole composed of a set of traits that provide it with an essence, and with a kind of dichotomic thinking that opposes the colonial world to Europe. Each culture (a tribe, an ethnic group, a set of these, a nation...) would be a constellation of features such as language, religion, systems of knowledge, forms of dress, music, housing, organization of family units, production, power, among others, which constitute a *sui generis* unit distinct from others due to its essence. This monadic, self-sufficient and self-contained notion of culture, with implications of purity and authenticity, has been much criticized in the last 50 years, but it has proven to be a die-hard idea. Even the most fervent anti-essentialists sometimes slip and fall into the arms of the monadic idea of culture, when dealing with empirical cases, as illustrated by Amselle's (2010) discussion of hybridism. Being bounded wholes, with clear boundaries or limits, the relations between cultures are conceived as relations of diacritical opposition. The pairs of opposition that come out of this feed the kind of dichotomic thought to which I have already critically referred. The curious thing is that essentialism and dualism do not find fertile ground anywhere, but only in particular situations.

Decolonization and Creolization

It is part of our received historical knowledge the fact that the adoption by the Europeans of things like the Arabic numerals, some mathematical and geometric knowledge, techniques of spatial orientation (including mapmaking), navigation (including windward sailing), along with certain military technologies and artifacts such as gunpowder and firearms at the beginning of European expansion in the 15th century, was not due to the original ingenuity of the Portuguese, Spaniards, or any other European peoples. Rather, it was the outcome of complex intercultural exchanges and coexistence practices, especially among Christians, Jews, and Muslims of the Iberian Peninsula during the centuries preceding the transoceanic navigations, and among traders from Italian cities with their multiple partners along the trade routes reaching China. These skills and practices were appropriated by the Europeans and duly incorporated into their archive of knowledge. Something similar took place with the adoption of Christianity as a common religious practice in the European continent. It occurred gradually, moving from its original cradle in the Western Asia to Rome, via Greece. And from the center of the Roman Empire, it spread throughout Europe at different paces. In some places and moments, Christianity suppressed local religious practices and beliefs, in others, it assimilated them, and in still others, it merged with them.

Having this comparative framework, the students of colonialism and decolonization must ask why they have hard times accepting English, French, and Por-

tuguese as the languages of Nigeria, Senegal, Guinea-Bissau, respectively. How many centuries need to pass before it is accepted that certain social groups have these languages (or others derived from them such as the creole languages spoken in West Africa) as their mother tongues? Cape Verdean priests, many of them educated in seminaries on the islands, have been converting and catechizing African populations along the Guinea coast since the 16th century, yet it seems difficult to admit that Christianity is one of the local religions (not necessarily the one professed by the majority) in the four French communes in Senegal, the Guinean settlements of Cacheu, Geba, and Bissau, the Cape Verde islands, and in São Tomé and Príncipe. The *Fourah Bay College* has existed in Freetown since 1827, and a branch of the prestigious *Institut Pasteur* has had a base in Dakar since 1896, yet there are still theorists of decolonization claiming that science is exclusively European and that Africans, due to a mysterious essence, have no direct access to it.

Interestingly, things happen slightly differently in the American continent. It is also part of the received knowledge that European colonization destroyed hundreds of languages and Amerindian peoples, yet statements such as “Portuguese and Spanish are the languages spoken in Brazil and Argentina,” “the inhabitants of this part of the planet predominantly profess a Christian faith,” and “there are many centers producing original scientific knowledge in Latin American countries” do not provoke astonishment or doubt.⁵⁵ Nor are there audible calls for the epistemological decolonization of scientific practice in the universities of Korea, China, Hong Kong, Singapore, Malaysia, Indonesia, India, or Iran. In these cases, it seems admissible and reasonable to presume that some time after a society borrows (meaning appropriation and incorporation) a set of knowledge and practices, which in themselves already have a history of complex interconnections, the borrowed items become an authentic part of its repository of knowledge and practices. Ultimately, in these cases, cultural traits such as language religion, and science do not seem to be properties of particular cultures.

In this final section, I propose that to deal with the phenomenon of decolonization in any of its dimensions, without being trapped by essentialism, dichotomic thought, and well-known teleologies, it is necessary to radically renounce the monadic idea of cultures as discrete and bounded units. By doing so, one also avoids the binarism that usually simplifies the histories of societies as a Manichean game in which a conceptual entity named Europe always plays the caricatured role of the bad guy. I find in the sociolinguistic studies of creole and pidgin languages a source of inspiration and a general theoretical model that, adapted to our interests, helps us overcome these obstacles.

The term “creolization” has been used by sociolinguists to designate a type of linguistic change resulting from a compromise reached by groups speaking mutually unintelligible languages that ends up by generating a creole language. This is the native language of a speech community that had previously used a pidgin or a jargon as its language of communication (Rougé 1986, Holm 1988, Couto 1996). The genesis of pidgins and creoles is a fascinating and complex topic, and our understanding of it is still very incomplete. However, for present purposes,

55 Although it is an extremely biased index, I draw attention to the fact that in the history of the 119 Nobel Prizes in Literature awarded up to 2022, 11 were granted to Spanish-language writers, with the majority (6) being Latin American writers. And with a certain indignation, I also recall that Argentinean and Brazilian writers have never been honored with this distinction, despite figures like Borges, Rosa, and Machado de Assis.

I will treat the different processes of linguistic change associated with the birth of pidgins and creoles as a single conceptual package. As proposed elsewhere (Trajano Filho 2018, 348-49), this way of thinking derives from the idea proposed by Hall (1962) and reaffirmed by DeCamp (1971a) of a life cycle of pidgins and creoles that originally foresaw three routes of change: pidginization, creolization, and decreolization.⁵⁶

Creolization is a rare process of linguistic change involving regular contact of groups speaking various languages for a period of time that allows the emergence of a third language, a synthesis formed with elements of the languages that have been in contact. Creolization is something more complex than the usual by products resulting from situations of contact languages, such as borrowings, multilingualism, or the phenomenon of code-switching. It is a radical synthesis that produces a new language.

The fact that the Creoles get stable over time, after becoming the native language of one or more communities, does not mean that the people living there are monolingual and that the process of linguistic change has come to an end. The settlements called *praças* in the territory of present-day Guinea-Bissau and the city of Freetown in Sierra Leone illustrate what happened linguistically after the creole languages spoken in these places emerged. They are all urban settlements where several languages are spoken. Creole is the native language of many, but it is also the second or third language for a large group of people. In these situations, which generally occur in colonial and post-colonial societies, it is not uncommon that the creole language develops in co-presence with the lexifying language, generally the language of the colonizer. When this happens for a long period, the former comes progressively close to the latter. Sociolinguists refer to this process as decreolization.

DeCamp's (1971b) concept of the post-creole continuum is quite useful for unveiling the linguistic variations existing in settings in which people speak at least a creole language and the language of the colonizer, as well as for showing that the forces that worked to trigger the process of creolization remain quite alive, especially those that regulate the relationships between the new creole language and the other vernacular forms which took part in its genesis. The study of linguistic variations and the post-creole continuum in process of decreolization poses a challenge to the idea that languages are self-contained and discrete entities, separated from each other by well-defined linguistic boundaries. In contrast to this, creole studies show that sociolinguistic variations have a continuous and implicational nature. The linguistic variations existing in creole-speaking communities undergoing decreolization do not allow for the identification of discrete *lects* that can be distinguished as separate and clearly identified linguistic systems. This may sound very technical, but any native speaker of Portuguese, English, or French can intuitively experience the idea of a continuum when he or she is in an advanced process of learning a creole language based on Portuguese-, English-, or French-based Creoles. In verbal interactions with speakers of Creoles in process of decreolization, this hypothetical speaker never knows for certain which

56 This can be called the standard model of the life cycle of creoles, complemented by other processes of linguistic change such as re-creolization (Romaine 1988), the re-pidginization or pidginization of creoles (Bickerton 1980, Knörr 2010), and hypercreolization (DeCamp 1971a). For a comprehensive overview, see Couto (1996).

language they are speaking and where Portuguese, English, or French ends and where Creole begins, and vice versa.

The creole languages spoken in cities such as Bissau, Freetown, and Ziguinchor (Senegal) are more or less close to Portuguese, English, and French (which are their lexifying languages), and share phonological, syntactical and lexical features with Pepel, Balanta, Mandinga, Wolof, Temne, and many other West African languages, depending on the contexts they are spoken and the people who participate in concrete linguistic interactions.⁵⁷ In these cases, it makes more sense to interpret linguistic variations as relations within a continuum of multiple dimensions than to report them as relations of binary opposition between two discrete linguistic systems.⁵⁸ For this purpose, variations would be organized according to implicational scales, which indicate the existence of a hierarchy regulating the distance or proximity between the phonological, lexical and syntactical attributes of the Creole and those of the lexifying language or others that are spoken in the speech community or that enjoy high prestige there.⁵⁹

Following the model outlined here, I argue that linguistic changes associated with the process of creolization are activated as soon as the contact between speakers of various languages becomes regular in specific sites. However, these changes continue to occur long after the emergence of a creole language and even after it undergoes the phenomenon of decreolization. Creoles going through process of decreolization are found in several parts of the world. The Creoles spoken in the Caribbean, the Cape Verdean Creole, the Creole of the Guinean *praças*, the one spoken in Freetown, and two creole languages spoken in São Tomé and Príncipe are examples (to mention only those associated with the European colonization of America and Africa). Decreolization in no way means the end of a creole language or the loss of its vital dynamism. It is simply one of the many possibilities of change with continuity for creole languages when coexisting with lexifying languages.

Concomitant with changes in language, the concept of creolization also designates a process of extralinguistic change that leads to the emergence of a third entity of a sociocultural nature. It emerges from an originally fragile and unstable compromise reached by groups participating in intersocietal encounters that brought different languages and societies into contact. Creole societies (or cultures) have been the name given by anthropologists, historians, and sociologists to these *sui generis* sociocultural entities.

The best-known cases of creole societies are those that arose in the Caribbean islands during the colonization of the region by a minority of European settlers and a bulk of Africans from various social backgrounds brought as slaves during the development of the *plantation* system in the 17th and 18th centuries.⁶⁰ The process of creolization in the Caribbean is a peculiar historical phenomenon of cultural construction. The *plantation* context, with its own demographic composition, codes of interaction between various social groups, different forms of servitude and subordination, and mechanisms and technologies for controlling violence, gave birth to a *sui generis* society, neither European nor African, much less or

57 The case of Ziguinchor is peculiar in that the Creole spoken there originally was a Portuguese-based Creole, but its coexistence for about 150 years with the French language has produced significant changes in its vocabulary and syntactic structure, with the introduction of large number of French lexical items and some features of French syntax.

58 The one-dimensionality of the post-creole continuum, as proposed by DeCamp, has been severely criticized. To replace it, Rickford (1987), inspired by Le Page and Tabouret-Keller (1985), introduced the idea of multidimensional continuum.

59 There is no space to elaborate on implicational scaling here. Suffice to note that its original form, proposed by DeCamp (1971b) and further developed by Bickerton (1973), has suffered severe criticism. See Romaine (1988) and Rickford (1987, 2002).

60 Mintz (1985, 1996), Trouillot (1992), and Glissant (1997) are examples of scholars who have studied the sociological, cultural, and historical aspects of Caribbean socio-cultural creolization.

indigenous, with original structures of social reproduction. This was a historical process that has an extranational and extraimperial nature, cutting across political units that existed in the past (the various colonies) and those that exist today (the Caribbean national states), despite the immense heterogeneity in each of them.

There is also another approach that uses the analogy between language, society, and culture and takes the idea of linguistic creolization as a metaphor to understand processes of extralinguistic change that result in cultural creolization. In this case, the historical particularism of the previous approach gives way to a more generalist stance that has the power to shed light on the most varied cases of intersocietal encounters associated with processes of cultural construction. In this regard, I draw attention to three inspiring examples. The first is Fabian's (1978) pioneering work on African popular culture as a domain of social life in which he discovered the emergence of new forms of expression reflecting the experience of city dwellers in the Shaba province (Congo). He deals with popular songs that merges local musical forms with European and American musical elements, use modern equipment such as the electric guitar and amplifiers, and are conveyed through records and radio. A second topic deserving his attention is the *Jamaa* religious cult, which brings together Catholic couples and addresses the relationship between husbands and wives through very peculiar texts, such as a local version of the story of Adam and Eve. A third form of expression is the popular paintings produced by local artists and exhibited in the rooms of houses, shops, and entertainment venues. They also contain a mixture of exogenous material like paints, brushes, and canvases with local themes such as the mermaids. All these forms reflect the experience of urban life in Shaba, and each in its own way underscores the predicaments associated with the relationship between men and women, focusing on separation, loss, and suffering (1978, 318). The convergence of elements (material and formal) of varied provenance in these expressive forms is understood by Fabian in a way that was unique at that time. Instead of treating them, as was still customary in the 1970s, as the product of uprooting, a break with traditional culture, or as cases of naive and mimetic reactions caused by Westernization, Fabian resorts to an analogy with sociolinguistics to talk about cultural creolization, which is viewed as "the emergence of a creative and fully viable new synthesis" (1978, 317).

Drawing from the same sociolinguistic inspiration, Drummond (1980) rescues the notion of post-creole continuum for cultural theory and concludes that there are no distinct and discrete cultures in multiethnic societies like those in Guyana, but rather a continuum or a set of intersystems that form a creolized culture. In the same vein, though having a deeper impact on the anthropological community, there is the work of Hannerz (1987) on the world in creolization. In this article, he depicts contemporary societies and cultures in the so-called Third World as entities in process of creolization. He sees in these societies a regular and intense flow of things, values, symbols, messages, and social practices that render the boundaries separating them more flexible. Adopting this perspective, Hannerz frees anthropological description from the classic assumption that social and cul-

tural systems are necessarily integrated. The picture he unveils creates difficulties in dealing with the world in creolization as if it were a whole composed of discrete entities and favors as more fruitful an interpretation inspired by the idea of a post-creole continuum. According to the viewpoint of another author working in the same direction (Parkin 1993, 83-84), creolization is a powerful metaphor that helps us, on the one hand, revise the assumption implicit in anthropological and sociological descriptions that cultures and societies are mutually incommensurable and self-contained entities. On the other hand, it encourages the vision of a cultural continuum linking different peoples and regions. One of the most relevant consequences of this way of looking at social reality is the weakening of dualistic thinking that frames reality by means of incisive us/them type of distinctions and a whole series of binary oppositions.

Let me return to the theme of incorporation or appropriation of exogenous practices and knowledge discussed at the beginning of this section. Instead of opposing, disconnecting, and denying the West, using the us/them kind of shallow binarism, the analysis of decolonization using the lens of creolization shifts the focus to the creative synthesis, the sometimes chaotic and impulsive incorporation, and the transformative appropriation of a plurality of others. When informed by this perspective, what one observes in colonial and postcolonial realities and what should be the program of action is not so much decolonizing epistemology, science, disciplines, universities, and the world regions, but rather swallowing and digesting what was once seen as belonging to specific others, and making it into something that is truly one's own. It is to do away with the other as an abyssal difference that makes intercultural communication impossible. It is to eat it, as Oswald de Andrade proposed in his 1928 *Manifesto Antropófago*, which began with the proposition/provocation that “only Anthropophagy unites us. Socially. Economically. Philosophically.” It would be the “only law in the world” and this idea can also be captured in the starving proposition that “I am only interested in what is not mine”. After all, adopting the perspective of creolization or anthropophagy, we are all anthropophagi: we incorporate and appropriate all differences, thus dissolving the binary oppositions that create discrete unities where they do not and should not exist.⁶¹

Emphasizing the creative and transformative synthesis originating in intersocietal encounters and downplaying the role of absolute and oppressive differences may seem like a move that leads to the sublimation of power, both in terms of its glorification and dissipation. This is definitely not what I intend to propose. To clarify my argument, I must first point out that what I call socio-cultural creolization is a byproduct of an analogy based on the idea of linguistic creolization, keeping in mind also that metaphors and analogies are what they are: they seem to be what they are not, but they seem so completely that we are led to see in them a reality of first order. In other words, metaphors, however productive they may be, have their limitations, and taking them into account is fundamental.

Now, let me examine the limitations of the language-culture analogy. Creolization is the rarest result of contact languages. Its occurrence is severely limited

61 Two observations. On another occasion, I illustrated the willingness of post-colonial societies to borrow cultural items from the outsideworld with some cases from the popular culture of Cape Verde and Guinea-Bissau (Trajano Filho 2018). Obviously, the degree of openness to borrowing and being influenced varies depending on how advanced the processes of national construction in these societies are. I will insist on the term “anthropophagy” and intentionally avoid using “cannibalism” because the latter is closely associated with a type of social theory of Amerindian societies that aligns closely with decolonial theories, which I am critical of.

by linguistic (phonological and syntactic aspects of languages in contact) and extralinguistic factors. Regarding the latter, I draw attention to the difficulty of the linguistic synthesis that is the creole languages emerging in contexts marked by extreme asymmetries of economic, political, and technological power among the groups involved (Trajano Filho 2015). In the course of time, the rare product of such an encounter can take on a huge variety of forms, from a well-consolidated linguistic structure and a value that is dear to the community that speaks it, to differentiated unstable configurations. In either case, we have a set of *lects* forming an objective language that is the creative synthesis that groups speaking many mutually unintelligible languages reached over the course of regular encounters. When we think with the help of analogies and refer to cultural creolization, the creative synthesis we attain is a construct that is softer than the model based on which it was built. Here, we are using models developed to address the changes and dynamics of contact languages to mull over what happens in the sociocultural domain, knowing in advance that there is not a complete correspondence between the two levels. In the specific case of limiting circumstances for the occurrence of creative syntheses that would be creole/creolized cultures or cultures in creolization, the absence of radical asymmetries of power becomes an extremely complex factor that is adequately understood only by considering the historical particularities of the cases in question and the demography of the creolization contexts.⁶²

From this, I contend that my reference to creative synthesis does not understate power relations. It arises in geographic and historic circumstances in which structural constraints are combined with random factors. The typical scenario where incorporations, appropriations, thefts, caricatures, copies, trials, imitations, identifications, and parodies take place to produce what I call creative synthesis is within the cracks and voids beyond the reach of institutionalized forms of power. It was in settings like these that colonial subjects in Zanzibar appropriated boots, balls, rules, and organizational institutions of football as it was practiced in England and combined them with competitions among *ngoma* dance groups, creating their peculiar and local version of football in which the sheer size of the crowd was one of the criteria for determining the competition winner, regardless of the final game score and the presence of referees (Fair 1997, 229). It was in the shadowy areas that escaped colonial power that youths, with a recent history of urbanization, creatively blended the sounds of religious music played in Christian missions (with their organs and choirs) with the sounds of brass instruments and drums from the repertoire of European military bands and North American and Caribbean musical ensembles to create new and genuine musical forms such as *Congo Jazz*, *Highlife*, and *Jùjú*, whose lyrics reflected the new forms of social experience in African cities (Martin 1995, Gondola 1997, Plageman 2013, Waterman 1990). It was in similar environments that colonial subjects incorporated, through various forms of copying, parodying, identifying, and caricaturing, elements of European clothing (hats, trousers, dresses, shoes, ties, etc.) and items associated with body care (shampoos, soaps, deodorants, toothpaste, etc.) to establish new forms of sociability, new self-images, and new types of social relationships (Mar-

62 I emphasize that I am referring here to only one moment in the cycle of creole languages and cultures: that of the circumstances of their birth. It does not take much thought to imagine that once the process of creolization is well advanced, the power relations between groups change, new social forces enter the stage (for example, the arrival of Indians in the Caribbean, Southern and Eastern Africa, the Lebanese on the West African coast, the French in Casamance and the English presence in Sierra Leone from the 18th century onwards), drastically altering power structures and mechanisms.

tin 1995, Gondola 1999, Allman 2004, Burke 1996). It was in the creolized *praças* of Guinea-Bissau that newcomers to the creole world crafted novel naming practices that creatively combined the paradigmatic series of European and African first and family names (Antonio, Manuel, Duá, Braima, etc.) with a peculiar and original syntax in which the particle “Junior”, a syntactic element of the European naming system, refers to the mother’s brother’s name rather than the father’s (Trajano Filho 2005, 123). As mentioned above, it was also in the shadowy neighborhoods of colonial cities that people like Nguyen Tat Thanh and others assimilated, in an anthropophagic concoction, President Wilson’s and Black Atlantic theorists’ proposals with the various factions of Marxist thought and a wide-ranging set of local ideas and values, to articulate a praxis that, years later, led to the political independence and the emergence of new nation-states where empires once existed.

All these movements imply the existence of processes of decolonization taking place in sociocultural contexts of creolization (complete or incomplete). However, the analyst’s gaze can only perceive them as such when focused on small things, adopting a bottom-up approach. When these small occurrences proliferate and prove capable of operating large-scale creative syntheses in domains as distinct and comprehensive as those mentioned above, we gain an understanding of decolonization less connected to delinking, denial, and difference, and less associated with institutionalized forms of power. This, it seems to me, is the best roadmap to guide both analysis and action. Having colonial subjects succeeded in incorporating, copying, parodying, imitating, masking, stealing, and taking possession of disparate elements of exogenous origin in creating unprecedented cultural practices as the ones mentioned above, why not use the same procedures in the fields of science, technology, and macro-institutional forms? Why does one seek to delink and detach when creative appropriation, possession, imitation, and copying are feasible and potentially more promising possibilities?

Decolonization, when viewed through the lens of creolization and anthropophagy, does more than propose a radical critique of binary dichotomies, which unveil dubious social realities. It goes one step further than the definitive rejection of the idea of culture as a set of distinctive traits, which would be exclusive features of cultural systems. This perspective also does more than reveal pathways diametrically opposed to the delinking boasted by decolonial studies. By adopting this perspective, we gain, as a bonus, more precise tools to show that changes of all kinds that we call decolonization are not a singular process that began with the end of political colonialism after the second European war. Decolonization began at the same time as the original intersocietal encounters that prompted the long-term process of social and linguistic change (on islands off the African coast in the late 15th century; in much of Spanish America, Brazil, and trading posts along the West African coast in the 16th century; in the Antilles, the Caribbean, and the northern part of the American continent in the 17th century; in India and parts of South Asia in the 18th century; in the heart of the African continent in the second half of the 19th century). Understanding historical facts in this way also allows us to move beyond the fatalism inherent in many decolonial studies.

Instead of a single track leading to alienation, I claim that creole societies, by virtue of their encounters with different peoples from Europe and elsewhere, have journeyed through many roads, taken different shortcuts at each inflection point in their histories, changed direction many times, and in some cases even found themselves in true dead ends.

I understand that this non-teleological stance is not only the most analytically productive, but also the most interesting as a guide for action. Instead of epistemological delinking, ontological rebellion, and distancing from this ghostly entity called the West, what anthropophagy and creolization do is recall the general dialectical principle, whose scope is yet to be determined, that creation and copy are not opposed. Whether in the guise of a biological meme (“nothing is lost, nothing is created, everything is transformed”), or as a media aphorism (“in television nothing is created, everything is copied”), or even through the slogan of the 1928 *Manifesto* that the only law in the world is that of anthropophagic unity, this principle reminds us that human history is the history of mixtures and appropriations. At certain moments, allowing oneself to mix and take ownership of things that belong to others may be disguised as a plot about lying, cheating and stealing. At other times, it may take the form of an exemplary tale about going quietly about its own business. At other times still, it may be camouflaged in a rational discourse about the dialectical method and its infinite syntheses. However, I believe the most direct and bold way to unveil this guiding principle is to show how it enters our bodies through the anthropophagic metaphor of meal and digestion, which nourishes us and makes us continue.

106

Seen thus from this angle, intersocietal relationships (excepting those marked by extreme asymmetries) are always governed by cultural anthropophagy. As it is implicitly insinuated by the well-known spy story about lying, cheating and stealing as well as by Quijano's analysis, the ruling groups, through lying, cheating, stealing, and using sheer violence, have always seized the forms of local knowledge that seemed useful to them. So too have done the subalterns with the tools available to them. Going quietly about their own business and imitating as in copies, simulacra, and parodies, have been usually the ways through which the world's underdogs learn and transact with others while creatively transforming themselves.

In the present time, these creative changes associated either with creolization or decolonization are undoing the global knots of subordination in some societies that lived under the yoke of colonial empires less than a century ago. The scripts that guided these moves were not those of delinking and distancing, but those of creolization and anthropophagy with their vast arrays of characteristic actions: copying, incorporating, emulating, imitating, appropriating, taking, stealing, training, disguising, identifying, transacting, masking, caricaturing, parodying, criticizing, venerating, pretending... It was not the efforts to deny the other, but the same moves that led the powerful (before they were so powerful) to incorporate all forms of otherness. There are multiple creole scripts available, and many of them do not involve replicating previous forms of domination and do not mean a new

Wilson Trajano Filho

version of an old plot with minor changes and new actors. Nowadays, we witness the dawn of a multipolar human world in an advanced stage of creolization, as Hannerz envisioned. Embarking on this journey is a real possibility. The caution now is not to be seduced by idealizations. Boarding this ship is not a free choice made by free people, nor does it intend to find a world of perfect symmetries on the other side, where all inequalities have disappeared. The perspective of creolization and anthropophagy as a roadmap for action is realistic; the boat is small, if not leaky, and the crossing is turbulent and full of seasickness. The reward is to disembark on the other bank of the river and encounter a multifaceted landscape, where asymmetries are less suffocating, for life and for the imagination.

Recebido em 29/08/2023.

Aprovado para publicação em 4/12/2023 pela editora Kelly Silva. (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

References

- Abdi, A. A., ed. 2011. *Decolonizing Philosophies of Education*. Rotterdam: Sense Publishers.
- Akyeampong, E. 1996. *Drink, Power, and Cultural Change: A Social History of Alcohol in Ghana, c. 1800 to Recent Times*. Oxford: James Currey.
- Albertini, R. 1971. *Decolonization: The Administration and the Future of the Colonies, 1919-1960*. New York: Doubleday.
- Allman, J., ed. 2004. *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*. Bloomington: Indiana University Press.
- Amselle, J-L. 2010. *L'Occident Décroché: Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Pluriel.
- Andrade, O. 1928. "Manifesto Antropófago." *Revista de Antropofagia*, no. 1: 3-7.
- Ashcoft, B. 1996. "On the Hyphen in Postcolonial." *New Literatures Review*, no. 32: 23-31.
- Ashcroft, B., G. Griffiths, and H. Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge.
- Balandier, G. 1951. « La Situation Coloniale: Approche Théorique ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, no. 9: 44-79.
- Barber, K. et al. 1997. *West African Popular Theatre*. Bloomington: Indiana University Press.
- Basch, L., N. G. Schiller, and C. S. Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers.
- Bayart, J-F. 1993. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. London: Longman
- Bejarano, C. A., L. L. Juarez, M. Garcia, and D. Goldstein. 2019. *Decolonizing Ethnography: Undocumented Immigrants and New Directions in Social Science*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, H. 1994. "Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse." In *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhambra, K., D. Gebrial, and K. Nisancioğlu, eds. 2018. *Decolonizing the University*. London: Pluto Press.
- Bhatia, S. 2017. *Decolonizing Psychology: Globalization, Social Justice, and Indian Youth Identities*. Oxford: Oxford University Press.
- Bickerton, D. 1973. "The Nature of a creole continuum." *Language* 49, no. 3: 640-69.
- Bickerton, D. 1980. "Creolization, Linguistic Universals, Natural Semantax and the Brain." In *Issues in English Creoles*, edited by R. Day. Heidelberg: Julius Groos Verlag.
- Blackwell, K. 2023. *Decolonizing the Body: Healing, body-centered Practices for Women of Color to Reclaim Confidence, Dignity and Self-Worth*. Oakland: New Harbinger Publications.
- Bonhomme, J. 2009. *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*. Paris: Éditions du Seuil, 2009.
- Bonn, M. J. 1932. "On Imperialism." *Encyclopedia of Social Sciences* VII.
- Bonn, M. J. 1938. *The Crumble of Empire: The Disintegration of World Economy*. London:

Wilson Trajano Filho

George Aleen and Unwin.

- Bua, E., and S. L. Sahi. 2022. "Decolonizing the Decolonization Movement in Global Health: A Perspective from Global Surgery." *Frontiers in Education*, no. 7: 1-4.
- Burke, T. 1996. *Lifebuoy Men, Lux Women: Commodification, Consumption, and Cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham: Duke University Press.
- Cabral, A. 1973. *Return to the Source: Selected Speeches by Amílcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
- Cabral, A. 1974. *P.A.I.G.C.: Unidade e Luta*. Lisboa: Nova Aurora.
- Cabral, A. 1979. *Unity and Struggle: Speeches and Writings*. New York: Monthly Review Press.
- Carreira, A. 1983. *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Instituto Caboverdiano do Livro.
- Chabal, P. 1983. *Amílcar Cabral: Revolutionary leadership and people's war*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chabal, P. 1996. "The African Crisis: Context and Interpretation." In *Postcolonial Identities in Africa*, edited by R. Werbner, and T. Ranger. London: Zed Books.
- Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, P. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press.
- Cohen, A. 1981. *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University Of California Press.
- Comaroff, J., and J. L. Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, v. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. L. 1997. "Images of empire: Models of colonial domination in South Africa." In *Tensions of Empire: Colonial cultures in a bourgeois world*, edited by F. Cooper, and A. L. Stoler. Berkeley: University of California Press.
- Castorino, P., and V. R. Xavier. 2021. "O caráter patológico na definição de homossexualidade em dicionários escolares." *Entrepalavras* 11, no. sp.: 245-60.
- Conklin, A. L. 1997. *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*. Stanford: Stanford University Press.
- Cooper, F. 1994. "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History." *The American Historical Review* 99, no. 5: 1516-45.
- Cooper, F. 2004. "Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Examples of British and French Africa." *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, no. 10: 9-38.
- Cooper, F. 2005. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley: University of California Press.
- Couto, H. 1996. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora da UnB.
- DeCamp, D. 1971a. "Introduction: The Study of Pidgin and Creole Languages." In *Pidginization and Creolization of Languages*, edited by D. Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson Trajano Filho

- DeCamp, D. 1971b. "Toward a Generative Analysis of a Post-Creole Speech Continuum." In *Pidginization and Creolization of Languages*, edited by D. Hymes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demeurt, A., A. Storch, and N. Shepherd. 2021. *Colonial and Decolonial Linguistics: Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Diagne, S. B. 1989. *Boole, l'oiseau de nuit en plein jour*. Paris: Belin.
- Diagne, S. B. 1994. Lecture de la "science sauvage": mode d'emploi. *Bulletin du CODES-RIA*, no. 1: 10-11.
- Diouf, M. 1990. *Le Kajjor au XIX^e siècle*. Paris: Karthala.
- Diouf, M. 1999. L'historiographie indienne en débat: Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales. Paris: Karthala.
- Domingos, N. 2012. *Futebol e colonialismo: Corpo e cultura popular em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Drummond, L. 1980. The Cultural Continuum: A Theory of Inter-systems. *Man* (NS), no. 15: 352-74.
- Duignan, P., and L. H.Gann, eds. 1975. *Colonialism in Africa: The economics of colonialism*, volume 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ekeh, P. 1975. "Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement." *Comparative Studies in Society and History* 17, no. 1: 96-123.
- Epstein, A. L. 1958. *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.
- Fabian, J. 1971. *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston: Northwestern University Press.
- Fabian, J. 1978. "Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures." *Africa* 48, no. 4: 315-31
- Fabian, J. 1986. *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Fabian, J. 1990. *Power and Performance Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Fabian, J. 1996. *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, J. 1998. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville, University of Virginia Press.
- Fair, L. 1997. "Kickin' it: Leisure, Politics and Football in Colonial Zanzibar, 1900s-1950s." *Africa* 67, no. 2: 224-51.
- Falola, T. 2002. *Decolonizing African Studies: Knowledge Production, Agency, and Voice*. Rochester: University of Rochester Press.
- Falola, T. 2023. *Sabelo Ndlovu-Gatsheni and African Decolonial Studies*. London: Routledge.
- Fanon, F. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Ferdinand, M. 2022. *Decolonial Ecology: Thinking form the Caribbean World*.
- Fernandez, J. W. 1982. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Füredi, F. 1994. *Colonial Wars and the Politics of Third World Nationalism*. London: I.B.

Wilson Trajano Filho

Tauris.

- Gann, L. H., and P. Duignan. 1967. *Burden of Empire: An Appraisal of Western Colonialism in Africa South of the Sahara*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Gann, L. H., and P. Duignan. 1969. *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870-1914*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gann, L. H., and P. Duignan. 1970. *Colonialism in Africa: The history and politics of colonialism, 1870- 1914*, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Gerwarth, R. 2018. "1918 and the End of Europe's Land Empires." In *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, edited by M. Thomas, and A. S. Thompson. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, H. 2021. "Decolonizing Visual Anthropology: Locating Transnational Diasporic Queers-of-Color Voices in Ethnographic Cinema." *American Anthropologist* 123, no. 1: 36-49.
- Glissant, E. 1997. *Le discours antillais*. Paris: Folio.
- Gluckman, M. 1940. "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand." *Bantu Studies*, no. 14:1-30.
- Goerg, O. 1998. *Pouvoir colonial, municipalités et espaces urbains. Conakry et Freetown, des années 1880 à 1914* (2 v.). Paris: L'Harmattan.
- Gondola, C. D. 1997. "Popular Music, Urban Society, and Changing Gender Relations in Kinshasa, Zaire (1950-1990)." In *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, edited by M. G. Ngate and O. H. Kokole. New York: Routledge.
- Gondola, C. D. 1999. "Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth." *African Studies Review* 42, no. 1: 23-48.
- Goody, J. 1991. "Towards a Room with a View: A Personal Account of Contributions to Local Knowledge: Theory and Research in Fieldwork and Comparative Studies." *The Cambridge Journal of Anthropology* 15, no. 2: 44-70.
- Grimal, H. 1978. *Decolonization: The British, French, Dutch and Belgian Empires, 1919-1963*. Boulder: Westview Press.
- Grosfoguel, R. 2007. "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms." *Cultural Studies* 21, no. 2-3: 211-23.
- Grosfoguel, R. 2022. "The Global Contributions of Black Decolonial Marxism ✕ A Foreword." In *Marxism and Decolonization in the 21st Century: Living Theories and True Ideas*, edited by S. J. Ndlovu-Gatsheni, and M. Ndlovu. London: Routledge.
- Grosfoguel, R., R. Hernández, and E. Velásquez, eds. 2016. *Decolonizing the Westernized University: Interventions in Philosophy of Education from Within and Without*. Lanham: Lexington Books.
- Guerra, F. M. 1996. *Descolonização: O Império Colonial Português em África e Aquilo que os Portugueses Programaram, Projectaram, Construíram e lá Deixaram, Depois do 25 de Abril de 1974*. Lisboa: Universtária Editora.
- Guha, R. 1982. "Aspects of the Historiography of Colonial India." In *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, edited by R. Guha. Delhi: Oxford University Press.

Wilson Trajano Filho

- Gupta, A. 2007. "Une théorie sans limite." In *La Situation Postcoloniale*, edited by M-C. Smouts. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Gupta, A. 2022. "Decolonizing US Anthropology." *American Anthropologist* 124, no. 4: 778-99.
- Hall, R. A. 1962. "The life-cycle of pidgin languages." *Lingua*, no. 78: 151-6.
- Hammond, R. 1966. *Portugal and Africa: A Study in Uneconomic Imperialism*. Stanford: Stanford University Press.
- Hannerz, U. 1987. "The World in Creolization." *Africa* 57, no. 4: 546-59.
- Hansen, K. T. 2004. "Dressing Dangerously: Miniskirts, Gender Relations, and Sexuality in Zambia." In *Fashioning Africa: Power and the Politics of Dress*, edited by J. Allman. Bloomington: Indiana University Press.
- Hargreaves, D. K. 1988. *Decolonization in Africa*. London: Longman.
- Harrison, F. (ed.). 2010. *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Virginia: American Anthropological Association.
- Hart, K. 2018. "Decolonizing Cambridge University." *Cambridge Journal of Anthropology* 36, no. 2: 92-106.
- Hendrickson, H. 1996. "Bodies and Flags: The Representation of Herero Identity in Colonial Namibia." In *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*, edited by H. Hendrickson. Durham: Duke University Press.
- Holland, R. F. 1985. *European Decolonization, 1919-1981: An Introductory Survey*. London: Mcmillan.
- Holm, J. 1988. *Pidgins and Creoles* (e vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, R. 1993. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. London: Cambridge University Press.
- Hountondji, P. 1994. "La 'science sauvage': mode d'emploi." *Bulletin du CODESRIA*, no. 1: 9-10.
- Hountondji, P. 2013. *Combat pour le sens: Un itinéraire africain*. Bamenda: Langaa Research & Publishing.
- Janer, Z. 2023. *The Coloniality of Modern Taste: A Critique of Gastronomic Thought*. London: Routledge.
- Jansen, J. C., and Osterhammel, J. 2017. *Decolonization: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
- Jewsiewick, B. 2007. "African Studies: France and United States." In *The Study of Africa: Global and Transnational Engagements*, edited by P. T. Zeleza, v. II. Dakar: CODESRIA.
- Jones, B. G. *Decolonizing International Relations*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Kennedy, D. 2016. *Decolonization: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Knörr, J. 2010. "Contemporary Creoleness, or the World in Pidginization." *Current Anthropology* 51, no. 6: 731-59.
- Knörr, J. 2018. "Creolization and Pidginization as Concepts of Language, Culture and Identity." In *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, edited by J. Knörr and W. Trajano Filho. Leiden: Brill.
- Kohn, M., and McBride, K. 2011. *Political Theories of Decolonization: Postcolonialism and*

Wilson Trajano Filho

- the Problem of Foundations*. Oxford: Oxford University Press.
- Kringelbach, H. N. 2013. *Dance Circles: Movement, Morality and Self Fashioning in Urban Senegal*. New York: Berghahn.
- Labouret, H. 1952. *Colonisation, Colonialisme, Décolonisation*. Paris: Éditions Larose.
- Lee, S. 2022. *Decolonize Museums*. New York: Or Books.
- LePage, R., and Tabouret-Keller, A. 1985. *Acts of Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I. M. 1963. "Dualism in Somali notions of power." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92, no. 1: 109-16.
- Lugones, M. 2008. "The Coloniality of Gender." *Worlds & Knowledges Otherwise*, no. 2: 1-17.
- MacQueen, N. 1998. *A Descolonização da África Portuguesa: A Revolução Metropolitana e a Dissolução do Império*. Lisboa: Editorial Inquérito.
- Maldonado-Torres, N. 2007. "On the Coloniality of Being: Contributions to the development of a concept." *Cultural Studies* 21, no. 2-3: 240-70.
- Maldonado-Torres, N. 2011. *With Fanon, yesterday and today*. <https://decolonialtranslation.com/english/with-fanon-yesterday-and-today.html>
- Mallon, F. 1994. "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History." *The American Historical Review* 99, no. 5: 1491-1515.
- Mamdani, M. 1996. *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Manela, E. 2007. *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, P. M. 1997. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mbembe, A. 1991. "Domaines de la nuit et autorité onirique dans les maquis du Sud-Cameroun 1955-1958." *Journal of African History* 32, no. 1: 89-121.
- Mbembe, A. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mbembe, A. 2015. *Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive*. <http://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf>
- Meghji, A. 2021. *Decolonizing Sociology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press;
- Mignolo, W. 2007. "Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality." *Cultural Studies* 21, no. 2-3: 449-514.
- Mignolo, W. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. 2014. "Further Thoughts on (De)Coloniality." In *Postcoloniality-Decoloniality-Black Critique: Joints and Fissures*, edited by S. Broeck, and C. Junker. Frankfurt: Campus Verlag.
- Mignolo, W. 2018. The Decolonial Option. In *Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by W. Mignolo, and C. Walsh. Durham: Duke University Press.
- Mintz, S. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.
- Mintz, S. 1996. "Enduring Substances, Trying Theories." *Journal of the Royal Anthropo-*

Wilson Trajano Filho

- logical Institute* 2, no. 2: 289-311.
- Mitchel, J.-C. 1956. "The Kalela Dance." *Rhodes-Livingstone Papers* 27.
- Mogstad, H., and Tse, L-S. 2018. "Decolonizing Anthropology: Reflections from Cambridge." *Cambridge Journal of Anthropology* 36, no. 2: 53-72.
- Morier-Genoud, E., ed. 2012. *Sure Road? Nationalisms in Angola, Guinea-Bissau and Mozambique*. Leiden: Brill.
- Mudimbe, V. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nandy, A. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. London: Routledge.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J., and M. Ndlovu, eds. 2022. *Marxism and Decolonization in the 21st Century: Living Theories and True Ideas*. London: Routledge.
- Ngũgi wa Thiong'o, N. 1981. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Nkrumah, K. 1964. *Consciencism: Philosophy for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution*. London: Heinemann.
- Nkrumah, K. 1965. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. New York: International Publishers.
- Norwood, C. R. 2018. "Decolonizing my Hair, Unshackling my Curls: An Autoethnography on What Makes my Natural Hair Journey a Black Feminist Statement." *International Feminist Journal of Politics* 20, no. 1: 69-84.
- Nunes, J. A., and M. Louvison. 2020. "Epistemologies of the South and Decolonization of health: For an Ecology of in Collective Health." *Saúde e Sociedade* 29, no. 3: 1-13.
- Peralta, E. 2021. *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa: Memory, Narrative and History*. London: Routledge.
- Piçarro, M. C., R. Cabecinhas, and T. Castro, eds. 2016. *Comunicação e Sociedade* 29 (special number, *Colonial Imaginaries: Propaganda, Militancy and "Resistance" in the Cinema*).
- Plageman, N. 2013. *Highlife Saturday Night: Popular Music and Social Change in Urban Ghana*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pouchepadass, J. 2008. "Les émeutes du '93' sont-elles postcoloniales?." *L'Homme*, no. 187/188: 413-21.
- Prakas, G. 1999. *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
- Quijano, A. 1992. "Colonialidad y modernidad/racionalidad." *Perú Indígena* 13, no. 29: 11-20.
- Quijano, A. 2020. *Questiones y Horizontes: De la dependencia histórica-estructural a colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ranger, T. 1968. "Connexions between 'primary resistance' movements and modern mass nationalism in East and Central Africa (parts I and II)." *The Journal of African History* 9, no. 3:437-53; 9, no. 4: 631-41.
- Rathbone, K. 2013. "Dressing the Colonial Body: Senegalese Riflemen in Uniform." In

Wilson Trajano Filho

- African Dress: Fashion, Agency, Performance*, edited by K. T. Hansen, and D. S. Madison. London: Bloomsbury.
- Reiter, B. 2021. *Decolonizing the Social Sciences and the Humanities: An Anti-Elitism Manifesto*. London: Routledge.
- Rickford, J. 1987. *Dimensions of a Creole Continuum: History, Texts, and Linguistic Analysis of Guyanese Creole*. Stanford: Stanford University Press.
- Rickford, J. 2002. "Implicational Scales." In *The Handbook of Language Variation and Change*, edited by J. K. Chambers, P. Truogill and N. Schilling-Estes. Oxford: Blackwell.
- Rodriguez, C. 2018. *Decolonizing Academia: Poverty, Oppression, and Pain*. Winnipeg: Fernwood Publishers.
- Rodriguez, E. G., M. Bocha, and S. Costa, eds. 2012. *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*. Surrey: Ash gate Publishing.
- Romaine, S. 1988. *Pidgin and Creole Languages*. London: Longman.
- Rothermund, D., ed. 2006. *The Routledge Companion to Decolonization*. London: Routledge.
- Rougé, J.L. 1986. "Uma Hipótese sobre a Formação do Crioulo da Guiné-Bissau e da Casamansa." *Soronda*, no. 2: 28-49.
- Said, E. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saldarriaga, P., and E. Manini. 2022. *Infected Empires: Decolonizing Zombies*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Scott, J. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press
- Scott, J. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Sharma, A., ed. 2015. *Decolonizing Indian Studies*. New Delhi: D. K. Printworkd.
- Shippen, N. 2014. *Decolonizing Time: Work, Leisure and Freedom*. New York: Palgrave-Macmillan
- Shipway, M. 2008. *Decolonization and Its Impact: A Comparative Approach to the End of the Colonial Empires*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Spivak, G. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by C. Nelson, and L. Crossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Stoler, A. L. 1997. Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. In *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, edited by F. Cooper and A. L. Stoler. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, P. 1995. *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*. London: Routledge.
- Tlostanova, M. 2017. "On Decolonizing Design." *Design Philosophical Papers* 15, no. 1: 51-61.
- Trajano Filho, W. 2002. "Narratives of National Identity in the Web." *Etnográfica* 6, no. 1: 141-58.
- Trajano Filho, W. 2004. "A constituição de um olhar fragilizado: notas sobre o colonialismo português em África." In *A persistência da história: Passado e contemporaneidade em África*, edited by C. Carvalho, and J. Pina Cabral. Lisboa: Imprensa de Ciências

Wilson Trajano Filho

Sociais.

- Trajano Filho, W. 2005. "O trabalho da criouliização: as práticas de nomeação na Guiné colonial." *Etnográfica* 12, no. 1: 95-128.
- Trajano Filho, W. 2009. "The Conservative Aspects of a Centripetal Diaspora: the case of the Cape Verdean tabancas." *Africa* 79, no. 4: 520-42.
- Trajano Filho, W. 2010a. "The Creole Idea of Nation and its Predicaments: The Case of Guinea-Bissau." In *The Powerful Presence of the Past: Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast*, edited by J. Körr and W. Trajano Filho. Leiden: Brill.
- Trajano Filho, W. 2010b. "Território e idade: ancoradouro do pertencimento nas manjuandadis da Guiné-Bissau." In *Lugares, Pessoas e Grupos: As lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*, edited by W. Trajano Filho. Brasília: ABA Publicações.
- Trajano Filho, W. 2011. "Goffman en Afrique: les cortèges des tabancas et les cadres de l'expérience (Cap-Vert)." *Cahiers d'Études Africaines*, no. 201: 193-236.
- Trajano Filho, W. 2018. "Influence and Borrowing: Reflections on Decreolization and Pidginization of Cultures and Societies." In *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, edited by J. Knörr and W. Trajano Filho, 334-359. Leiden: Brill.
- Trouillot, M-R. 1992. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory." *Annual Review of Anthropology* 21: 19-42.
- Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Turner, V. W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V. W., ed. 1971. *Colonialism in Africa: Profiles of change*, v. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Varas-Diaz, N. 2021. *Metal Music in Latin America*. Bristol: Intellect.
- Walsh, C. 2018. "Decoloniality in/as Praxis." In *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by W. Mignolo and C. Walsh. Durham: Duke University Press.
- Walsh, C., and Mignolo, W. 2018. "Introduction." In *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*, edited by W. Mignolo, and C. Walsh. Durham: Duke University Press.
- Ward, S. 2016. "The European Provenance of Decolonization." *Past and Present*, no. 230: 227-60.
- Waterman, C. A. 1990. *Jùjú: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber. 1978. *Economy and Society*, 2 v. Berkeley: University of California Press.
- Wood, A. A. 2020. *Epistemic Decolonization: A Critical Investigation into the Anticolonial Politics of Knowledge*. Cham: Palgrave.
- Zezeza, P. 2003. *Manufacturing African Studies and Crises*. Dakar: CODESRIA Book Series.

Nossa modesta insubmissão

Our humble insubmission

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11837>

Lorenzo Macagno

Universidade Federal do Paraná – Brasil

ORCID: 0000-0002-3464-9524

lorenzom@ufpr.br

Professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná e Bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ) do CNPq. É, também, pesquisador associado do Centro de Estudos sobre África e Desenvolvimento (CEsA) do Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade de Lisboa.

O ensaio “Sobre a descolonização e seus correlatos” surge em um momento mais do que oportuno. Mas não é a simples e circunstancial efeméride que autoriza esta afirmação. Por mais que 2024 celebre os 50 anos do “25 de abril” – marco da descolonização e do fim do Império Português –, são outras as circunstâncias que outorgam contemporaneidade e perenidade ao texto em questão. Pois, nos últimos anos, as ciências sociais no Brasil (particularmente a antropologia) vêm testemunhando um renovado interesse pelos temas da colonização e da descolonização. E seria desnecessário lembrar que, Wilson Trajano Filho, um pioneiro nos estudos sobre África, além de mestre de várias gerações de antropólogos e antropólogas, tem sido um protagonista importante neste debate. Em virtude disso os potenciais leitores do ensaio serão, sem dúvidas, muitos e variados.

Na primeira parte do seu texto, Trajano nos oferece, como diriam os metodólogos, um “estado da arte” e, na sequência, uma detalhada trajetória sobre as vicissitudes da crítica pós-colonial e decolonial nas suas variantes latino-americana, indiana e africana. Trata-se de um debate vasto e com inúmeros desdobramentos. Apesar das nuances, e sob o risco de caricaturizar, atrevo-me a dizer que os intelectuais pós-coloniais construíram sua crítica, em grande medida, virando as costas ao saber antropológico. Por momentos, a ignorância em relação à história disciplinar, aos seus protagonistas, às suas rupturas internas foi diretamente proporcional à virulência das acusações: a mais banal e previsível foi a que estabelece uma cumplicidade linear e mecânica entre antropologia e colonialismo. Por tais motivos, apesar de o pensamento pós-colonial (ou, se preferirmos, decolonial) remeter a uma dimensão transdisciplinar, concentrarei o meu comentário – por momentos, crítico – nos efeitos eminentemente antropológicos que o ensaio de Trajano produz.

Para honrar o diálogo intelectual ao qual fui convidado, sinto-me na obrigação de explicitar duas advertências simetricamente opostas e complementares: 1. São vários os tópicos discutidos pelo autor com os quais, inevitavelmente, concordo. Enumero alguns: sua desconfiança da moda decolonial; a evitação das tentações teleológicas na hora de investigar as dinâmicas da colonização e descolonização; a importância do olhar a partir da agência dos diversos e múltiplos atores da sociedade colonial (exorcizando, assim, a simples dicotomia “dominantes/dominados”). Celebro também o seu convite etnográfico para estudar as sociabilidades, as sensibilidades, as corporalidades no mundo colonial (o esporte, a música, a moda...). Tudo isso constitui um eficaz apetrecho para evitar as tentações autoexplicativas e tautológicas. E, como fosse pouco, o autor propicia uma historicização dos conceitos em prol de uma necessária clareza, contra um anarquismo metodológico travestido, muitas vezes, de boa consciência. Neste caso, se o colonialismo está em todas as partes – evocando aqui o postulado de Walter D. Mignolo –, tal onipresença acaba por esvaziar a materialidade à qual o conceito pretende referir. Afinal, quais são os atributos empíricos que outorgam historicidade à experiência colonial? O ensaio de Trajano contribui, sem dúvidas, a iluminar esse caminho turbido. 2. Há uma outra dimensão igualmente desafiadora na sua proposta que, no entanto, mereceria uma apreciação mais detida. Refiro-me, sobretudo, ao as-

pecto programático da segunda parte do ensaio, na qual a crítica à “ideia de cultura como conjunto de traços distintivos, que seriam propriedades exclusivas dos sistemas culturais...” vem de mãos dadas com um pronunciamento favorável a uma analogia entre a criouliização sociocultural e a criouliização linguística.

Trajano honra a polifonia da nossa tradição disciplinar quando desconfia de dicotomias quase metafísicas – e, portanto, esvaziadas de qualquer conteúdo etnográfico – como “Oriente/Ocidente”. A seguir, fazendo jus a uma vocação antropofágica, adverte-nos: “...o que deveria ser o programa de ação não é tanto descolonizar a epistemologia, a ciência, as disciplinas, as universidades e as regiões do mundo, mas deglutir e digerir o que uma vez foi visto como pertencendo aos outros e torná-lo verdadeiramente nosso...”. O dispositivo para entender e promover semelhante tarefa é a criouliização. Isto é, uma síntese radical ou, para usar um dos termos favoritos do autor, uma “síntese criativa” capaz de conjurar os mais ameaçadores essencialismos. Ao que parece, criouliização é entendida ora como analogia com os fenômenos estudados pela sociolinguística, ora como metáfora. Em qualquer um dos casos, o autor é consciente de que a analogia-metáfora entre língua e cultura tem suas limitações. Há, portanto, precauções a serem tomadas quando se passa da criouliização linguística à “criouliização sociocultural”.

Nesta altura, importa salientar que, apelando ao *linguistic turn*, Trajano não está defendendo uma versão romantizada ou bucólica dos processos de colonização. As hierarquias, as desigualdades, a violência, o poder e tudo aquilo que Sherry Ortner (2016) tem denominado o “lado sombrio” da vida sociocultural intervêm, mais do que nunca, no mundo colonial. Nosso autor, nas suas próprias pesquisas – notadamente sobre a Guiné Bissau – tem deixado constância dessa dimensão. Suspeito, no entanto, que o próprio Trajano é consciente de que o dispositivo heurístico da criouliização possui suas ambiguidades. Há, por um lado, um otimismo que resulta difícil de assimilar sem objeções. Celebrando Ulf Hannerz, Trajano afirma, sem balbúcios: “...Vislumbra-se nos dias de hoje o descortinar de um mundo humano multipolar em estágio avançado de criouliização,..”. Confesso que não estou certo do alcance dessa boa nova. Temo que aquela afirmação seja aplicável, apenas, a um passado disciplinar mais ou menos recente, quando a antropologia – na sua legítima luta contra todas as formas de nacio-centrismo – refletia sobre a “localização” do global (Appadurai 1996), a “indigenização” de Ocidente (Sahlins 1997) e sobre uma nova ecumene resultante da criouliização (Hannerz 1996). Diria que essa antropologia das conexões transnacionais ficou datada, e pertence a um mundo que já não existe. Uma mudança de paradigma começou a ser gestada após o 11 de setembro de 2001, com os ataques às Torres Gêmeas em Nova York, e a conseguinte “guerra ao terror” (Mamdani 2004). De lá para cá, o lado sombrio ao qual alude Ortner foi se consumando. Essa constatação não significa que, etnograficamente, tenhamos que deixar de indagar sobre a criação de novos universos de sentido. Concordo com Trajano quando ele diz que é preciso “ir além do fatalismo inerente em muitos estudos decoloniais”. No entanto, parece-me que o fim do cosmopolitismo, o reerguimento de muros e fronteiras e o avanço das práticas e dos discursos xenófobos e exclusivistas nos obrigam a temperar um

certo otimismo antropofágico.

Por outro lado – e ainda no encaço das ambiguidades – não vislumbro até que ponto o ensaio de Trajano consiga expulsar, ou não, a noção de “cultura”. No seu viés sistêmico, holístico e, digamos, representacional, há sem dúvidas uma condenação do conceito. Mas quando o autor nos fala em termos de criouliização cultural, a noção outrora expulsa pela porta não estaria reingressando agora, quase que sub-repticiamente, pela janela? Pergunto-me se, na sua versão nativa, a criouliização não acabaria por incubar, paradoxalmente, um essencialismo em potência. Do ponto de vista etnográfico, não temos uma resposta unívoca¹. Mas, o que fazer quando nossas categorias analíticas enveredam por um antiessencialismo que, ao mesmo tempo, é contestado pela própria agência culturalista dos “nativos”?

Neste ponto, apesar de explicitar minha discreta desconfiança metodológica a respeito do termo criouliização, estou ciente de que ele não aparece por simples capricho do autor nem, muito menos, por uma mera preocupação livresca. Longe disso, nasce da própria experiência oriunda de sociedades nas quais Trajano realizou pesquisas de campo (notadamente, Guiné Bissau e Cabo Verde). Por isso, e por mais que seu texto seja uma espécie de micro tratado neo-antropofágico, prefiro enxergá-lo como um generoso programa de pesquisa etnográfica capaz de nos resgatar da sedutora fraseologia decolonial.

Desta vez, e sem ambiguidades, a cultura funciona como uma linguagem. Essa analogia, cabe advertir, nada tem a ver com os construtos levistraussianos e sim com as inspirações da sociolinguística, da pragmática (devedora das teorias dos “atos da fala”) e do interacionismo simbólico (do qual, aliás, o próprio Trajano se alimenta na sua versão goffmaniana [cf. sua bibliografia: Trajano Filho 2011]). Sem dúvidas, essa inspiração interacionista comunga perfeitamente com a melhor tradição antropológica da chamada Escola de Manchester, aquela que, apesar da toponímia, não nasceu em Manchester, mas na atual Zâmbia (!), graças a uma plêiade de antropólogos e antropólogas não só “britânicos”, mas, sobretudo, africanos(as) [Schumaker 2001]. Por isso, não consigo separar a pesquisa de Trajano sobre os cortejos das tabancas de Cabo Verde, por exemplo, de uma linhagem de trabalhos fundacionais como os realizados no Rhodes-Livingston Institute. Afinal, lembremos, a inspiradora etnografia sobre a “dança Kalela”, de Clyde Mitchell, envolve interacionismo, agência, performance e, recorrendo a um termo do próprio Trajano, “sínteses criativas”. Todavia, e para fazer jus a essa genealogia antiessencialista, é preciso lembrar que a própria noção de “situação colonial”, cunhada por Georges Balandier, nutre-se das experiências antropológicas de Max Gluckman e a equipe do Rhodes-Livingston Institute.

Trajano atribui a alguns dos principais representantes do pensamento decolonial o mote de rebeldia juvenil e, em outras passagens, de rebeldia conservadora. Neste caso, o autor se refere fundamentalmente ao grupo latino-americano (Walter Mignolo, Anibal Quijano e, em menor medida, suponho, Enrique Dussel). Parece-me que esse rótulo poderia ser estendido a grande parte do pensamento pós-estruturalista que, a partir da década de 1980, embrenhou-se em uma críti-

1 Suspeito que se abre aqui outra profícua agenda de pesquisa: refiro-me às inúmeras possibilidades, nos mais diversos contextos etnográficos (Caribe, África ocidental, Louisiana, etc.), nas quais o “orgulho créole” ou a identidade créole pode assumir, à sua maneira e para os próprios atores, a forma de um essencialismo avesso às porosidades e às reinvenções culturais.

ca a certos cânones da ciência social herdeira do racionalismo do século XIX. Concordo que há algo de radicalismo inofensivo, ou conservador, nas estocadas decoloniais. Orgulhosamente insubmissos, os teóricos decoloniais condenam um monstro hobessiano quase mítico: o Ocidente. Trata-se de uma condenação abstrata, que não fornece nome nem sobrenome. Por isso é uma rebeldia inofensiva. Contudo, apesar do sucesso da crítica decolonial entre as jovens gerações de cientistas sociais, não me parece que tal atitude resulte de um espírito juvenil, ou algo parecido. Na verdade, estamos falando de pensadores sêniores que, durante a sua juventude nas décadas de 1960 e 1970, comungavam com o pensamento da CEPAL², participavam em movimentos políticos que enfrentavam as ditaduras da América Latina (alguns, como no Dussel, tiveram de se exilar), estudavam economia política e, claro, liam *O Capital*. Acontece que para muitos cientistas sociais, a economia política se tornou enfadonha, enquanto que o pensamento desenvolvimentista foi ofuscado pelos profetas do livre mercado. E, como se não bastasse, o marxismo tornou-se um feiticeiro perigoso: da boca dos decoloniais passou a receber a imputação de eurocêntrico e cúmplice do Ocidente.

Ora, em todo este movimento há também uma outra dimensão, mais ampla e escorregadia. Neste caso, trata-se de questões impossíveis de serem abordadas em poucas linhas, tais como: por que uma teoria ou um autor se tornam consagrados? Quais são os mecanismos editoriais, institucionais e de circulação das ideias que permitem tal consagração? Eric Wolf (1982), em um livro quase esquecido, mostrou-nos as conexões globais e locais da economia e da cultura, dando nome e sobrenome aos atores e protagonistas da expansão colonial e do capitalismo. Mas, como diz um velho adágio, “não basta ter razão; é preciso ser persuasivo”.

Iniciei meu comentário salientado o oportuno momento em que este ensaio aparece. Finalizo-o reiterando esta afirmação. Graças à sua pertinência e erudição, o texto de Trajano soma-se a outros trabalhos de referência na temática. Penso, sobretudo, na contribuição de Frederick Cooper e Ann Laura Stoler (1997), intitulada “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”. Sob o risco de ser repetitivo, vislumbro o seu trabalho como uma agenda de pesquisa sempre aberta a novas descobertas. Creio que essa dimensão programática do ensaio é coerente com o incômodo que Trajano manifesta em relação à “obesidade dos conceitos”. Alguns deles ressoam mais do que outros: “colonialidade do poder”; “epistemicídio”; “gnose liminar”; “hermenêutica pluritópica”, “transmodernidade”.

Em que contribuí toda essa espetacularização conceitual quando visamos, apenas, estabelecer algumas conexões? Nossas indagações, talvez, sejam mais modestas ou, de acordo com um certo jargão sociológico, de “médio alcance”: Que conexões invisíveis existem entre um camponês moçambicano do distrito de Guijá (na província de Gaza) e um amante de vinhos do Porto vinculado à indústria têxtil do norte de Portugal? Que relação há entre a produção forçada do cultivo do algodão no norte de Moçambique e a desestruturação da transmissão do *nihimo* (ou seja, do nome dos antepassados) entre os grupos macuas (ou *makhuwa*) daquele país? Os casos etnográficos dessas conexões podem se multiplicar *ad infinitum*, e a antropologia há décadas se empenha em mapeá-los. No mais, seria injusto renegar

2 Um dos primeiros artigos do “jovem” Aníbal Quijano, intitulado “Urbanización, cambio social y dependência” foi publicado, em 1967, em um livro organizado por Fernando Henrique Cardoso e Francisco Weffort (cf. Cardoso, Fernando Henrique, e Francisco Weffort, eds. 1967. *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria).

Lorenzo Macagno

as boas intenções da trupe decolonial. Ocorre que, por momentos, resulta difícil saber aonde nos leva toda essa carnavalização na qual os mais diversos autores e figuras políticas e históricas – oriundos dos mais variados contextos – são convocados a participar num mesmo *bricolage* contestatório: Frantz Fanon, Tupac Amaru, José Martí, Rodolfo Kusch, José Carlos Mariátegui, Rigoberta Menchú, Edouard Glissant, Toussaint L'Overture, além de outros um tanto mais impensáveis como Homi Bahbha e Jacques Derrida.

Por fim, o trabalho de Trajano traz uma cota de bom senso e ponderação em tempos ainda muito turbados. Pensemos, senão, no acalorado debate ocorrido no seio da American Anthropological Association, oriundo do discurso inaugural pronunciado por Akhil Gupta em 2021. “O que teria acontecido com nossa disciplina se ela tivesse sido constituída como um projeto descolonizador?”³, perguntava Gupta à sua audiência. Novamente a “culpa” colonial volta a pesar sobre a antropologia. A história não é nova, mas os personagens e as circunstâncias se renovam. Herbert Lewis, um velho herdeiro dos *four Fields* e da mais fina cepa da antropologia cultural norte-americana (isto é, humanista, antirracista e preocupada com o trabalho de campo), apressou-se em contestar algumas imprecisões históricas veiculadas na conferência de seu colega⁴. Condenar em bloco os nossos ancestrais não ajuda a discussão. Para além dos *slogans*, historicizar nossa própria prática ou, como diz um conhecido autor, “objetivar o sujeito objetivante” é uma condição *sine qua non*. Por isso, creio que as histórias sociais e políticas da nossa disciplina ajudam a ampliar a noção de etnografia (sempre pautada pela falsa separação sincronia/diacronia). Essa espécie de vigilância epistemológica parece-me um bom caminho para evitar o arrombamento de portas que já estão abertas. No mais, suspeito que os decoloniais não estão interessados no desafio que continua a nos obcecar: fazer boas etnografias. Afinal, trata-se de artefatos capazes de perturbar as teleologias e os essencialismos mais resilientes. Essa é, creio, nossa modesta insubmissão.

Recebido em 07/02/2024.

Aprovado em 29/02/2024 pela editora Kelly Silva. (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

3 Uma versão da conferência foi publicada em 2022, sob o título “Decolonizing US anthropology”, na revista *American Anthropologist* 124, nº 4: 778-799.

4 A resposta de Hebert Lewis, intitulada “On the Counterfactual History of Anthropology”, circulou em algumas redes e páginas de associações de antropologia. Ver: https://easaonline.org/downloads/networks/hoan/HOAN_Newsletter_21j-202112_Lewis_Open_Letter_AAA.pdf

Lorenzo Macagno

Referências

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Cooper, Frederick, e Ann Laura Stoler. 1997. "Between metropole and colony rethinking a research agenda". Em *Tensions of Empire Colonial Cultures in a Bourgeois World*, editado por A. L. Stoler e F. Cooper, 1-55. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational connections: Culture, people, places*. London; New York: Routledge.
- Mamdani, Mahmood. 2004. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon.
- Ortner, Sherry B. 2016. "Dark Anthropology and its others: Theory since the eighties". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, n° 1: 47-73.
- Sahlins, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (parte 1). *Mana – Revista de Antropologia Social* 3, n° 1: 41-73.
- Schumaker, Lyn. 2001. *Africanizing anthropology: Fieldwork, networks, and the making of cultural knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the people without history*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Our humble insubmission

Nossa modesta insubmissão

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11840>

Lorenzo Macagno

Universidade Federal do Paraná – Brasil

ORCID: 0000-0002-3464-9524

lorenzom@ufpr.br

Full professor in the Department of Anthropology at the Federal University of Paraná (Brazil) and a CNPq Research Productivity Fellow (PQ). He is also an associate researcher at the Centre for African and Development Studies (CEsA) of the Lisbon School of Economics & Management (ISEG)/University of Lisbon.

Lorenzo Macagno

The essay “*Sobre a descolonização e seus correlatos*” (“On decolonization and its correlates”) comes at a most opportune moment. And it is not just because it coincides with the 50th anniversary of “25 de abril” (April 25) – a milestone of decolonization and the end of the Portuguese Empire. There are other circumstances that make this text up-to-date and even timeless. In recent years, for example, the themes of colonization and decolonization have grown within Brazilian social science, in particular Anthropology. Wilson Trajano Filho, who is a pioneer of African Studies in Brazil, as well as having trained several generations of anthropologists, has played an important role in this debate. His essay will therefore be more than welcome among all those interested in this topic.

In the first part of his essay, Trajano offers us, as the methodologists would say, the “state-of-the-art” of the matter, including a detailed summary of the vicissitudes of postcolonial and decolonial criticism in its Latin American, Indian and African variants. This is a vast and complex debate. Despite all the nuances, and at the risk of caricature, I dare to suggest that, to a large extent, postcolonial intellectuals have built their critiques with their backs turned on anthropological knowledge as such. At times, ignorance of the discipline’s history, its protagonists, and its internal divisions was directly proportional to the virulence of the accusations that were made: the most banal and predictable accusation being the one that proposed a direct and mechanical complicity between anthropology and colonialism. Although postcolonial (or, if you prefer, decolonial) thinking is spread over many disciplines, I shall focus my comments on the impact that Trajano’s essay may have on Anthropology. To honour this intellectual conversation, I would like to make explicit two symmetrically opposed and complementary warnings: 1. There are several topics discussed by the author with which I thoroughly agree. I list some: his distrust of the decolonial trend; the avoidance of teleological temptations when investigating the dynamics of colonization and decolonization; the importance of looking at things from the perspective of the agency of colonial society’s various and multiple actors (thus exorcizing the simplistic “dominant/dominated” dichotomy). I also cherish his ethnographic invitation to study socialities, sensitivities, and corporalities within the colonial world (pertaining to sports, music, fashion...). All of this constitutes an effective tool to avoid self-explanatory and tautological temptations. As if this weren’t enough, the author also provides a historicization of concepts for the sake of much needed clarity, thereby going against a methodological anarchism that often disguise as “politically correct” position. In this case, if colonialism is really everywhere – and here I invoke Walter D. Mignolo’s postulate – then such omnipresence ends up depriving the concept of any materiality, that is, the very materiality to which the concept was intended to allude to in the first place. After all, what are the empirical attributes that grant historicity to the colonial experience? Trajano’s essay undoubtedly contributes to shedding light on this murky path. 2. However, there is another equally challenging dimension to his proposal that merits further consideration. I refer principally to the programmatic aspect of the essay’s second part, in which the criticism (of the “idea of culture as a set of distinctive traits, which are exclusive

125

properties of cultural systems...”) goes hand in hand with proposing an analogy between socio-cultural creolization and linguistic creolization.

By distrusting quasi-metaphysical dichotomies (which are without any ethnographic content), such as “East/West”, Trajano honours the polyphony of our disciplinary tradition. Then, living up to an anthropophagic vocation, he warns us: “... a plan of action should be not so much to decolonize epistemology, science, disciplines, universities and regions of the world, but rather to swallow and to digest that which once was seen as belonging to others and thus make it truly ours...”. The device he sets forth to understand and to promote such a task is creolization. That is, a radical synthesis or, to use one of the author’s favorite terms, a “creative synthesis” capable of conjuring the most threatening essentialisms. It seems that creolization is sometimes used as an analogy with the phenomena studied by sociolinguistics, and sometimes as a metaphor. In either case, the author is aware that the analogy-metaphor between language and culture has its limitations. There are, therefore, precautions to be taken when moving from linguistic creolization to “sociocultural creolization”.

At this stage, it is important to point out that, by appealing to the *linguistic turn*, Trajano is not proposing a romanticized or bucolic version of the colonization processes. Hierarchies, inequalities, violence, power and everything that Sherry Ortner (2016) has called the “dark side” of sociocultural life intervene, more than anywhere else, in the colonial world. The author, in his own research – notably on Guinea Bissau – has consistently drawn attention to this dimension. I suspect, however, that Trajano himself is aware that the heuristic device of creolization has its own ambiguities. There is, on the one hand, an optimism that is difficult to assimilate without raising objections. Celebrating Ulf Hannerz, Trajano states, without hesitating: “...The unveiling of a multipolar human world in an advanced stage of creolization is glimpsed today,...”. I confess that I am not sure about the scope of this *good news*. I fear that this statement is only applicable to a more or less recent disciplinary past, when anthropology – in its legitimate struggle against all forms of nacio-centrism – reflected on the “localized” globalization (Appadurai, 1996), the “indigenization” of the West (Sahlins, 1997) and on a new *ecumene* resulting from creolization (Hannerz, 1996). I would say that this anthropology of transnational connections has become outdated and belongs to a world that no longer exists. A paradigm shift began to be gestated after September 11, 2001, with the attacks on the Twin Towers in New York, and the consequent “war on terror” which followed (Mamdani, 2004). Since then, the dark side to which Ortner alludes has been increasingly consummated. This finding does not mean that we have to stop ethnographic inquiry exploring the creation of new universes of meaning. I agree with Trajano when he says that it is necessary to “go beyond the fatalism inherent in many decolonial studies”. However, it seems to me that the end of cosmopolitanism, the rebuilding of walls and borders and the rise of xenophobic and exclusivist practices and discourses forces us to tone down any anthropophagic optimism.

On the other hand – and still in pursuit of ambiguities – I cannot see the extent

Lorenzo Macagno

to which Trajano's essay manages to expel, or not, the notion of "culture". Within his systemic, holistic and, let's say, representational bias, there is undoubtedly a condemnation of the concept. But when the author speaks to us in terms of cultural creolization, doesn't the very notion (which had just been expelled and thrown outside the door) now return, almost surreptitiously, through the window, if you will? I wonder if, in its native version, creolization would not end up incubating, quite paradoxically, a potential essentialism. From an ethnographic point of view, we do not have a univocal answer.¹ But what do we do when our analytical categories embark on an anti-essentialism that, at the same time, is contested by the culturalist agency of the "natives" themselves?

At this point, despite my discreet methodological distrust of the term creolization, I am aware that it does not come to surface on the mere whim of the author or, much less, out of a purely bookish concern. Far from this, it emerges from the experience of societies in which Trajano carried out field research, notably Guinea Bissau and Cape Verde. For this reason, and as much as his text is a kind of neo-anthropophagic micro-treaty, I prefer to see it as a generous ethnographic research program which could be capable of rescuing us from seductive decolonial phraseology.

This time, and without ambiguity, culture does work like language. This analogy, it should be noted, has nothing to do with Levi-Straussian constructs but rather with the inspiration of sociolinguistics, of the field of pragmatics (which owes much to the theories of "acts of speech") and with symbolic interactionism (which, in its Goffmanian strand, has been much exploited by Trajano himself [cf. his bibliography: Trajano Filho, 2011]). Undoubtedly, this interactionist inspiration perfectly communicates with the best anthropological tradition of the so-called Manchester School, the one that, despite its toponymy, was not born in Manchester, but in today's Zambia (!), thanks to a plethora of anthropologists who were not only "British", but, above all, African [Schumaker, 2001]. Therefore, I cannot separate Trajano's research on the processions of Cape Verdean *tabancas*, for example, from a lineage of foundational works such as those carried out at the Rhodes-Livingstone Institute. After all, one should keep in mind that Clyde Mitchell's inspiring ethnography on the "Kalela dance" has much to do with interactionism, agency, performance and, in Trajano's own words, "creative syntheses". However, and to live up to this anti-essentialist genealogy, one must remember that the very notion of "colonial situation", as coined by Georges Balandier, received much input from the anthropological experiences of Max Gluckman and the Rhodes-Livingstone Institute's staff.

Trajano attributes to some of the main representatives of decolonial thought the motives of youthful rebellion and, in other passages, of conservative rebellion. In this case, the author refers fundamentally to the Latin American group (Walter Mignolo, Anibal Quijano and, to a lesser extent, I suppose, Enrique Dussel). It seems to me that this label could be extended to much of post-structuralist thought that, from the 1980s onwards, engaged in a critique of certain canons of social science which can be traced to nineteenth-century rationalism. I agree that there is something of a radicalism rendered harmless, or conservative radicalism in the decolonial thrusts. Proudly insubmissive, decolonial theorists condemn an

1 I suspect that another fruitful research agenda opens up here: I refer to the numerous possibilities, in the most diverse ethnographic contexts (Caribbean, West Africa, Louisiana, etc.), in which "creole pride" or creole identity can take, in its own way and for the actors themselves, the form of an essentialism averse to porosities and cultural reinventions.

Lorenzo Macagno

almost mythical Hobessian monster: the West. It is an abstract condemnation, which offers us neither a first name nor a surname. That's why it's a harmless rebellion. However, despite the success of decolonial criticism among the young generations of social scientists, it does not seem to me that such an attitude results from a youthful spirit, or anything like that. In fact, we are talking about *senior* thinkers who, during their youth in the 1960s and 1970s, partook in ECLAC's thinking², participated in political movements that opposed the dictatorships of Latin America (some, such as Dussel, had to go into exile), studied political economy and, of course, read "*Das Kapital*". It turns out that for many social scientists, political economy has become boring, while developmentalist thinking has been overshadowed by the prophets of the free market. And, as if that were not enough, Marxism has become a dangerous sorcerer: in the utterances of decolonialists Marxism began to be denounced as Eurocentric and an accomplice of the West.

Now, in all such developments there is also another dimension, one that is both broader and slippery. In this case, these are questions that cannot be addressed in a few lines, such as: why does a theory or an author become canonical? What are the editorial, institutional and other mechanisms (pertaining to the circulation of ideas) that allow such consecration? Eric Wolf (1982), in an almost forgotten book, showed us the global and local connections of economy and culture, giving name and surname to the actors and protagonists of colonial expansion and capitalism. But, as an old adage says, "it is not enough to be right; you have to be effective."

I began my comment by pointing out the opportune moment at which this essay appears. I conclude in like vein. Thanks to its relevance and erudition, Trajano's text joins other reference works on the subject. I think, above all, of the contribution of Frederick Cooper and Ann Laura Stoler (1997) entitled "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda". At the risk of being repetitive, I envision his work as a research agenda always open to new discoveries. I believe that this programmatic dimension of the essay is consistent with the discomfort that Trajano expresses regarding the "obesity of concepts". Some of them resonate more than others: "coloniality of power"; "epistemicide"; "liminal gnosis"; "pluritopic hermeneutics", "transmodernity".

What does all this conceptual spectacularization contribute to when we aim only to establish some connections? Our questions perhaps are humbler or, according to a certain sociological jargon, more "Middle Range" oriented: What invisible connections exist between a Mozambican peasant from the district of Guijá (in Gaza province) and a Port wine lover linked to the textile industry of northern Portugal? What is the relationship between the forced production of cotton in northern Mozambique and the disruption in the transmission of *ni-himo* (i.e. the transmission of the name of the ancestors) among the Makua (or *Makhuwa*) groups of that country? The ethnographic cases pertaining to these connections could multiply *ad infinitum*, and anthropology has been striving for decades to map them. In addition, it would be unfair to deny the good intentions of the decolonial *troupe*. At times, it happens to be quite difficult to know where

2 One of the first articles by the "young" Aníbal Quijano, entitled "Urbanización, cambio social y dependencia," was published in 1967 in a book organized by Fernando Henrique Cardoso and Francisco Weffort (cf. Cardoso, F. H., and F. Weffort, eds. *América Latina. Ensayos de interpretación sociológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria).

Lorenzo Macagno

all this carnivalization leads us in which the most diverse authors and political and historical figures – from the most varied contexts – are called to participate in the same contestatory *bricolage*: Frantz Fanon, Tupac Amaru, José Martí, Rodolfo Kusch, José Carlos Mariátegui, Rigoberta Menchú, Edouard Glissant, Toussaint L'Overture, in addition to others somewhat more unimaginable such as Homi Bhabha and Jacques Derrida.

Finally, Trajano's work brings a quota of common sense and reflection in times that remain very troubled. One could think of the heated debate that took place within the *American Anthropological Association*, after the inaugural speech given by Akhil Gupta in 2021. "What would have become of our discipline if it had been constituted as a decolonizing project?"³ Gupta asked his audience. Once again, colonial "guilt" weighs on anthropology. The story is not new, but the characters and circumstances are renewed. Herbert Lewis, an old heir to the *Four Fields* and the finest strain of American cultural anthropology (i.e., humanistic, anti-racist, and concerned with fieldwork), rushed to contest some of the historical inaccuracies conveyed at his colleague's conference.⁴ Condemning our ancestors as a whole does not help the discussion. To go beyond *slogans*, historicizing our own practice or, as a well-known author says, "objectifying the objectifying subject" is a *sine qua non* condition. Therefore, I believe that the social and political histories of our discipline help to broaden the notion of ethnography (always guided by the false synchrony/diachrony separation). This kind of epistemological vigilance seems to me a good way to prevent breaking down doors that are already open. In addition, I suspect that the decolonialists are not interested in the challenge that continues to obsess us: making good ethnographies. After all, these are artifacts capable of disrupting the most resilient teleologies and essentialisms. That is, I believe, our humble insubmission.

Recebido em 02/04/2024.

Aprovado em 02/04/2024 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

3 A version of the conference was published in 2022, under the title "Decolonizing US anthropology," in volume 124, no. 4, pages 778-799, of *American Anthropologist*.

4 Hebert Lewis' response, entitled "On the Counterfactual History of Anthropology," circulated in the websites and medias of some anthropology associations. See: https://easaonline.org/downloads/networks/hoan/HOAN_Newsletter_21j-202112_Lewis_Open_Letter_AAA.pdf

Lorenzo Macagno

References

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cooper, Frederick, and Ann Laura Stoler. 1997. "Between Metropole and Colony Rethinking a Research Agenda" In *Tensions of Empire Colonial Cultures in a Bourgeois World*, edited by A. L. Stoler e F. Cooper, 1-55. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, people, places*. London; New York: Routledge.
- Mamdani, Mahmood. 2004. *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror*. New York: Pantheon.
- Ortner, Sherry B. 2016. "Dark Anthropology and its others: Theory since the eighties". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6, no. 1: 47-73.
- Sahlins, Marshall. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (part 1). *Mana – Revista de Antropologia Social* 3, no. 1: 41-73.
- Schumaker, Lyn. 2001. *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.
- Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Commentary about “On Decolonization and its Correlates”, by Wilson Trajano Filho

Comentários ao texto “Sobre a descolonização e seus correlatos”, de Wilson Trajano Filho

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11850>

Anaïs Ménard

Max Planck Institute for Social Anthropology – Germany

ANAÏS MÉNARD is Head of the Research Group “Gender, Migration and Social Mobility” at the Max Planck Institute for Social Anthropology in Germany. She is the recipient of the Otto-Hahn Award of the Max Planck Society for her work on the impacts of internal migration on interethnic relations, reciprocity and social conflict in the Sierra Leonean postwar context. She is also an FWO senior research fellow at the University of Leuven in Belgium.

ORCID: 0000-0002-3142-2922

menard@eth.mpg.de

Anaïs Ménard

Writing a critique of the concept of decolonization and its uses across history is not an easy task, and yet, it feels almost overdue considering the trendiness of the topic in academic circles and the number of publications it generates. Decolonization has become a ‘buzz’ word that thrives in the contradictions of neoliberal academia – mainly as an avenue to mitigate power relations and relieve some of the ‘settler guilt’ associated with the creation and the management of Western universities (Tuck and Yang 2012). It has become obvious that the decolonization radical rhetoric has an unfortunate tendency to serve the interest of universities, often situated in the Global North, and that discourses are rarely followed up by concrete political actions to shift the cards in favor of indigenous groups and to redistribute (academic, wealth, territorial) assets accordingly. This type of ‘conservative nonconformism’, the author argues, is one of the pitfalls of decolonization (and decoloniality) as framed mainly as an epistemological issue. This new environment, in my view, also produces an ethically disturbing race as to which institution will prove ‘more decolonial’ or set ‘more proactive decolonial policies’ than the other.

Yet, this text is much more than a critique of decolonization as an academic smokescreen: it is both an attempt at drafting a history of (decolonial) thought and an exercise in theory. It raises a fundamental question: do we need decolonization, why and how? Decolonization, the author argues, suffers from ‘conceptual obesity’: it holds too many meanings, sometimes vague, contradictory or inconsistent, making it difficult to distinguish what is at stake. Decolonization today is as much about the historical and political struggles that led to the independence of new States that it is about contemporary academic fashion. Thus, a thorough exegesis becomes necessary to unpack the concept’s various uses. The author rightly reminds us of the variety of historical, geographical and social contexts in which the term has been used, and how these contexts have, in turn, influenced the definition of the term. Figures of anti-colonial resistance had different understandings of the political, social and economic model that they wanted to achieve in their newly-independent States. Not all of them advocated for a radical break with the past. However, it was clear that patterns of economic dependency, which maintained older power relations between the West and its former colonies, shaped the post-colonial condition.

The author’s critique is mainly targeted at the concept of decoloniality coined in the 1990s and the early 2000s. Its proponents developed a reading of global inequalities as the product of colonialism, but also set an intellectual agenda to ‘do away’ with modernity, and in particular ‘Eurocentric’ forms of knowledge. Their main methodological flaw, Trajano Filho points out, is to locate ‘European modernity’ in the 16th century (Mignolo 2011) to the risk of placating anachronistic concepts (the West, Europe) on a fragmented, changing world and reducing complex historical processes to a dichotomous perspective. Looking at recent publications, it seems that the time has come for such a critique. A similar argument is made by Táíwò (2022) in his book *Against Decolonization*. The conflation of colonialism with modernity leads to a unilateral reading of history that denies the reality of

132

Anaïs Ménard

endogenous processes, choices, agencies and *historicités* (ibid., 148) during and after colonialism. The complexity of social life gets lost as any sociocultural association with ‘modernity’ and ‘the West’ becomes radically rejected.

I concur with the idea that decoloniality developed as a catch-all concept that provides an all-too-easy binary reading of historical and present power relations. Anthropologists involved in their field sites know that the social practices they observe are composite: they work through absorption, appropriation and creativity. Looking at historical evidence, precolonial histories are histories of human interactions. Colonization was a violent political project that obscured previous contacts and even denied them. It used binary categories (white/black, civilized/indigenous, Christian/heathen) to implement a specific form of domination. Yet, precolonial categories were much less clear-cut. The West African coast, for instance, was a frontier, a zone of interconnectedness, in which African groups interacted with white strangers, some of whom became integrated into local lineages. The Luso-Africans descended from Portuguese coastal traders, who had settled along the Senegambia since the 15th century. They were multilingual and bicultural, and after several generations, they kept their cultural identity, while their skin would go darker. These traders called themselves ‘Portuguese’ and ‘white’. ‘White’ implied both a social status (being a free man, not a slave) and cultural and blood ties to Portugal (Mark 1999). Further down the coast, during the 18th century, English merchants trading on the Sierra Leonean coast married into the Sherbro ethnic group and established Afro-British lineages. Some of these families became very powerful through the slave trade. They sent their children to be educated in England. By the end of the 18th century, records mention an estimation of 12,000 British mulatto traders in the region – which shows that these interactions were not a minor process, but a mechanism by which new sociocultural forms emerged.

But perhaps, even more importantly, groups of fishermen and seafarers, who were central in shaping these intercultural contacts, like the Kru in Liberia and the Sherbro in Sierra Leone, later reappropriated the colonial discourse of being ‘civilized’ and more ‘westernized’ than other groups. Many were Christian educated and spoke fluent English, which constituted an asset for social navigation in the new colony. Today, among the Sherbro, the argument of being ‘civilized’ is regularly brought up as a proof of social status (Ménard 2023). This is important, because it shows the extent to which colonized populations can remain in control of their own narrative through different historical periods. They can play on different social registers and dichotomies (being indigenous/civilized), without being trapped in colonial categories.

The text argues that the decolonizing idea, by presenting a Manichean reading of sociocultural processes, advocates for the return to a romanticized pre-colonial form of ‘purity’ (uncorrupted by colonial domination and ‘modernity’) of indigenous social institutions, cultural practices and art forms. The search for purity/authenticity and self-contained cultures is not only deceptive but historically flawed. ‘Authenticity’ (as a layman concept related to tradition) is not tenable in the light of anthropological work that evidences the ability of peoples and societies to make

Anaïs Ménard

‘modernity’ their own, not only by speaking its language but by actively creating new cultural forms. Moreover, different definitions of authenticity can coexist. In his compelling study of tourism in Emberá indigenous communities in Panama, Theodossopoulos (2013) shows that while tourists may ‘pursue authenticity in a static conceptualization of the past’ (*ibid.*, 399), indigenous communities understand authenticity as a process that involves the blending of past and present cultural practices. The possibility of deciding how and when to wear the full Emberá traditional attire, or mix it with Western clothes, is an avenue for embodying an indigenous identity made of diverse influences. Authenticity does not imply the rejection of modernity, but the creation of a political identity that owes much to the integration of these communities into global networks. Another (non-academic) example is the all-female skating group ImillaSkate in Cochamba, Bolivia. We owe the pictures of this collective to the photographer Luisa Dörr (2022), who captured beautifully female skateboarders who decided to wear the *pollera* (the skirt worn by indigenous women from the highland region) as a symbol of their cultural identity, but also resistance to stigmatization. Authenticity, in their words, is about wearing the *pollera* *when* skating as a statement for visibility, inclusivity and female empowerment, therefore including a female indigenous element in a US-originated and male-dominated sport.

In light of these brief examples, it becomes clear that the preoccupation with ‘purity’ in decolonizing discourses may easily take essentialist tones and overlook the richness of people’s strategies and practices of identification. Paradoxically, inasmuch as the idea of decolonizing includes emancipatory principles, it also plays the game of Western dichotomous perceptions of ‘tradition’ and ‘modernity’ – each of these two terms being attached to specific geopolitical spaces, thereby reinforcing political hierarchies between the so-called ‘Global North’ and ‘Global South’. Smith and Lester (2023, 210), for instance, analyze decoloniality through the lens of culturalism (a concept criticized by Samir Amin), which attaches essentialized features to a ‘European’ or ‘Western’ culture presented as stable in time, invariable, homogeneous.

It is important to stress that preserving purity is often a mode of domination, a negation of people’s agency. The African art market, for instance, by glorifying authenticity, also obscures the value of other forms of indigenous art originating from the continent. By defining ‘African’ features and attaching them to the past, it conflates indigeneity with tradition. More generally, the act of labelling produces knowledge hierarchies between ‘authenticators’ (tourists, experts etc.) and people, objects, performances that are objects of their scrutiny. This observation could apply to many art forms. Citing Mphahlele’s writings, Táíwò (2022, 87) questions the general lack of recognition of Africa-based culturally-mixed forms of art. Can ‘African’ art be non-ethnic? Can it escape an essentialist characterization of culture? Both Trajano Filho and Táíwò, in their respective texts, show that decolonization theories establish similar lines of demarcation and treat ‘modernity’ as the property of the West, which denies the contemporaneity of African practices and identities. Hence, Trajano Filho offers to substitute decolonization by creoliza-

134

Anaís Ménard

tion (or sociocultural mixture) as an avenue ‘to radically renounce the monadic idea of cultures as discrete and bounded units’ and to avoid Manichean thinking ‘in which a conceptual entity named Europe always plays the caricatured role of the bad guy’ (2023, 42). This represents a possibility to acknowledge the diverse origins of sociocultural phenomena and the indigenous nature of ‘modernity’ as it is *created* in diverse parts of the world.

Interestingly, both Trajano Filho and Táíwò (2022) take the example of *Jùjú* music originated in Yoruba regions as an example of blending musical influences from outside and from within. I would like to stress the case by highlighting the recent wave of Afrobeat music on many radios of the world and the sudden passion of listeners (and Western artists) for lyrics in Nigerian pidgin, which has become cool and sexy on the international musical scene. This particular case not only illustrates culturally-mixed influences, but the changing status of an Africa-originated language – which, despite its English roots, seduces listeners by its ‘African’ characteristics. Nigerian hip-hop also builds on cultural hybridity and multilingualism in order to cross ethnic lines and represent a youth identity that embraces both indigenous values *and* inclusion in the modern global world (Liadi and Omobowale 2011, Ojebuyi and Fafowora 2021).

What about creolization? Let’s observe first that beyond creolization as a concept, anthropology is now very much concerned with the appropriation of ‘modern’ elements in local cultures and with the ‘indigenization’ of foreign sociocultural forms and practices. Anthropologists have an ethical responsibility in debunking us/them dichotomies and ethnography certainly constitutes the best avenue to do this. I read the text as a manifesto for ethnography, which allows for gaining ‘an understanding of decolonization less connected to delinking, denial, and difference, and less associated with institutionalized forms of power’ (Trajano Filho 2023, 49). The author further complexifies his argument with the concept of *anthropophagy*, which defines processes of mixture through appropriation – appropriations that nourish the collective body but also account for asymmetrical relations, since subaltern groups also engage in such processes. However, the author fails to explain how anthropophagy really differs from appropriation. Anthropophagy, in my view, is about *in-corporating* ‘the Other’ as part of one’s group and identity. It is a process of transforming ‘the Other’ that is mainly self-generative. Cultural forms emerge that require neither the presence of ‘the Other’ nor comparison to ‘the Other’. In this sense, anthropophagy may represent an avenue for embracing sociocultural uniqueness based on people’s own scripts of what *they* wish to keep from or reject of ‘the West’.

Yet, I would like to nuance my comment by raising two points regarding epistemology, which is the main battleground of decoloniality. Trajano Filho (2023, 28-29) advocates for a more cautious use of the term that relates strictly to the production of scientific knowledge. Science, he writes, cannot be simply replaced by traditional worldviews and knowledges. In my view, it is possible to advocate for a plurality, a coexistence of different *types* of knowledge, without necessarily refusing ‘Western’ concepts. In many instances, local knowledges are not isolated: they

Anaïs Ménard

are already the product of contact. The development of fishing techniques in West Africa, for instance, have much to do with fishing migrations along the coast (since precolonial times) and with the adaptation of extraneous techniques (including European sailing). Labels such as ‘indigenous’ or ‘Western’ misrepresent specific knowledge histories. Thus, it is a valuable goal to attempt at a more equitable representation of knowledges in the academic system. Some scientific disciplines may see more advantage than anthropology in doing so: ecosystem management, for instance, is bound to fail if it does not take local practices seriously.

Finally, although it may seem disconnected from praxis, decoloniality theorists offer some leads to tackle structural inequalities practically. Despite their focus on ‘epistemic violence’ (Ndlovu-Gatsheni 2018), a lot of the discussion on decolonization in academia now focuses on politics and economics: representation, funding, visas etc. This allows a shift from epistemology to existing asymmetrical relations in the neoliberal world and the exposure of longstanding unequal practices, such as power relations within scientific projects and the division of labor between scientists of the Global North and the Global South (see Deridder, Ménard and Eyebiyi 2022). These are situations that colleagues from Africa, Asia and Latin America experience on a daily basis and that we should not dismiss, because it is our responsibility, as scientists, to elaborate ways to avoid relations of economic exploitation. Decoloniality, unwittingly, has also paved the way for a much-needed ‘materialist analysis of global capitalism’ (Smither and Lester 2023, 212).

136

Recebido em 23/04/2024.

Aprovado em 23/04/2024 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0002-1522-5072>).

Anaïs Ménard

References

- Deridder, Marie Anaïs Ménard and Elieth Eyebiyi. 2022. “Presentation. Hierarchies in knowledge production and power relations in academic postcolonial settings: investigating decolonial and feminist *praxis*”, *Recherches Sociologiques et Anthropologiques* 53, no.2: 35–66.
- Dörr, Luisa. 2022. “ImillaSkate: an indigenous Bolivian skateboard collective – photo essay”. *The Guardian*, February 8, 2022. <https://www.theguardian.com/artanddesign/2022/feb/08/imillaskate-an-indigenous-bolivian-skateboard-collective-photo-essay>
- Liadi, Olusegun F., and Ayokunle O. Omobowale. 2011. “Music multilingualism and hip-hop consumption among youths in Nigeria”. *International Journal of Sociology and Anthropology* 3, no. 12: 469-77.
- Mark, Peter. 1999. “The Evolution of ‘Portuguese’ Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century”. *The Journal of African History* 40, no. 2: 173-191.
- Ménard, Anaïs. 2023. *Integrating Strangers. Sherbro Identity and the Politics of Reciprocity along the Sierra Leonean Coast*. London; New York: Berghahn Books.
- Mignolo, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. London: Routledge.
- Ojebuyi, Babatunde R., and Bimbo L. Fafowora. 2021. “Contesting Cultural Imperialism: Hybridisation and Re-enactment of Indigenous Cultural Values in Nigerian Hip-Hop Music”. *Muzik* 18, n. 1: 59-81.
- Smith, Michael N., and Claire-Ann Lester. 2023. “From “dependency’ to ‘decoloniality’? The enduring relevance of materialist political economy and the problems of a ‘decolonial’ alternative”. *Social Dynamics* 49, no. 2: 196-219.
- Táíwò, Olúfẹ́mi. 2022. *Against Decolonisation. Taking African Agency Seriously*. London: C. Hurst & Co. Ltd.
- Theodossopoulos, D. (2013). Emberá Indigenous Tourism and the Trap of Authenticity: Beyond Inauthenticity and Invention. *Anthropological Quarterly* 86(2), 397-425.
- Tuck Eve, and K. Wayne Yang. 2012. “Decolonization is not a metaphor”. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, no. 1: 1-40.

Comentário ao texto “Sobre a descolonização e seus correlatos”, de Wilson Trajano Filho

Commentary about “On Decolonization and its Correlates”, by Wilson Trajano Filho

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11845>

Anais Ménard

Instituto Max Planck de Antropologia Social – Alemanha

Anais Ménard é coordenadora do grupo de investigação “Gênero, Migração e Mobilidade Social” do Instituto Max Planck de Antropologia Social, na Alemanha. Recebeu o Prêmio Otto-Hahn da Sociedade Max Planck por seu trabalho sobre os impactos da migração interna nas relações interétnicas, reciprocidade e conflito social em Serra Leoa no contexto do pós-guerra. É também pesquisadora sênior na University of Leuven, Bélgica.

ORCID: 0000-0002-3142-2922

menard@eth.mpg.de

Escrever uma crítica ao conceito de descolonização e aos seus usos ao longo da história não é uma tarefa fácil e, no entanto, parece tarefa que já passou até da hora de se realizar, considerando-se o quanto o tema está em voga nos círculos acadêmicos, bem como o número de publicações que tem gerado. A descolonização tornou-se uma palavra da moda que prospera dentro das contradições da academia neoliberal – principalmente como uma via para mitigar as relações de poder e para aliviar parte do sentimento de “culpa colonizadora” que está associado à criação e à gestão das universidades ocidentais (Tuck e Yang 2012). Já é óbvio que a retórica radical da descolonização tem a tendência infeliz de servir aos interesses das universidades, muitas vezes situadas no Norte Global, e que tais discursos raramente são seguidos de ações políticas concretas para mudar as regras do jogo a favor dos grupos indígenas ou para redistribuir recursos (acadêmicos, patrimoniais, territoriais) nesse sentido. Este tipo de “inconformismo conservador”, argumenta o autor, é uma das armadilhas da descolonização (e da decolonialidade), enquadrada principalmente como uma questão epistemológica. Esse novo ambiente, na minha opinião, também produz uma corrida perturbadora eticamente para mostrar qual instituição será “mais decolonial” ou definirá “políticas decoloniais mais pró-ativas” do que as outras.

No entanto, o texto é muito mais do que uma crítica da descolonização como sendo uma cortina de fumaça acadêmica: é, ao mesmo tempo, uma tentativa de esboçar uma história do pensamento (decolonial) e um exercício de teoria. Levanta uma questão fundamental: precisamos de descolonização, por que e como? A descolonização, argumenta o autor, sofre de “obesidade conceptual”: contém significados em excesso, por vezes vagos, contraditórios ou inconsistentes, tornando difícil distinguir o que está em jogo. A descolonização hoje diz respeito tanto a lutas históricas e políticas que levaram à independência de novos Estados quanto a modismos acadêmicos contemporâneos. Assim, uma exegese completa faz-se necessária, para desvendar os vários usos do conceito. O autor lembra-nos, com razão, da variedade de contextos históricos, geográficos e sociais em que o termo tem sido utilizado e como esses contextos, por sua vez, têm influenciado a definição do termo. As diferentes figuras da resistência anticolonial tinham diferentes entendimentos acerca do modelo político, social e econômico que pretendiam atingir em seus Estados recém-independentes. Nem todos defendiam uma ruptura radical com o passado. No entanto, ficou claro que certos padrões de dependência econômica, que mantiveram antigas relações de poder entre o Ocidente e as suas antigas colônias, moldaram a condição pós-colonial.

A crítica do autor dirige-se principalmente ao conceito de decolonialidade cunhado na década de 1990 e no início dos anos 2000. Os proponentes desse conceito desenvolveram uma leitura das desigualdades globais como sendo produto do colonialismo, porém também criaram uma agenda intelectual voltada a “colocar de lado” a modernidade e, particularmente, as formas “eurocêtricas” de conhecimento. Sua principal falha metodológica, aponta Trajano Filho, é situar a “modernidade europeia” no século XVI (Mignolo 2011), com isso caindo no risco de aceitar conceitos anacrônicos (como o Ocidente, a Europa) em um mundo

Anais Ménard

fragmentado e em mudança e de reduzir processos históricos complexos a uma perspectiva dicotômica. Quando se olha para publicações recentes, parece que chegou a hora de se fazer tal crítica. Argumento semelhante é apresentado por Táíwò (2022) em seu livro *Contra a Descolonização*. Fundir o colonialismo com a modernidade leva a uma leitura unilateral da história. Tal leitura nega a realidade dos processos, escolhas, das agências e *historicidades* endógenas (*ibid.*, 148) durante e após o colonialismo. Assim, a complexidade da vida social perde-se, à medida que qualquer associação sociocultural com a “modernidade” e o “Ocidente” é radicalmente rejeitada.

Concordo com a ideia de que a decolonialidade se desenvolveu como um conceito guarda-chuva, que proporciona uma leitura binária demasiado fácil das relações de poder históricas e atuais. Os antropólogos, atuando nos locais onde realizam seus trabalhos de campo, sabem que as práticas sociais que observam são complexas: elas funcionam por meio de um processo de absorção, de apropriação e criatividade. Olhando para as evidências históricas, as histórias pré-coloniais são histórias de interações humanas. A colonização foi um projeto político violento, que obscureceu contatos anteriores e até os negou. Utilizou-se de categorias binárias (branco/negro, civilizado/indígena, cristão/pagão) para implementar uma forma específica de dominação. No entanto, as categorias pré-coloniais eram muito menos simples. A costa da África Ocidental, por exemplo, era uma fronteira, uma zona de interligação, onde grupos africanos interagem com estrangeiros brancos e alguns destes últimos se integraram em grupos de linhagens locais. Os luso-africanos, por exemplo, descendiam de comerciantes costeiros portugueses, que vinham se estabelecendo ao longo da região da Senegâmbia desde o século XV. Eram multilingues e biculturais e, após várias gerações, foram mantendo uma identidade cultural, enquanto a sua pele ficava mais escura. Esses comerciantes autodenominavam-se “portugueses” e “brancos”. “Branco” implicava tanto um *status* social (ser um homem livre, não um escravo) quanto laços culturais e de sangue com Portugal (Mark 1999). Mais abaixo, na costa, durante o século XVIII, os mercadores ingleses que comercializavam no litoral da Serra Leoa se casaram com membros do grupo étnico Sherbro e estabeleceram linhagens afro-britânicas. Algumas dessas famílias tornaram-se muito poderosas por meio do comércio de escravos. Elas enviaram seus filhos para serem educados na Inglaterra. No final do século XVIII, os registros mencionam uma estimativa de 12 mil comerciantes mulatos britânicos na região – o que mostra que essas interações não eram um processo menor, mas sim um mecanismo pelo qual vieram à tona novas formas socioculturais.

Contudo, o que talvez seja ainda mais importante, grupos de pescadores e marinheiros, que foram fundamentais na formação destes contatos interculturais, como os Kru na Libéria e os Sherbro na Serra Leoa, reapropriaram-se, mais tarde, do discurso colonial sobre serem “civilizados”, e mais “ocidentalizados” do que outros grupos. Muitos receberam educação cristã e falavam inglês fluentemente, o que constituía uma vantagem para “navegar” socialmente na nova colônia. Hoje, entre os Sherbro, o argumento de ser “civilizado” é comumente apresentado como prova de status social (Ménard 2023). Isso é importante porque mostra

Anaïs Ménard

até que ponto as populações colonizadas são capazes de permanecer no controle da sua própria narrativa ao longo de diferentes períodos históricos. Elas podem jogar com diferentes registros sociais e dicotomias (ser indígena/civilizado), sem ficarem presas a categorias coloniais.

O texto argumenta que a ideia de descolonização, ao apresentar uma leitura maniqueísta dos processos socioculturais, acaba por defender o retorno a uma forma pré-colonial romantizada de “pureza” (não corrompida pela dominação colonial e pela “modernidade”) das instituições sociais indígenas, suas práticas culturais e formas de arte. A busca por pureza/autenticidade e culturas independentes não é apenas enganosa, mas também historicamente equivocada. A “autenticidade” (como um conceito leigo relacionado com a tradição) não é sustentável à luz do trabalho antropológico que evidencia a capacidade dos povos e das sociedades de fazerem da “modernidade” algo seu, não apenas falando a sua língua, mas criando ativamente novas formas culturais. Além disso, diferentes definições de autenticidade podem coexistir. No seu convincente estudo sobre o turismo nas comunidades indígenas Emberá no Panamá, Theodossopoulos (2013) mostra que, embora os turistas possam “buscar a autenticidade numa conceptualização estática do passado” (*ibid.*, 399), as comunidades indígenas entendem a autenticidade como um processo que envolve a mistura de práticas culturais do passado e do presente. A possibilidade de decidir como e quando usar o traje tradicional Emberá completo ou misturá-lo com roupas ocidentais é um caminho para materializar uma identidade indígena formada por influências diversas. A autenticidade não implica na rejeição da modernidade, mas é antes a criação de uma identidade política que muito deve à integração dessas comunidades em redes globais. Outro exemplo (não acadêmico) seria o grupo de patinação exclusivamente feminino ImillaSkate em Cochabamba, Bolívia. Devemos as fotos desse coletivo à fotógrafa Luisa Dörr (2022), que capturou lindamente skatistas que decidiram usar a *pollera* (saia usada pelas mulheres indígenas da região serrana) como símbolo de sua identidade cultural, mas também de resistência contra a estigmatização. A autenticidade, nas palavras deles, diz respeito a usar a *pollera quando* estão andando de skate como uma declaração (*statement*) em prol da visibilidade, da inclusão e do empoderamento feminino, incluindo, portanto, um elemento indígena feminino em um esporte que se originou nos EUA e é dominado por homens.

À luz desses breves exemplos, fica claro que a preocupação com a “pureza” presente nos discursos de descolonização pode facilmente assumir tons essencialistas e ignorar a riqueza das estratégias e práticas de identificação dessas pessoas. Paradoxalmente, na medida em que a ideia de descolonização inclui princípios emancipatórios, ela também joga o jogo das percepções dicotômicas ocidentais acerca da “tradição” e da “modernidade” – sendo que cada um desses dois termos está ligado a espaços geopolíticos específicos (conhecidos como “Norte Global” e “Sul Global”), o que reforça, assim, as hierarquias políticas entre os países. Smith e Lester (2023, 210), por exemplo, analisam a decolonialidade por meio das lentes do culturalismo (um conceito criticado por Samir Amin), que atribui características essencializadas a uma cultura “europeia” ou “ocidental”, que é

apresentada como estável no tempo, invariável e homogênea.

É importante sublinhar que preservar a pureza é muitas vezes um modo de dominação, uma negação da agência das pessoas. O mercado de arte africano, por exemplo, ao glorificar a autenticidade, também obscurece o valor de outras formas de arte indígena originárias do continente. Ao definir certas características como sendo “africanas” e associá-las ao passado, confunde-se, assim, indigeneidade com tradição. De forma mais geral, o ato de rotular produz hierarquias de conhecimento entre “autenticadores” (turistas, especialistas, etc.) e as pessoas, objetos e performances que são objetos do seu escrutínio. Essa observação pode ser aplicada a muitas formas de arte. Citando os escritos de Mphahlele, Táíwò (2022, 87), ele questiona a falta geral de reconhecimento das formas de arte de base africana culturalmente mistas. A arte “africana” pode ser não-étnica? Poderá escapar a uma caracterização essencialista da cultura? Tanto Trajano Filho quanto Táíwò, em seus respectivos textos, mostram que as teorias da descolonização estabelecem linhas de demarcação semelhantes e tratam a “modernidade” como propriedade do Ocidente, o que nega a contemporaneidade das práticas e identidades africanas. Assim, Trajano Filho propõe substituir a descolonização pela criouliização (ou mistura sociocultural) como uma via para “renunciar, de modo radical, à ideia monádica das culturas como unidades discretas” e para evitar o pensamento maniqueísta “em que uma construção de nome Europa faz o caricato papel do vilão” (2023, 42). Isso representa uma possibilidade de reconhecer as diversas origens dos fenômenos socioculturais e reconhecer uma natureza indígena da “modernidade”, tal como é *criada* em diversas partes contemporâneas do mundo.

É curioso que tanto Trajano Filho quanto Táíwò (2022) tomam o exemplo da música Jùjú, originada nas regiões iorubás, como um exemplo de mistura de influências musicais de fora e de dentro. Quero sublinhar esse caso, destacando a recente onda de música Afrobeat em muitos rádios do mundo e a súbita paixão dos ouvintes (e dos artistas ocidentais) pelas letras em pidgin nigeriano, que se tornou *cool* e *sexy* na cena musical internacional. Esse caso em específico ilustra não só as influências culturalmente mistas, como também a mudança do *status* de uma língua de origem africana – que, apesar das suas raízes inglesas, seduz os ouvintes pelas suas características “africanas”. O hip-hop nigeriano também se baseia no hibridismo cultural e no multilinguismo, a fim de cruzar fronteiras étnicas e representar uma identidade jovem que abraça valores indígenas (nativos) e *também* a inclusão no mundo moderno global (Liadi e Omobowale 2011, Ojebuyi e Fafowora 2021).

E quanto à criouliização? Observemos primeiro que, para além da criouliização como conceito, a antropologia está agora muito preocupada com a apropriação de elementos “modernos” nas culturas locais e com a “indigenização” de formas e práticas socioculturais estrangeiras. Os antropólogos têm uma responsabilidade ética em desmascarar as dicotomias do tipo “nós/eles” e a etnografia constitui certamente o melhor caminho para fazer isso. Li o texto, portanto, como um manifesto da etnografia, que permite se chegar a “um entendimento da descolonização menos prisioneiro do desligamento, da negação e da diferença e menos associado às formas institucionalizadas do poder” (Trajano Filho 2023, 49). O autor complexifica

Anaís Ménard

ainda mais seu argumento com o conceito de *antropofagia*, que define processos de mistura por meio da apropriação – apropriações que nutrem o corpo coletivo, mas também dão conta de relações assimétricas, uma vez que grupos subalternos também se engajam em tais processos. Contudo, o autor não consegue explicar em que a antropofagia realmente difere da apropriação. A antropofagia, na minha visão, diz respeito a *in-corporar* “o Outro” como parte de um grupo e identidade. É um processo de transformação do “Outro” que é principalmente autogerativo. Assim, surgem formas culturais que não requerem nem a presença do “Outro” nem comparação com “o Outro”. Nesse sentido, a antropofagia pode representar um caminho para abraçar a singularidade sociocultural com base nos roteiros das próprias pessoas sobre o que *elas* desejam manter ou rejeitar do “Ocidente”.

No entanto, gostaria de matizar o meu comentário levantando duas questões relativas à epistemologia, que é o principal campo de batalha da decolonialidade. Trajano Filho (2023, 28-29) defende um uso mais cauteloso do termo, que se refere estritamente à produção de conhecimento científico. A ciência, escreve ele, não pode ser simplesmente substituída por visões de mundo e conhecimentos tradicionais. Na minha visão, é possível defender uma pluralidade, uma coexistência de diferentes *tipos* de conhecimento, sem necessariamente recusar conceitos “ocidentais”. Em muitos casos, os conhecimentos locais não estão isolados: eles já são o produto do contato. O desenvolvimento das técnicas de pesca na África Ocidental, por exemplo, tem muito a ver com as migrações pesqueiras ao longo da costa (desde os tempos pré-coloniais) e com a adaptação de técnicas exógenas (incluindo a navegação europeia). Rótulos como “indígena” ou “ocidental” deturpam histórias de conhecimento específicas. Assim, é um objetivo valioso tentar chegar a uma representação mais equitativa dos conhecimentos no sistema acadêmico. Algumas disciplinas científicas, ao fazê-lo, podem ver nisso mais vantagens do que a antropologia: a gestão de ecossistemas, por exemplo, está fadada ao fracasso se não levar a sério as práticas locais.

Por fim, embora possa parecer algo desligado da práxis, os teóricos da decolonialidade oferecem algumas pistas para que se possa enfrentar as desigualdades estruturais na prática. Apesar do seu foco na “violência epistêmica” (Ndlovu-Gatsheni 2018), grande parte da discussão sobre a descolonização no meio acadêmico centra-se agora na política e na economia: representatividade, financiamento, vistos, etc. Isso permite uma virada da epistemologia para as relações assimétricas existentes no mundo neoliberal, expondo, inclusive, práticas desiguais de longa data, como as relações de poder dentro de projetos científicos e a divisão de trabalho entre cientistas do Norte Global e do Sul Global (vide Deridder, Ménard e Eyebiyi 2022). Essas são situações que colegas da África, da Ásia e da América Latina vivenciam diariamente e que não devemos descartar, porque é nossa responsabilidade, como cientistas, elaborar formas de evitar tais relações de exploração econômica. A decolonialidade, involuntariamente, também abriu caminho para uma “análise materialista do capitalismo global” (Smith e Lester 2023, 212).

Anaïs Ménard

Referências

- Deridder, Marie, Anaïs Ménard, e Elieth Eyebiyi. 2022. “Presentation”. *Recherches Sociologiques et Anthropologiques* 53, nº 2: 35-66.
- Dörr, Luisa. 2022. “ImillaSkate: an indigenous Bolivian skateboard collective – photo essay”. *The Guardian*, 08/02/2022. <https://www.theguardian.com/artanddesign/2022/feb/08/imilla-skate-an-indigenous-bolivian-skateboard-collective-photo-essay>
- Liadi, Olusegun F., e Ayokunle O. Omobowale. 2011. “Music multilingualism and hip-hop consumption among youths in Nigeria”. *International Journal of Sociology and Anthropology* 3, nº 12: 469-77.
- Mark, Peter. 1999. “The Evolution of ‘Portuguese’ Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century”. *The Journal of African History* 40, nº 2: 173-191.
- Ménard, Anaïs. 2023. *Integrating Strangers. Sherbro Identity and the Politics of Reciprocity along the Sierra Leonean Coast*. London; New York: Berghahn Books.
- Mignolo, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2018. *Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization*. London: Routledge.
- Ojebuyi, Babatunde R., e Bimbo L. Fafowora. 2021. “Contesting Cultural Imperialism: Hybridisation and Re-enactment of Indigenous Cultural Values in Nigerian Hip-Hop Music”. *Muzik* 18, nº 1: 59-81.
- Smith, Michael N., e Claire-Ann Lester. 2023. “From ‘dependency’ to ‘decoloniality’? The enduring relevance of materialist political economy and the problems of a ‘decolonial’ alternative”. *Social Dynamics* 49, nº 2: 196-219.
- Táíwò, Olúfemi. 2022. *Against Decolonisation. Taking African Agency Seriously*. London: C. Hurst & Co. Ltd.
- Theodossopoulos, Dimitrios. 2013. “Emberá Indigenous Tourism and the Trap of Authenticity: Beyond Inauthenticity and Invention”. *Anthropological Quarterly* 86, nº 2: 397-425.
- Tuck Eve, e K. Wayne Yang. 2012. “Decolonization is not a metaphor”. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, nº 1: 1-40.

Réplica

Reply

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11865>

Wilson Trajano Filho

Universidade de Brasília – Brasil

ORCID: [000-0002-1911-1048](https://orcid.org/000-0002-1911-1048)

wilson.trajanofilho@gmail.com

Wilson Trajano Filho é professor titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Foi professor visitante da Universidade de Cabo Verde, da Universidade de Lisboa e da Sciences Po/Bordeaux bem como pesquisador do Instituto Max Planck for Social Anthropology. No Brasil, é um dos pioneiros no estudo antropológico da África.

Os comentários que o texto recebeu inspiraram uma resposta que focaliza as convergências e divergências existentes entre as leituras de meus colegas e a minha. A convergência mais ampla tem a ver com a boa hora em que veio a minha crítica à descolonização. Para Macagno, a oportunidade se deve basicamente ao contexto das Ciências Sociais brasileiras, em que o pacote conceitual da descolonização ganhou uma popularidade inusitada (e eu diria, acrítica). Segundo ele, tal pacote vem no bojo de um modo de pensamento que vira as costas para o saber antropológico. A oportunidade teria então a ver com a contradição entre o sucesso acadêmico de um pensamento pouco antropológico e o crescimento de uma antropologia que se volta cada vez mais para fora do Brasil, para espaços que até recentemente fizeram parte do mundo colonial ou são seus herdeiros diretos. Dado esse contexto, eu posso concluir que, sem um olhar profundamente crítico ao pacote da descolonização, o esforço antropológico de ir além das fronteiras seria uma iniciativa suicida, uma antropologia da autonegação.

Parece-me que Macagno reconhece também que há algo além do situacional na oportunidade de minha crítica. Sua referência aos 50 anos do “25 de abril” atesta claramente isso. Porém, será Ménard que, de modo direto, vai notar que o cabimento da crítica não tem a ver (somente) com a minha inserção no campo disciplinar, mas ao fato de que a descolonização e seus correlatos se tornaram conceitos que revelam e estão na raiz de importantes contradições no mundo acadêmico (ocidental). Sua analogia desportiva, em que as universidades competem numa corrida em que ganham as que se mostram mais decoloniais ou mais pós-coloniais, é bastante perspicaz. Além disso, sua identificação do norte global como o principal sítio das instituições ganhadoras não é objeto de disputas, desde que o problema seja enquadrado numa moldura ordinária, em que predominam as classificações binárias. A esse respeito, sua leitura da situação diverge da minha. A corrida pela instituição mais decolonial mobiliza competidores de todos os cantos do mundo, como atesta a popularidade das abordagens decolonial e pós-colonial no Brasil e na África do Sul. A discordância se intensifica quando eu trago a perspectiva da crioulização, cujo objetivo maior é demolir as classificações fundadas nas oposições binárias e no pensamento dicotômico. Tenho consciência de que sou parcialmente responsável por sua leitura, na medida em que uso seis vezes a expressão “sul global” e uma vez a forma “norte global” no texto original, sugerindo sempre uma oposição entre elas. Isso apenas revela a dificuldade de romper com os enquadramentos ordinários na construção textual. Por mais que queiramos ultrapassar uma perspectiva estabelecida, as ferramentas básicas da expressão do pensamento, sobretudo aquelas cristalizadas nas fórmulas linguísticas padronizadas, parecem querer nos levar de volta ao porto seguro do estado de coisas contra o qual remamos.¹ Em minha defesa, noto que, pelo menos uma vez, eu tive a consciência textual do problema, dissolvendo a oposição entre norte e sul por meio das expressões “periferias do centro” e “centros da periferia”.

A oportunidade de meu esforço tem uma relação com a incompletude do texto que precisa ser estabelecida. Estou ciente de que embora seja longo, ele é incompleto. Não detectei diretamente essa crítica em nenhuma das duas leituras, mas

1 No caso em questão, noto o paradoxo da relação entre as categorias “sul global” e “norte global” com a ideia de perspectiva estabelecida. A última insinua uma constância daquilo que é estabelecido que não se coaduna com a breve existência das duas primeiras categorias no pensamento sociológico.

devo patentear o reconhecimento desse fato tanto na parte que elabora a história do uso do conceito quanto na crítica às abordagens pós-coloniais e decoloniais. Os autores-atores-agentes-ideólogos do mundo colonial dos anos 1930 a 1950 também mereceriam uma análise mais detida de seus projetos e inclinações. Mais cuidado ainda deveria ser reservado às análises e ações dos nacionalistas anticoloniais, que ganharam um tratamento não condizente com a densidade de suas análises e propostas. Mesmo as seções mais críticas do texto são marcadas por um tratamento que involuntariamente homogeneiza. Macagno se ressentiu disso quando menciona os vínculos dos pensadores seniores da corrente decolonial com a economia política e com o marxismo, em contraste com os mais juniores, encantados pela retórica e pela mais extremada versão da ideologia individualista. Quijano estaria certamente entre os primeiros, tendo estreitos vínculos com os pensadores da teoria da dependência e com o marxismo. Ménard também critica a homogeneização que empobrece o meu pensamento, ao chamar a atenção para o precioso retorno da política e da economia nos estudos recentes sobre a descolonização, apesar de reconhecer que a epistemologia continua sendo o principal campo de batalha da decolonialidade.

O contexto da crítica de Macagno à homogeneização tem a ver com a minha proposição de que os pensamentos decolonial e, em menor medida, pós-colonial se caracterizam por uma rebeldia juvenil e conservadora. Ele discorda do qualificativo juvenil e propõe, em seu lugar, a ideia de rebeldia inofensiva. Apesar de ser uma dimensão aparentemente secundária da análise, acho importante insistir no argumento original, pois ele tem a ver com o objeto mais geral de minha crítica, que vai muito além da descolonização (ver mais adiante). A proposição acerca da rebeldia juvenil está fundada em dois pontos: a natureza difusa da perspectiva “anti” e seus vínculos com a cultura popular (vistos na centralidade da ideia não matemática, mas cinematográfica, de *Matrix*, dos pluri e multiversos do filme *Interstellar*, da Gaia mística que está mais para Isaac Asimov do que para Lovelock, e a referência que associa Bob Marley à vincularidade), entendida como dimensão da vida e do pensamento que não implica com as contradições e ambiguidades, deixando-as fluir livremente. Eu achava que meu ponto de vista estava bem fundamentado, mas consolo-me com o que Macagno propõe em outro momento de sua leitura sobre outro assunto: “não basta ter razão, é preciso ser persuasivo”.

Um dedo de pensamento sobre a natureza da incompletude. Conforme já apontei na primeira nota do artigo, a ideia de escrever esse texto nasceu de um convite de Jacqueline Knörr para fazermos um trabalho conjunto que olhasse para o fenômeno da descolonização através das lentes da criouliização. Essa relação, aparentemente inusitada, já havia sido esboçada por mim em um trabalho sobre as Ciências Sociais no mundo contemporâneo (Trajano Filho 2011). Nele, eu tomava “o colonialismo como um evento histórico relativamente recente no bojo do processo mais amplo de criouliização deslanchado pelos encontros intersocietários que colocaram europeus de proveniências variadas em interações regulares com africanos, também de origens diversas”. Assim, o colonialismo e a descolonização, que é um de seus desdobramentos possíveis, são tomados como parte de algo mais amplo, que é o

processo de criouliização decorrente do movimento de expansão europeia a partir do século XV. Ao examinar a literatura pertinente, eu fui me dando conta da necessidade de desenvolver um olhar crítico severo aos estudos tão em voga sobre o tema, que escorregam para o campo da epistemologia, e da importância de bem conhecer a história de uso do termo, antes de introduzir a noção de criouliização. A essas alturas, o esforço para demarcar as linhas mestras da história de uso e para fazer a crítica à preponderância das dimensões ideacionais do colonialismo e da descolonização, com sua forte ênfase na epistemologia e nas instituições acadêmicas, havia crescido substancialmente e ganhado autonomia. Por um lado, passei a vislumbrar um texto de maior envergadura, um livro, para dar conta de tudo que queria tratar. Por outro, um sentimento de urgência em razão da notoriedade do tema e da consequente banalidade com que ele tem sido tratado, assim como a certeza de que a crítica deveria ter o tom mais áspero que acabou tendo, me impeliram a publicar um texto ainda incompleto no que tange ao seu recheio, mas definitivamente integral no que respeita à sua estrutura formal e substantiva. Com isso, os leitores podem esperar para um futuro próximo um livro com um tom mais sereno, uma argumentação menos homogeneizante e uma cobertura mais minuciosa, assim como o artigo conjunto em que o tema da criouliização mereça um tratamento mais bem desenvolvido do ponto de vista teórico-conceitual.

A importância dada à criouliização para a compreensão do colonialismo e da descolonização foi provavelmente o objeto da crítica mais explícita nas duas leituras que meu texto recebeu. Macagno deixa clara a sua reserva acerca de um suposto otimismo com relação ao poder da criouliização, aponta para as ambiguidades inerentes a esse dispositivo heurístico, chama a atenção para o crescimento dos discursos e práticas xenófobos no mundo contemporâneo, argumenta que a minha ênfase na criouliização não me desobriga de usar a noção de cultura, que continua a operar de modo sub-reptício na análise e, por fim, afirma que a agência culturalista dos “nativos” desafia invariavelmente as categorias antiessencialistas que quero introduzir com o seu uso. Ménard é menos crítica da ideia de criouliização, mas tem reservas quanto à junção entre ela e a antropofagia, apontando para uma problemática indiferenciação entre a última e a ideia de apropriação.

Primeiramente, eu devo dizer que introduzo a noção de criouliização para entender as mudanças ocorridas durante os processos de descolonização, com o objetivo de superar as dificuldades relacionadas à ideia de cultura como entidade autocontida e autossuficiente, separadas umas das outras por traços distintivos objetivos e com implicações de pureza e autenticidade, e ao colonialismo como um dicotômico jogo de forças entre colonizados e colonizadores. Tratando os fenômenos da descolonização a partir dessa perspectiva, as duas linhas de pensamento criticadas em meu trabalho enfrentam enormes dificuldades para explicar os encontros intersocietários, as sínteses, as misturas e os fluxos de práticas e formas socioculturais. E, ao propor, como fazem os decolonialistas, o desligamento e o afastamento do mundo colonial com relação ao que chamariam de metropolitano, eles se mostram prisioneiros de alternativas problemáticas: uma angustiante busca pela pureza e autenticidade primordiais perdidas durante a colonização, que só pode ser alcan-

çada pelo desligamento radical, ou uma luta penosa para evitar a conclusão de que o mundo humano das misturas, das sínteses, dos fluxos, empréstimos e do se deixar afetar é residual, um resquício da dominação colonial que deve ser evitado.

Todo o meu esforço com a introdução da noção de criouliização é no sentido de mostrar que, como programa de ação, a mistura, o engajamento, a síntese, a cópia, a paródia, a apropriação e o roubo são melhores e mais produtivos do que o afastamento e o desligamento. Além disto, ela também fornece um arcabouço mais adequado do que a velha noção de culturas discretas e impermeáveis umas às outras.

Não é objeto de polêmica o fato de que as sociedades e culturas contemporâneas estão em permanente estado de fluxo, de trocas, de apropriações e de sínteses criativas. Este é o estado natural do social. As Ciências Sociais fazem uso de vários conceitos (na maior parte das vezes, analogias) para lidar com esse mundo em fluxo: hibridismo, mestiçagem, sincretismo e criouliização, entre outros. Minha opção pela última, que não foi devidamente explicada no texto original², se deve ao fato de ela ser a que melhor explica os caminhos que conduzem às mudanças, misturas e aos fluxos. E, como bônus, ela é mais eficiente do que os conceitos rivais no tratamento da emergência do novo, o que chamei de síntese criativa. O uso que faço da noção de criouliização social e cultural tem uma clara fonte de inspiração linguística e está baseado na analogia entre língua e cultura. Tenho consciência dos limites dessa analogia e exponho isto no artigo. Suas ambiguidades, contudo, não devem impedir que testemos sua produtividade.

Macagno argumenta que, apesar de introduzir a noção de criouliização, eu não consigo expulsar a cultura, que permanece viva nas análises substantivas, chegando mesmo a sugerir uma agenda de investigação para entender o que seria um essencialismo crioulo avesso às porosidades e às reinvenções culturais. O modo como concebo a criouliização, inspirado nas ideias de *continuum* pós-crioulo em situações de descriouliização, parece-me dar boa conta desses casos. A noção de cultura permanece bem viva nesse aparato conceitual, mas ela tem uma natureza não discreta, intersistêmica, contínua e, quem sabe, implicacional. Conforme o grau em que uma sociedade se descriouliiza, as barreiras serão mais ou menos fixas, os fluxos mais ou menos fluidos e a abertura para o que vem do exterior maior ou menor. Eu mesmo tive a oportunidade de tratar disso ao analisar as perspectivas contrastantes acerca dos empréstimos culturais e da abertura para se deixar influenciar em dois universos crioulos (Trajano Filho 2018).

Sobre o otimismo exagerado com o mundo em estágio avançado da criouliização, detectado por Macagno, devo dizer que a sentença por ele mencionada foi propositalmente escrita como tal, incluindo a referência a Hannerz. Ele tem razão em dizer que a antropologia das conexões transnacionais ficou datada, se refere a um mundo que não mais existe e que, depois do 11 de setembro, o que mais vemos são as ameaças ao cosmopolitismo, a reemergência dos muros e um crescente exclusivismo. Nada disso me impediu de vislumbrar o “descortinar de um mundo humano multipolar”. Não quis com isso me referir ao prometido mundo globalizado da década de 1990 em que prevalecia o multiculturalismo, uma ideologia que valoriza a multiplicação das mônadas, cada uma vivendo em grande isolamento. Não,

2 Isso terá que esperar pelo texto em que a criouliização receberá um tratamento mais apurado conceitualmente. Na realidade, esse tratamento já foi avançado em suas linhas mestras nos trabalhos de Knörr (2022a, 2022b, 2022c) que motivaram a escrita do trabalho de agora. Um texto conjunto deverá vir à luz no futuro.

ao me referir ao mundo em estágio avançado de criouliização, eu estava pensando num mundo verdadeiramente criouliizado; estava apontando para o declínio óbvio do império e para o definhamento da cultura nele hegemônica; estava sugerindo (com uma dose de ingenuidade positiva) uma configuração de múltiplas sínteses criativas em que novos atores geopolíticos estão ganhando voz ativa.

Não deixo de ver os obstáculos a temperarem o meu otimismo; só não os vejo como elementos que negam ou inviabilizam a criouliização. Aqui, a expressão-chave é “mundo humano”, o mundo como ele é. No final do texto original, eu chamo a atenção para não se deixar seduzir por idealizações e advogo que o roteiro para a ação deve ser realista e que a análise deve assumir uma atitude cuja melhor promessa não é a do fim das desigualdades, mas somente a das assimetrias menos sufocantes. Em tudo isso, eu vejo que a introdução da criouliização em minha moldura analítica, tal como foi feita, tem mais uma dimensão pragmática do que teórica. Tal como está, ela seria mais bem compreendida como um programa de ação que nos inspira a apropriar o que é dos outros e incorporá-lo ou torná-lo nosso. Por isso, complemento a criouliização com a antropofagia. Ideia modernista que provocativamente queria processar o Brasil modernista das misturas e dos fluxos, a antropofagia é menos um conceito e mais uma atitude devoradora, que apropria e incorpora. Para os propósitos da análise, a cozinha antropofágica realiza as duas atividades sem que seja necessário estabelecer a diferença entre elas, como quer Ménéard.

Para terminar esta resposta, que já vai muito longa, gostaria de deixar notado que se há alguma ambição de natureza teórica no artigo, ela não tem a ver com o meu completo desagrado com a febre decolonial e pós-colonial. Minha pretensão teórica ao escrever esse rapsódico ensaio foi tomar o caso da descolonização para mostrar os descaminhos percorridos pela elaboração teórica e construção conceitual no seio das Ciências Sociais contemporâneas. Procurei mostrar em detalhes os percursos tomados pelo conceito, que o tornaram obeso, portador de sentidos conflitantes. Chamei a isto de obesidade conceitual e noto que essa *malaise* tem afligido importantes conceitos da teoria social. Identidade, resistência, gênero, mimese, populismo e descolonização são alguns deles. Porém, o que mais sofreu desse mal e o que mais nos afeta é o conceito de cultura. Aqui se encontra a segunda ambição de natureza teórica desse ensaio. A pretensão do texto não foi tanto fazer uma crítica ao conceito, que tem sido entendido através de dicotomias e binarismos simplificadores. Essa crítica tem sido feita nos últimos 50 anos e parece ter alcançado uma verdadeira unanimidade entre os meus pares. No entanto, quando chega a hora de fazer as análises substantivas, o que mais ocorre é escorregarmos de volta para as versões tradicionais que tanto criticamos. Na visão de Macagno, minha análise pode ter sido vítima dessa ilusão, mas espero ter mostrado (no artigo e na resposta de agora) que quando vista pela ótica do mundo em criouliização, o conceito é operativo sem deslizar para os problemas que apontei. Mas como sempre, “não basta ter razão, é preciso ser persuasivo”.

Referências

- Knörr, Jacqueline. 2022a. "Interactions between decolonization and creolization: Towards an anthropological turn in decolonization studies". *Visiting Professor's Lectures ENS, Part 1* (2 April 2022). Department of Social Sciences and Centre Maurice Halbwachs (CMH), École Normale Supérieure (ENS), Paris.
- Knörr, Jacqueline. 2022b. "From West Africa to Indonesia, between creolisation and decolonisation: a personal and intellectual encounter". *Visiting Professor's Lectures ENS2022, Part 2* (20 May 2022). Department of Social Sciences and Centre Maurice Halbwachs (CMH), École Normale Supérieure (ENS), Paris. <https://www.cmh.ens.fr/en/evenement/la-fabrique-de-lenquete/>
- Knörr, Jacqueline. 2022c. "Towards decolonizing concepts of decolonization (by means of concepts of creolization)". *Conference Out of Control? How Concepts and Practices Circulate across Boundaries*. Käthe Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research (KHK/GCR21) and Institute for Advanced Study in the Humanities (KWI), University of Duisburg-Essen.
- Trajano Filho, Wilson. 2011. "Dilemas, projetos e questões: reflexões quase musicais de um antropólogo convertido". In *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo: Revisões e prospecções*, organizado por G. L. Ribeiro, A. M. Fernandes, C. B. Martins e W. Trajano Filho, 289-300. Brasília: Letras Livres.
- Trajano Filho, Wilson. 2018. "Influence and Borrowing: Reflections on Decreolization and Pidginization of Cultures and Societies". In *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, editado por J. Körr, e W. Trajano Filho, 334-59. Leiden: Brill.

Reply by Wilson Trajano Filho

Réplica

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11870>

Wilson Trajano Filho

University of Brasília – Brazil

ORCID: 000-0002-1911-1048

wilson.trajanofilho@gmail.com

Wilson Trajano Filho is professor of Anthropology at the University of Brasilia. He has been a visiting professor at the University of Cape Verde, the University of Lisbon and Sciences Po/Bordeaux, as well as a associate fellow at the Max Planck Institute for Social Anthropology. He has been a pioneer in the anthropological study of Africa in Brazilian anthropology.

The comments my article received inspire a response that focuses on both the convergences and divergences between my colleagues' readings and my own. The broader convergence has to do with the timing of my critique of decolonization. For Macagno, such opportunity is basically due to the overall context of Brazilian Social Sciences, in which decolonization's conceptual package has gained an unusual (and I would say, uncritical) popularity. According to him, such package comes with a way of thinking that turns its back to anthropological knowledge. The opportunity thus has to do with the contradiction between the academic success of a not very anthropological way of thinking and the rise of a kind of anthropology that increasingly turns its eyes beyond Brazil, that is, to spaces that were until recently either part of the colonial world or direct heirs of it. Given this context, I can conclude that without a deeply critical look at the decolonization package itself, any anthropological endeavor to go beyond our borders would be a suicidal initiative, an anthropology of self-denial.

It seems to me that Macagno also acknowledges that there is something beyond the situational in the opportunity of my criticism. His reference to the 50th anniversary of the Portuguese "April 25th" clearly attests to this. However, it will be Ménard who directly notes that the appropriateness of the criticism does not have to do (solely) with my position in the disciplinary field, but also with the fact that decolonization and its correlates have become concepts that reveal and are at the root of important contradictions within the (Western) academic world. Her sports analogy, in which universities compete in a race in which those that are the most decolonial or the most post-colonial win, is quite insightful and her identification of the Global North as the main locus for the winning institutions is not subject to dispute, as long as the problem is framed using an ordinary framework, in which binary classifications predominate. In this regard, her reading of the situation differs from mine. The race to be the most decolonial institution mobilizes competitors from all corners of the world, as evidenced by the popularity of decolonial and post-colonial approaches in Brazil and South Africa. The disagreement intensifies when I bring the perspective of creolization, whose main objective is to do away with classifications based on binary oppositions and dichotomous thinking. I am aware that I am partially responsible for her reading insofar as I do use the term "Global South" six times and I employ the term "Global North" once in my original text, suggesting an opposition between them. This only highlights the difficulties of breaking with ordinary frameworks in textual construction. As much as we want to go beyond an established perspective, the basic tools for expressing thought, especially those crystallized in standardized linguistic formulae, seem to have a will of their own to take us back to the safe haven of that very state of things against which we rose up in the first place.¹ In my defense, I must note that at least once I was textually aware of the problem, dissolving the opposition between north and south through the usage of terms such as "peripheries of the center" and "centers of the periphery".

It must be established that the timeliness of my endeavor is related to the incompleteness of my article. I am aware that although it is long, it is incomplete. I did not directly detect this particular criticism in either of the two readings, but

1 In the case in question, I note the paradoxical relationship between the categories "Global South" and "Global North" and the idea of an established perspective. The latter insinuates the constancy of that which is established – something which is not consistent with the brief existence of the first two categories in sociological thought.

I must acknowledge that problem, both in the part which focuses on the history of the concept's use as well as in my criticism of post-colonial and decolonial approaches. The authors-actors-agents-ideologues of the colonial world from the 1930s to the 1950s also deserved a more detailed analysis of their projects and inclinations. An even greater attention should be reserved for the analyzes and actions of anticolonial nationalists, who have been treated in a way that is not consistent with the density of their writings and the complexity of their actions. Even the most critical sections of the article are indeed marked by an unintentionally homogenizing approach. Macagno resents this when he mentions the links of the senior proponents of the decolonial current with political economy and Marxism, on one hand, senior thinkers of the decolonial strand and, on the other hand, political economy and Marxism, in contrast to the more junior scholars, who were enchanted by rhetoric discourses and the more extreme version of an individualist ideology. Quijano could certainly be counted among the former, having close ties with the thinkers associated with the theory of dependency and Marxism. Ménard is also critical of the homogenizing impoverishment brought upon by my thinking; she does so by drawing attention to the precious comeback of politics and economics seen in recent studies on decolonization, although she does acknowledge the fact that epistemology continues to be the main battlefield for decoloniality.

The context of Macagno's critique of homogenization has to do with my proposition that decolonial and, to a lesser extent, post-colonial thinking are both characterized by a juvenile and conservative rebelliousness. He disagrees with the term "juvenile" and proposes instead the idea of harmless rebellion. Despite this being an apparently secondary dimension of the analysis, I think it is important to insist on the original argument, as it has to do with the more general object of my criticism, which goes far beyond decolonization (see below). The proposition regarding the idea of a juvenile rebellion is based on two points: the diffuse nature of the "anti" perspective and its links with popular culture (seen in the centrality of the non-mathematical but rather cinematic idea of *Matrix*, the pluri and multiverses of the film *Interstellar*, the mystical Gaia that is closer to Asimov than to Lovelock, and the references that associate Bob Marley with *vincularidad*), understood as a dimension of life and thought that does not care about contradictions and ambiguities, letting them flow freely. I thought my point of view was well founded, but I take comfort in what Macagno says at another point in his reading on another subject: "it's not enough to be right, one has to be persuasive."

Some extra thoughts on the nature of incompleteness: as I already pointed out in the first note of the article, the idea of writing this text was born out of an invitation from Jacqueline Knörr to write a joint work that would look at the phenomenon of decolonization through the lens of creolization. This relationship, although seemingly unusual, had already been outlined by me in a paper on the Social Sciences in the contemporary world. In it, I took "colonialism as a relatively recent historical event within the broader process of creolization triggered by intersocietal encounters that brought Europeans of varied origins in regular interactions with Africans, also of diverse origins (Trajano Filho 2011: 297)". Thus, colonialism

and decolonization, which is one of its possible developments, are taken as part of something broader, which is the process of creolization resulting from the process of European expansion from the 15th century onwards. While examining the pertinent literature, I became aware of the need to develop a severe critical look at the studies so much in vogue on the subject, which slip into the field of epistemology, and of the importance of knowing the history of the term's usage, before introducing the notion of creolization. At this point, the effort to demarcate the key points about the history of such usage and to criticize the preponderance of the ideational dimensions of colonialism and decolonization, with their strong emphasis on epistemology and academic institutions, had grown substantially and gained a life of its own. On the one hand, I began to envision a larger text, a book, which would cover everything I found pertinent about this conceptual package. On the other hand, a feeling of urgency due to the notoriety of the topic and the consequent banality with which it has been treated, as well as the certainty that the criticism should have the harsher tone that it ended up having, impelled me to publish a text that is still incomplete in terms of its content, but definitely complete with regards to its formal and substantive structure. That much said, readers can expect, in the near future, a book with a more serene tone, a less homogenizing discussion and a more detailed coverage - plus the aforementioned joint article in which the theme of creolization deserves a better developed approach, in theoretical and conceptual terms.

The importance given to creolization for understanding both colonialism and decolonization was probably the subject of the most explicit criticism in the two readings my text received. Macagno makes his reservations clear about a supposed optimism regarding the power of creolization; he points to the ambiguities inherent in this heuristic device, draws attention to the rise of xenophobic discourses and practices in the contemporary world, and argues that my emphasis on creolization does not exempt me from using the notion of culture, which continues to operate, surreptitiously, in the analysis. And, finally, he claims that the culturalist agency of the "natives" invariably challenges the anti-essentialist categories that I want to introduce with its usage. Ménard is less critical of the idea of creolization, but has reservations about combining it with anthropophagy, pointing to a problematic lack of differentiation between the latter and the idea of appropriation.

Firstly, I must say that I introduce the notion of creolization in order to understand the changes that have taken place during the decolonization processes and to overcome the difficulties related to the very idea of cultures as a self-contained and self-sufficient entities, separated from each other by objective distinctive features and with implications of purity and authenticity. Likewise, I also aim to surpass the usual way of framing colonialism as a dichotomous tug-of-war between the colonized and the colonizers. When approaching a phenomenon such as decolonization from this perspective, the two lines of thought criticized in my work face enormous difficulties in explaining intersocietal encounters, syntheses, mixtures and flows of sociocultural practices and forms. And, by proposing, as decolonialists do, a delinking and distancing of the colonial world from what they would call the metropolitan world, they show themselves to be bound by problematic alternatives:

namely, a distressing search for primordial purity and authenticity supposedly lost during colonization (which can only be achieved by radical detachment), or a painful struggle to avoid the conclusion that the human world of mixtures, syntheses, flows, loans, and the permission to let oneself be affected is residual, a remnant of colonial domination that must be avoided. The introduction of the idea of creolization to get a better understanding of decolonization and its correlates was aimed at showing that, as a program of action mixture, engagement, synthesis, copy, parody, appropriation and theft are better and more productive than delinking and disconnecting. Furthermore, it also provides a more appropriate framework than the old notion of discrete cultures that are supposed to be impermeable to each other.

The fact that contemporary societies and cultures are in a permanent state of flux, engaged in exchanges and appropriations of things and ideas, and carrying out creative syntheses is not controversial at all. This is the natural state of the social. The Social Sciences have employed various concepts (most often analogies) to deal with this world in flux: hybridism, miscegenation, syncretism, and creolization, among others. My choice for the latter, which was not properly explained in the original text², is due to the fact that it is the one that best explains the paths which lead to changes, mixtures and flows. And, as a bonus, it is more efficient than rival concepts in dealing with the emergence of new things - what I called creative synthesis. My use of the notion of social and cultural creolization has a clear source of inspiration in linguistics and is based on an analogy between language and culture. I am aware of the limits of such an analogy and I explain this in the article. Its ambiguities, however, should not prevent us from testing its fecundity.

Macagno argues that, despite having introduced the notion of creolization, I cannot do away with culture, which remains alive in substantive analyses; he even goes so far as to suggest a research agenda so as to make sense of a creole essentialism that would be averse to cultural porosities and reinventions. The way I think of creolization, inspired as it is by the idea of a post-creole continuum (in situations of decreolization), seems to me to give a good account of these cases. The notion of culture remains very much alive in this conceptual apparatus, but it has a non-discrete, intersystemic, continuous and, perhaps, implicational nature. Depending on the degree to which a society becomes decreolized, the barriers will be more or less fixed, and the flows more or less fluid, just as the openness to what comes from the outside will be greater or lesser. I had the opportunity to address this when I analyzed the contrasting perspectives on cultural borrowings and the openness to being influenced in two creole universes (Trajano Filho 2018).

On the exaggerated optimism about a world in an advanced stage of creolization detected by Macagno, I must say that the passage he mentioned was deliberately written as such on purpose, including the reference to Hannerz. He is right in saying that the anthropology of transnational connections has become dated: it refers to a world that no longer exists and that, after September 11, what we see most are threats to cosmopolitanism, the re-emergence of walls and a growing exclusivism. None of this stopped me from glimpsing the “dawn of a multipolar human world”. By this I did not mean to refer to the promised globalized world of the 1990s, in which

2 This will have to wait for a paper in which creolization will receive a more conceptually refined approach. In reality, such an approach has already been advanced, in its main lines, in the works of Knörr (2022a, 2022b, 2022c), which motivated the writing of my article. A joint text should come to light in the future.

Wilson Trajano Filho

multiculturalism prevailed (an ideology that values the multiplication of monads, each living in great isolation). When I referred to a world in an advanced stage of creolization, I was rather thinking of a truly creolized world; I was pointing to the obvious decline of the empire and the withering away of the hegemonic culture within it; I was suggesting (with a dose of positive naivety) a configuration of multiple creative syntheses in which new geopolitical actors are gaining an active voice.

I am not blind to the obstacles that temper my optimism; I just do not see them as elements that deny or make creolization unfeasible. The key expression here is “human world”, the world as it is. At the end of the original article, I called attention to not being seduced by idealizations, and I argue that the roadmap for action must be realistic, and that analysis must take on an attitude whose best promise is not the end of inequalities, but merely less suffocating asymmetries. In all this I concede that the introduction of creolization into my analytical framework, as it has been done, has more of a pragmatic than a theoretical dimension. As it stands, creolization would be better understood as a program of action that inspires us to appropriate what belongs to others and to incorporate it or to make it our own. Therefore, I complement creolization with anthropophagy. A modernist idea that provocatively wished to grasp the modernist Brazil of mixtures and flows, anthropophagy is less a concept and more a devouring attitude - one which appropriates and incorporates. For the purposes of this analysis, the anthropophagic cuisine carries out both activities without the need to establish the difference between them (as Ménard would prefer).

To conclude this already long reply, I would like to note that if there is any theoretical ambition in my article, it has nothing to do with my complete distaste for the decolonial and post-colonial fever. My theoretical intention in writing this rhapsodic essay was to take the case of decolonization to show the paths taken by theoretical elaboration and conceptual construction within contemporary Social Sciences. I tried to show how decolonization and its correlates have become obese, carrying conflicting meanings. Conceptual obesity is the name I give to this, and I note that this *malaise* has afflicted important concepts in social theory. Identity, resistance, gender, mimesis, populism and decolonization are some of them. However, the concept of culture is the one that has suffered the most from this malady, and the one that affects us the most.. Here lies the second theoretical ambition of this essay. The text's intention was not so much to criticize the concept of culture, which has been understood through simplifying dichotomies and binarisms. This criticism has been made by countless anthropologists during the last 50 years and seems to have reached true unanimity among my peers. However, when it comes to carry out substantive analyses, what happens most often is that we slip back into the good old versions of culture that we criticize so much. In Macagno's view, my analysis may have fallen victim to this illusion, but I hope to have shown (in the article and in this reply) that, when seen from the perspective of the world in creolization, the concept is operative without slipping into the problems I have pointed out. In any case, as always, “it's not enough to be right, one has to be persuasive”.

157

Wilson Trajano Filho

References

- Knörr, Jacqueline. 2022a. "Interactions between decolonization and creolization: Towards an anthropological turn in decolonization studies". *Visiting Professor's Lectures ENS, Part 1* (2 April 2022). Department of Social Sciences and Centre Maurice Halbwachs (CMH), École Normale Supérieure (ENS), Paris.
- Knörr, Jacqueline. 2022b. "From West Africa to Indonesia, between creolisation and decolonisation: a personal and intellectual encounter". *Visiting Professor's Lectures ENS2022, Part 2* (20 May 2022). Department of Social Sciences and Centre Maurice Halbwachs (CMH), École Normale Supérieure (ENS), Paris. <https://www.cmh.ens.fr/en/evenement/la-fabrique-de-lenquete/>
- Knörr, Jacqueline. 2022c. "Towards decolonizing concepts of decolonization (by means of concepts of creolization)". *Conference Out of Control? How Concepts and Practices Circulate across Boundaries*. Käthe Hamburger Kolleg/Centre for Global Cooperation Research (KHK/GCR21) and Institute for Advanced Study in the Humanities (KWI), University of Duisburg-Essen.
- Trajano Filho, Wilson. 2011. "Dilemas, projetos e questões: reflexões quase musicais de um antropólogo convertido". In *As Ciências Sociais no Mundo Contemporâneo: Revisões e prospecções*, edited by G. L. Ribeiro, A. M. Fernandes, C. B. Martins, and W. Trajano Filho, 289-300. Brasília: Letras Livres.
- Trajano Filho, Wilson. 2018. "Influence and Borrowing: Reflections on Decreolization and Pidginization of Cultures and Societies". In *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity: Language, Culture, Identity*, edited by J. Knörr, and W. Trajano Filho, 334-59. Leiden: Brill.



Dossiê

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Apresentação do dossiê “Religiões e cidades brasileiras, caminhos cruzados”

Presenting the Special Issue “Religions and cities.”

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11874>

Marcella Araujo

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Professora do Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Iesp/Uerj). Coordenadora do grupo de pesquisa Urbano.

ORCID: 0000-0003-1214-7387

maraujofrj@gmail.com

Marcelo Moura Mello

Universidade Federal da Bahia – Brasil

Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia. Diretor da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

ORCID: 0000-0002-9460-2824

marcelo.mello@ufba.br

Rodrigo Toniol

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Professor do Departamento de Antropologia Cultural e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do CNPq. Membro da Academia Brasileira de Ciências. Coordenador do grupo de pesquisa Passagens.

ORCID: 0000-0002-1169-5253

rodrigo.toniol@gmail.com

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

O dossiê “Religiões e cidades brasileiras, caminhos cruzados” discute múltiplas formas de presença das religiões nas cidades brasileiras. Estão aqui reunidos artigos sobre diversas práticas religiosas, em cidades dos mais variados tamanhos, histórias de formação e localização regional.

Esta proposta nasceu de cruzamentos e faz do cruzamento seu mote central. Nas salas de aula do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, dois de nós, Marcella Araujo e Rodrigo Toniol, começaram a experimentar reflexões cruzadas entre os estudos urbanos e a antropologia da religião. “Como o espaço importa para as práticas religiosas?” e “Como as práticas religiosas fazem espaço urbano?” foram as duas perguntas que nos orientaram em três disciplinas eletivas oferecidas para os cursos de bacharelado e licenciatura em Ciências Sociais. Para nossa surpresa, mais de uma centena de estudantes que abraçaram nossa proposta nos mostraram a rentabilidade analítica de pensar as espacialidades das religiões e as materialidades religiosas dos espaços. Nosso passo seguinte foi então levar essas questões ao colega Marcelo Mello, cujas pesquisas abarcam diferentes práticas religiosas e são atentas aos territórios e às circulações. Se as reflexões de Marcella e Rodrigo estão centradas em uma grande metrópole, e antiga capital federal, Marcelo nos desloca a pensar a partir de outros recortes espaciais, com escalas variadas – a circulação forçada transatlântica, a circulação regional no Caribe e no Atlântico Norte, a formação de identidades enraizadas territorialmente.

Concebemos então a proposta de levar essas questões a outros colegas, cujas pesquisas abarcam diversas práticas religiosas, em distintas cidades. Nosso intuito original era contar com autoras(es) de todas as cinco regiões do país, de modo a contemplar a diversidade religiosa brasileira em cidades de pequeno, médio e grande porte. Agradecemos ao conjunto de pesquisadoras(es) que seguiram conosco nesta empreitada, sem esquecer daquelas(es) que não puderam, por outras razões, *seguir a caminhada* neste momento. Entre o desenho inicial e o dossiê que as(os) leitoras(es) têm agora em mãos, a região Sul do país não foi contemplada. Esperamos que as discussões aqui feitas possam render outros frutos e sanar essa lacuna.

Reunido o coletivo de autoras(es), levantamos algumas provocações preliminares sobre a efervescência analítica produzida pelo diálogo entre estudos das cidades e estudos das religiões. Marcella, como socióloga urbana, chamou atenção para os papéis que as religiões desempenham na história de formação da vida econômica, política e cultural de diversas cidades brasileiras. Que o digam Salvador e Rio de Janeiro, para citar as duas capitais anteriores a Brasília, nas quais a Igreja Católica esquadrinhou freguesias, governou territórios e populações, lançou as bases das infraestruturas coloniais das cidades, além, é claro, das igrejas coloniais que se tornaram patrimônio histórico nacional. Ou pensemos no peso do turismo religioso para certas cidades, tais como: a Páscoa em Ouro Preto (Minas Gerais); as procissões em Aparecida do Norte (São Paulo); o Círio de Nazaré, em Belém (Pará); as romarias em devoção ao Padre Cícero, em Juazeiro do Norte (Ceará); entre tantas outras.

Rodrigo e Marcelo, como antropólogos da religião, chamaram atenção, por

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

sua vez, para o papel do espaço na vivência e organização das práticas religiosas. Lembremos da relevância das ruas e praças para a realização de festas em tantas cidades brasileiras, como as Festas de Nossa Senhora do Rosário, para as devoções, como a São Cosme e São Damião, no subúrbio do Rio de Janeiro, e para as manifestações políticas de grupos religiosos, como a Marcha para Jesus. Não nos esqueçamos também do lugar das favelas e das periferias para o fortalecimento político das Pastorais da Igreja Católica, nos anos 1970, e para a expansão do neopentecostalismo, desde os anos 1990.

As propostas de artigos recebidas – e agora apresentadas neste dossiê do Anuário Antropológico – são tematicamente diversas. Em comum, a intenção de discutir religião e cidade, muito embora isso seja feito a partir de distintas perspectivas teóricas, na busca de responder a questões variadas. Igualmente característico deste dossiê, além de sua diversidade regional, é o caráter intergeracional de suas (seus) autoras(es). Aqui reunimos um conjunto de sete textos escritos por pesquisadoras(es) em diferentes etapas de suas carreiras, alguns deles elaborados em parcerias resultantes de relações de orientação e de afinidade intelectual.

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima e Lior Zisman Zalis, no artigo “Morada dos Léguas, terra de encantaria: Religião e cidade em Codó (Maranhão)” (Ahlert, Lima e Zalis 2024), tratam de responder questões sobre como as entidades religiosas de Codó, especialmente aquelas do terecô, se relacionam com a cidade. Elaborando a ideia de “terra de encantaria”, os autores exploram como as entidades atuam na escolha e compra de terrenos e na produção de casas.

Carly Machado e Nildamara Theodoro Torres, em “Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos” (Machado e Torres 2024), tomam as chamadas “casas de recuperação”, situadas na periferia do Rio de Janeiro, para discutir temas como acolhimento, moradia, autoconstrução, pentecostalismo e processos de construção de uma vida digna. As autoras inscrevem seus debates em uma reflexão mais ampla, destinada a pensar esses equipamentos religiosos, tomando a cidade como plano de referência e assumindo a relevância dos debates sobre espaços de acolhimento e alternativas de moradia temporária no contexto das periferias urbanas.

Em “Como uma cidade materializa a religião: Uma etnografia entre padres, romeiros e aparecidenses” (Godoi 2024), Adriano Godoi propõe-se a analisar como a religião é uma categoria fundamental para o desenvolvimento urbano da cidade paulista de Aparecida do Norte. Baseado em uma pesquisa de longa duração nessa cidade, Godoi apresenta os termos a partir dos quais a religião é praticada e disputada espacialmente.

Já Daniel Alves, em “Expressões obrigatórias e ocultamentos seletivos: As religiões afro-brasileiras e a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO)” (Alves 2024), reflete sobre as tensões entre a obrigação social de expressar o catolicismo e a mitigação daquilo que se teme publicamente expressar, relacionando-se às crenças e práticas das religiões afro-brasileiras. O autor aposta em um redirecionamento dos debates mais usuais da bibliografia dedicada ao tema, que ora inscrevem essa festa como uma manifestação afro-brasileira, ora como um

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

evento católico, a partir dos entrecruzamentos de códigos religiosos católicos e afro-brasileiros nos dizeres e fazeres dos sujeitos envolvidos.

Interessadas em cruzamentos de distintas matrizes religiosas e disputas espaciais, Lydia Bradymir e Fátima Tavares, em “Conflitos religiosos e espaço público: A disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador” (Bradymir e Tavares 2024), discutem as categorias de intolerância e racismo religiosos, focando nas pesquisas que tratam desses conflitos no espaço público de Salvador: no reconhecimento de monumentos religiosos, nas festas de largo, nos “territórios religiosos” de vizinhança. Sua análise ganha carne na descrição dos conflitos recentes entre afroreligiosos e evangélicos em Salvador acerca da urbanização do Parque das Dunas e Lagoa do Abaeté, em fevereiro de 2022, que gerou confrontações entre os dois grupos nas ruas da cidade.

Victor Lean do Rosário, em “Narrativas, disputas e corporalidades homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade amazônica” (Rosario 2024), aborda as experiências homoafetivas em um terreiro de umbanda em uma cidade interiorana na Amazônia paraense, correlacionando-as com as entidades cultuadas naquele espaço. A partir de uma etnografia do barracão, o autor trata das variadas formas de conflito entre a entidade de Zé Pelintra e os médiuns gays (homens) do terreiro.

Christina Vital da Cunha, no artigo “A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil” (Cunha 2024), pergunta se há uma relação entre a difusão de uma cultura pentecostal em periferias e favelas e o uso de símbolos judaicos nessas localidades. Desde quando é possível identificar com maior intensidade a presença de símbolos judaicos e da bandeira de Israel nas experiências religiosas e sociais de evangélicos residentes em periferias urbanas? O que esse fenômeno social revela sobre a formação do chamado “Complexo de Israel” (conjunto de cinco favelas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro)? Ao respondê-las, a autora argumenta que a formação de uma cultura pentecostal nessas localidades, ao contrário de reforçar um cristianismo que se contrapõe a Israel e ao judaísmo, produz uma relação tal que a experiência cristã pentecostal se atualiza e vivifica a partir da mobilização de símbolos, imagens e gramáticas judaicas. Um sentido de força e origem/tradição se anuncia em diferentes formulações, que vão desde a questão racial até à “verdade da fé”.

Religião, materialidade e espaço

Além dos dois temas articuladores deste dossiê, *Cidades e Religião*, desde o princípio também o concebemos como articulado a dois eixos teóricos: materialidade e espaço. O primeiro deles se inscreve em um campo de debates mais amplo, associado à chamada “virada material” (Hazard 2013). Para o campo de estudos da religião, diferentemente dos materialismos do passado, interessados em desvelar as realidades sociais e econômicas subjacentes aos sistemas simbólicos e ideologias religiosas, os autores associados à religião material têm concentrado seus

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

esforços em repensar o trabalho da mediação religiosa de modo não-representacional. Antes uma questão de “valores” e “visões de mundo”, intuitivamente ligada à inefabilidade, a religião tem aparecido em trabalhos recentes cada vez mais como “religião material” (Engelke 2012, Houtman e Meyer 2012, Latour 2002, Tilley 2006, Asad 2001, Menezes e Toniol 2021, Giumbelli, Rickli e Toniol 2019).

O campo de reflexão que tem se consolidado em torno da chamada religião material se refere à possibilidade de considerar a religião *a partir* de suas formas materiais e do uso que se faz desses materiais na prática religiosa. Trata-se de um movimento que reage ao entendimento da religião e da prática religiosa como fenômenos cognitivos, que ocorreriam inicialmente no plano das ideias e posteriormente se projetariam em representações materiais. O que está em jogo na perspectiva da religião material é o entendimento de que os materiais, seus usos e a forma de experimentá-los são – e não simplesmente refletem – a religião. A abordagem material da religião implica, portanto, perguntar como a religião ocorre materialmente, o que não deve ser confundido com a pergunta muito menos útil de como a religião é expressa em formas materiais. Os estudos sobre religião material começam com a suposição de que as coisas, seus usos e sua apreciação não são dimensões que se adicionam à religião, mas, pelo contrário, são intrínsecas a ela (Toniol 2021).

As pesquisas que partem do debate da religião material impõem, necessariamente, análises *no* cotidiano. Isso porque nessa perspectiva evitam-se referências à religião como fenômeno cognoscente, ideal, relativo às representações. Nela, a religião ocorre materialmente e na experiência das materialidades religiosas. É justamente, mas não somente por isso, que essa perspectiva encontra ressonâncias nos debates que pretendemos aqui propor sobre a produção social do espaço.

A proposta deste dossiê também nasceu da percepção de uma espécie de desencontro entre os debates sobre espacialidade, feitos sobretudo a partir da sociologia urbana, e a maneira pela qual o espaço é concebido nas pesquisas das ciências sociais da religião. Ao chamarmos atenção para tal fato, estamos nos alinhando com um conjunto crescente de outros pesquisadores, que igualmente têm apontado para os efeitos positivos de se pensar o campo da religião a partir da virada espacial (Low 2001, Bramadat *et al.* 2021, Knott 2010, Burchardt *et al.* 2023). Trata-se de um convite para pensar as relações diversas e mutuamente constitutivas entre a religião e o espaço.

Há, claro, interesse pelo espaço entre tantos pesquisadores dedicados a temas como religião e espaço público, territórios sagrados, deslocamentos religiosos, transnacionalização e peregrinações (Oro, Steil e Rickli 2019, Birman 2003, Steil e Carneiro 2017, Mafra e Almeida 2009). Contudo, é preciso reconhecer que, mesmo quando faz referência ao espaço, essa literatura é insistente em concebê-lo como mero cenário inerte, palco passivo ou paisagem fixa que oferece o “contexto” no qual os eventos e fenômenos analisados transcorrem. Ao contrário disso, o que nos animou na proposta deste dossiê foi provocar reflexões sobre a religião em sua forma vivida cotidianamente como um modo de produção social do espaço (Lefebvre 1974).

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

Mobilizado por questões que também nos importam, em 2011, Thomas Tweed (2011) publicou um artigo referente ao verbete “espaço” em um número especial da revista *Material Religion*. Ao aproximar a virada espacial dos estudos de religião, Tweed afirmou que, ao fazê-lo, o espaço passa a não mais poder ser concebido como uma vacuidade indiferenciada, como um vazio a ser preenchido, como um elemento estático fora dos fluxos do tempo ou como elemento autocontido. Ao contrário, afirma o autor, o espaço é diferenciado, cinético, inter-relacionado, gerado e gerador.

Espacialidades religiosas e materialidades religiosas do espaço

Os artigos aqui reunidos oferecem chaves analíticas originais para estreitar os diálogos entre religiões e produção de espacialidades a partir de denso material empírico acerca de festas religiosas, terreiros e casas de santo, patrimonialidades, peregrinações e conflitos interreligiosos. Mais do que elencar as contribuições individuais de cada texto, esta seção oferece leituras cruzadas do conjunto.

Um tema mais disseminado na literatura desponta entre as contribuições. A identidade religiosa das cidades é transversal aos artigos de Godoi, Ahlert *et al.*, Tavares e Bradymir. Aparecida do Norte, em São Paulo, Codó, no Maranhão, e Salvador, na Bahia, são cidades cujas construções simbólicas de suas identidades tomaram diferentes religiões como mediadoras. A “Capital da Fé”, a “Terra da Encantaria”, a “Roma Negra” ou “cidade mais preta do Brasil” são alcunhas criadas pela hegemonia do catolicismo, do terecô e do candomblé nas três cidades mencionadas, respectivamente.

Outro tema já consolidado na literatura é a relação entre religião e mundo do crime. Machado e Torres e Vital da Cunha tratam do problema da violência urbana e das mediações de grupos religiosos. As análises das autoras são ora diversas, ora convergentes. Machado e Torres debatem a transformação de casas de família em casas de recuperação, enraizando a expansão neopentecostal nas redes de vizinhança das periferias urbanas. Esse artigo e o de Vital da Cunha convergem na discussão sobre conversões – de pessoas e espaços. Os moradores, os traficantes de drogas, esses sujeitos sociais da violência (Misse 2023), as casas e a paisagem de favelas e periferias se convertem. Conversão uníssona para o neopentecostalismo, processo social aqui materializado em vidas, corpos e espaços, que tanto chamam a atenção dos cientistas sociais desde o Censo de 1990.

Além desses temas, destacamos quatro outros que despontam da leitura cruzada dos artigos do dossiê, que, esperamos, servirão de inspiração a outros(as) pesquisadores(as). O primeiro diz respeito às circulações e a circuitos urbanos e religiosos. Em Machado e Torres, a inscrição de casas de acolhimento no “arquipélago” de abrigos, ocupações, hospitais, clínicas psiquiátricas e prisões confere pontos de ancoragem aos percursos de tanta gente que vive a tensão entre uma vida errada e uma vida certa. A circulação de que fala Godoi, por sua vez, é bem distinta. Observando os conflitos da vida cotidiana de Aparecida do Norte, o autor contrapõe as circulações de romeiros com as circulações dos moradores. Como

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

Machado e Torres, Godoi observa aquilo que é fixo e viabiliza os fluxos (Freire-Medeiros 2020) – casas, hotéis, rodoviárias. Como o autor mostra, os usos cotidianos da cidade entram em atrito com os projetos urbanísticos dos sacerdotes de Aparecida do Norte. Outra é ainda a circulação de que falam Ahlert, Lima e Zalis. Mais do que a “identidade” de Codó relacionada ao terecô, as circulações dos encantados vêm acompanhadas da construção de morada. E a morada conecta as matas e casas de santo em fundos de quintais, formando o que os autores chamam de uma “configuração de tendas”, onde circulam pessoas, encantados e coisas.

Outro tema a destacar é o das casas. Casas de família, casas de recuperação, moradas, casas de santo são espaços de convergência nos fluxos de pessoas, corpos, entidades e diversas materialidades. Chamamos atenção aqui para as potencialidades analíticas que estudos precursores (Marcelin 1996) e da “nova antropologia social da casa” (Motta 2014, Guedes 2017, Araujo 2017, Cortado 2018) oferecem aos estudos das religiões. “Fazer casa” é um processo cotidiano que produz engajamentos sociais e materiais. Entre os autores da “nova antropologia social da casa”, as circulações de pessoas, comida, dinheiro e afetos são as entradas analíticas para a compreensão das negociações morais e materiais que enredam as “configurações de casa”, constroem família no cotidiano, organizam práticas econômicas. Refletir sobre as práticas cotidianas de fazer casas religiosas (sejam terreiros ou igrejas evangélicas) parece ser um caminho rico analiticamente à compreensão de espacialidades religiosas.

Os terceiro e quarto temas que gostaríamos de destacar são o urbanismo e seu par pouco estudado: as obras. Debates contemporâneos (Araujo e Toniol 2022, Burchardt *et al.* 2023, Toniol e Araujo 2024) chamam atenção para um urbanismo religioso, ou modos pelos quais as religiões disputam formas de imaginar, projetar e construir o espaço urbano. O artigo de Tavares e Bradymir inscreve-se nessa discussão. O complexo caso da disputa das Dunas e Lagoa do Abaeté entre evangélicos e afroreligiosos, em Salvador, vai muito além da excelente descrição da configuração contemporânea da “guerra santa”. As disputas das Dunas e da Lagoa do Abaeté materializam-se nos usos rituais da água e do território sagrado para ebós do candomblé, por um lado, e nos acampamentos evangélicos que procuram ressignificar simbolicamente o espaço como um Monte Santo, por outro. O caso é um de uma longa lista na qual a materialidade do espaço – na forma de praças, ruas, bustos e estátuas, monumentos e patrimônios – é o objeto do conflito inter-religioso. Na sua complexidade particular, o projeto urbanístico de criação de um parque com paisagismo, banheiros e espaços de lazer naquele território sagrado para o candomblé faz emergir uma outra face da intolerância religiosa no Brasil: a mobilização do discurso ambientalista contra as práticas afroreligiosas. Contra esse urbanismo religioso imbricado a um ambientalismo evangélico, o patrimônio desponta em um lugar velho conhecido: como instrumento da luta política em defesa das religiões de matriz africana.

As obras do Parque das Dunas e Lagoa do Abaeté foram debeladas por ebós coletivos, xirês patrimoniais e muitas caminhadas que ocuparam as ruas de Salvador, como discorrem Tavares e Bradymir. Por outro lado, em Aparecida do Norte,

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

Godoi conta uma história de um urbanismo católico que se saiu vitorioso. Ainda que o autor não tematize as obras, elas estão no subtexto do artigo, como espaços e momentos de conflito que resultaram na infraestrutura viária e na Cidade dos Romeiros apartada da circulação de moradores e comerciantes. As obras também aparecem no artigo de Machado e Torres – afinal são as obras de autoconstrução que transformam as casas de família em casas de recuperação. Como dois de nós temos discutido (Araujo e Toniol 2024), as obras, enquanto eventos transgressores (Araujo e Toniol 2023), são úteis para reflexão, por emergirem como configurações espaço-temporais particulares da transformação do espaço, que, consequentemente, fazem vir à tona os conflitos em torno de projetos, imaginações e usos do espaço.

Encerramos este exercício de leitura cruzada com um comentário metodológico. O estudo das espacialidades e da produção social do espaço nos instiga a não tomá-lo como uma categoria do pensamento ou instrumento de poder, mas antes como produto de uma experiência vivida (Lefebvre 1974). É certo que o espaço pode ser usado de múltiplas formas e a descida ao cotidiano é o movimento analítico que permite compreender as tensões entre o ócio criativo dos habitantes das cidades e a lógica da mercantilização do espaço. Observar a paisagem urbana, as imagens e as materialidades das práticas religiosas no cotidiano é chave para a boa descrição e compreensão de conflitos, negociações e acomodações, como fazem Godoi e Vital da Cunha, entre outros. Mais ainda, a etnografia atenta ao cotidiano, combinada ao cultivo de relações etnográficas de longa duração, oferece uma estratégia que apreende a complexidade do presente, os horizontes de futuro e as acumulações de práticas do passado.

167

Raça e gênero, comentários incontornáveis

A descida ao cotidiano faculta um olhar mais nuançado sobre como mudanças estruturais das dinâmicas religiosas na sociedade brasileira – como a diminuição do número de pessoas que se declaram católicas e o crescimento expressivo de denominações pentecostais e neopentecostais – são vivenciadas na prática por um conjunto heteróclito de pessoas. Longe de circunscreverem seu foco analítico a um domínio já delimitado do social (a religião), as contribuições reunidas neste dossiê permitem perceber as articulações (ou intersecções, se quisermos) entre religião, raça e gênero.

Do Norte ao Sul do Brasil, as relações raciais encontram-se em uma encruzilhada incontornável nos caminhos cruzados entre as cidades e as religiões. Seja nos casos de sínteses já consolidadas, seja nos casos de conflitos abertamente conflagrados, as questões raciais estão no coração dos debates aqui reunidos. A matriz africana talvez seja a questão central que desafiou a maior parte das pesquisas: como ela é rememorada, celebrada, patrimonializada, combatida, invisibilizada em cada uma das sete cidades brasileiras analisadas neste dossiê? Essas não são perguntas fáceis, tampouco foram esgotadas pelo conjunto dos artigos. Mas não

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

podemos deixar de nos propor a enfrentá-las.

Em Salvador, cidade cuja configuração espacial resulta, em parte, de seu apelo turístico e de políticas de patrimonialização, ataques a monumentos e espaços sagrados de religiões de matriz africana andam lado a lado com conflitos fundiários e territoriais em espaços públicos e áreas periféricas. Bradymir e Tavares descrevem disputas e exploram os dividendos teóricos, analíticos e políticos da categoria “racismo religioso”, lançando um olhar crítico sobre denominações e termos como “intolerância religiosa” e “guerra santa”. Enquanto categoria nativa, que emerge e ganha significado por meio de articulações com o movimento negro, o racismo religioso não se limita à dimensão discursiva. Está em jogo a própria soberania territorial em um cenário no qual a associação entre raça, identidade étnica e pertencimento religioso está longe de ser dada; afinal, a expansão pentecostal e neopentecostal se dá sobretudo entre pessoas pardas e pretas.

Deste modo, as disputas sobre a ancestralidade (negra e africana, por exemplo) é um referente aberto, passível de distintas apropriações. No Rio de Janeiro, a etnografia de Vital da Cunha entre traficantes acompanha o modo pelo qual o exercício do domínio territorial passa pela desfiguração e destruição de imagens e murais da umbanda, do candomblé e do catolicismo popular. A hegemonia pentecostal em favelas cariocas manifesta-se tanto pela proliferação de comércios com nomes bíblicos como pelo emprego de palavras e símbolos hebraicos no cotidiano, bem como pela afirmação de uma herança afro e negra de origem judaica.

A raça e o racismo perpassam disputas mesmo quando elas não se expressam tão abertamente. Conforme demonstra Alves, em Catalão, semelhantemente a Porto Alegre (Oro e Anjos 2009), a Festa de Nossa Senhora do Rosário, cuja relevância local é indiscutível, subsumiu a discussão sobre a identidade étnica negra, impedindo estudos mais nuançados acerca das religiões afro-brasileiras na região. Apesar do papel de destaque de lideranças (católicas) tradicionais na organização da festa ainda ser marcante, assiste-se a iniciativas de reterritorialização de matrizes religiosas africanas na organização e na realização da celebração. Assim, festas religiosas são eventos nos quais se constroem e se reconstroem modos de pertencimento e fronteiras étnicas.

Os entrecruzamentos entre gênero e raça são abordados por Victor Leon do Rosário a partir da análise das experiências dos homens gays em um terreiro localizado no interior do Pará. Como demonstra Rosário, as relações construídas no terreiro entre homens gays e entes espirituais são tanto harmoniosas como conflituosas. Seres como malandros encarnam atributos masculinos, expressos por meio de performances de gênero que incidem sobre corpos gays – nunca dados, mas sempre em construção – por meio de chistes, provocações, deboches e ironias.

Na pesquisa de Rosário, assim como na de Godoi, fica evidente como a religião é praticada e disputada espacialmente por uma miríade de agentes, desde padres, aparecidos e romeiros (Godoy 2024) até malandros, pomba-giras e exus. Dito de outro modo, a cidade é feita, também, por entes espirituais, como bem demonstram Ahlert, Lima e Zalis. A “vida social dos espíritos” (Espírito Santo e Blanes 2013) remete a atributos mais “fixos”, diretamente atrelados às suas origens – que

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

remontam à escravidão, no caso do terecô – como a seu potencial disruptivo, uma vez que suas presenças em diferentes espaços das cidades se fazem sentir de modo imprevisível (Cardoso 2007). Novamente, fica saliente o potencial transformativo das religiões e de entes espirituais: santuários, moradas, casas e famílias transformam-se. Por extensão, concepções de raça, origem, ancestralidade e gênero reconfiguram-se, não raro colocando em xeque dinâmicas e poderes estabelecidos nos modos de se fazer a religião *nas* cidades.

Ao tomarem casas de recuperação evangélicas como *loci* de pesquisa, Carly Machado e Nildamara Torres acompanham a trajetória das famílias de duas mulheres para investigar não apenas os diferentes usos do espaço, mas também as concepções e práticas relacionadas à cura e ao acolhimento de pessoas. Como se pode depreender da leitura do artigo das autoras, ideias e ideais de família são fortemente atrelados a atributos tidos como femininos e masculinos.

Como o público leitor deste dossiê poderá perceber, ao promoverem diversos entrecruzamentos entre religiões e cidades, as autoras e os autores dos artigos simultaneamente enriquecem domínios especializados das ciências sociais – como os da antropologia urbana e da religião – e trazem contribuições para temáticas diversas.

Recebido em 08/04/2024.

Aprovado em 09/04/2024 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

Referências

- Ahlert, Martina, Conceição de Maria Teixeira Lima, e Lior Zisman Zalis. 2024. “Morada dos Léguas, terra de encantaria: Religião e cidade em Codó (Maranhão)”. *Anuário Antropológico* 49, nº 1.
- Alves, Daniel. 2024. “Expressões obrigatórias e ocultamentos seletivos: As religiões afro-brasileiras e a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO)”. *Anuário Antropológico* 49, nº 1.
- Araujo, Marcella. 2017. “Obras, casas e contas: Uma etnografia de problemas domésticos de trabalhadores urbanos no Rio de Janeiro”. Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Araujo, Marcella, e Rodrigo Toniol. 2022. “Pé de passagem: sobre as potencialidades das caminhadas como atividades de ensino, pesquisa e extensão”. *Debates do NER*. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.127482>
- Asad, Talal. 2001. “Reading a Modern Classic: W. C. Smith’s ‘The Meaning and End of Religion’”. *History of Religions* 40, nº 3: 205-22.
- Bradymir, Lydia, e Fátima Tavares. 2024. “Conflitos religiosos e espaço público: A disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador”. *Anuário Antropológico* 49, nº 1.
- Birman, Patrícia, org. 2003. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar.
- Bramadat, Paul, Mar Griera, Julia Martínez-Ariño, e Marian Burchardt. 2021. *Urban religious events: Public spirituality in contested spaces*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Burchardt, Marian, Julia Martínez-Ariño, Mar Griera, e Paul Bramadat. 2023. “Rite and stone: Religious belonging and urban space in global perspective”. *Space and Culture* 26, nº 2: 148-54.
- Cardoso, Vânia Z. 2007. “Narrar o mundo. Estórias do ‘povo de rua’ e a narração do imprevisível”. *Mana – Estudos de Antropologia Social* 13, nº 2: 317-45.
- Cortado, Thomas. 2018. “Artefacts urbanistiques en périphérie de Rio de Janeiro: La technologie du lotissement”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, nº 15: e151502.
- Cunha, Christina Vital da. “A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil”. *Anuário Antropológico* 49, nº 1.
- Engelke, Matthew. 2012. “Material religion”. In *The Cambridge companion to religious studies*, organizado por Orsi, 209-29. Cambridge: Cambridge University Press.
- Espírito Santo, Diana, e Ruy Blanes, eds. 2013. *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Freire-Medeiros, Bianca, e Mauricio Piatti Lages. 2020. “A virada das mobilidades: Fluxos, fixos e fricções”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 123: 121-42.
- Giumbelli, Emerson, João Rickli, e Rodrigo Toniol. 2019. *Como as coisas importam: Uma abordagem material da religião – textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Godoi, Adriano. 2024. “Como uma cidade materializa a religião: Uma etnografia entre padres, romeiros e aparecidenses”. *Anuário Antropológico* 49, nº 1.
- Hazard, Sonia. 2013. “The material turn in the study of religion”. *Religion and Society* 4, nº 1: 58-78, 2013.

Marcella Araujo, Marcelo Moura Mello, Rodrigo Toniol

- Houtman, Dick, e Birgit Meyer, orgs. 2012. *Things religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.
- Knott, Kim. 2010. “Religion, space, and place: The spatial turn in research on religion”. *Religion and Society* 1, n° 1: 29-43.
- Latour, Bruno. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.
- Lefebvre, Henri. 1974. *A produção do espaço*. Trad. de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. Paris: Anthropos.
- Machado, Carly, e Nildamara Torres. 2024. “Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos”. *Anuário Antropológico* 49, n° 1.
- Mafra, Clara, e Ronaldo Almeida. 2009. *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Marcelin, Louis Herns. 1996. “A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia”. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Misse, Michel. 2023. *Malandros, marginais e vagabundos: A acumulação social da violência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Motta, Eugênia. 2014. “Houses and economy in the favela”. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* 11, n° 1: 118-58.
- Oro, Ari Pedro, e José Carlos dos. 2009. *A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Porto Alegre.
- Oro, Ari Pedro, Carlos Alberto Steil, e João Rickli. 2019. *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Rosario, Victor. 2024. “Narrativas, disputas e corporalidades homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade amazônica”. *Anuário Antropológico* 49, n° 1.
- Steil, Carlos Alberto, e Sandra de Sá Carneiro. 2017. *Caminhos de Santiago no Brasil: Interfaces entre turismo e religião*. São Paulo: Contra Capa.
- Tilley, Christopher. 2006. “Introduction: Identity, place, landscape and heritage”. *Journal of Material Culture* 11, n° 1-2: 7-32.
- Toniol, Rodrigo. 2023. “Magia e sagrado na obra de Michael Taussig: Proposta de um percurso de leitura”. *Sociologia & Antropologia* 13, n° 3: e230028. <https://www.scielo.br/j/sant/a/Njm4BKLH6FW9Gj84Wg7b6DJ/>
- Toniol, Rodrigo. 2021. “Religião material – um sobrevoos”. In *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*, organizado por Rodrigo Toniol e Renata Menezes, 21-30. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Tweed, Thomas. 2011. “Space”. *Material Religion* 7, n° 1: 116-23

Morada dos *Léguas*, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)

Léguas' dwelling, land of enchantment: religion and the city in Codó (Maranhão)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11875>

Martina Ahlert

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

Antropóloga, professora e pesquisadora da área de Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão. É Mestre (UFSC) e Doutora em Antropologia Social (UnB) com estágio pós-doutoral no Museu Nacional (UFRJ). É autora do livro *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados* (2021).

ORCID: 0000-0001-5735-5441

ahlertmartina@gmail.com

Conceição de Maria Teixeira Lima

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

Graduada e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na mesma Universidade.

ORCID: 0000-0002-1826-3963

cittalima@yahoo.com.br

Lior Zisman Zalis

Universidade de Coimbra – Portugal

Doutorando em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo CES da Universidade de Coimbra. Mestre em Estudos Comparados de Literatura, Arte e Pensamento (Universidade Pompeu Fabra), formado em Teoria Crítica e Estudos Museológicos (Museu de Arte Contemporânea de Barcelona) e em Direito pela PUC - Centro de Estudos Sociais – Universidade de Coimbra – Coimbra, Portugal.

ORCID: 0000-0003-1980-8627

liorzalis@gmail.com

O artigo procura responder, a partir de pesquisas etnográficas realizadas em Codó, no interior do Maranhão, como entidades religiosas se relacionam com a cidade. Para alcançar esse objetivo, inicialmente se contextualiza o campo dos estudos de religião de matriz africana no estado, considerando especialmente o terecô, religião trabalhada no texto. Na sequência, são trazidos aspectos da cosmologia e do ritual que chamam a atenção para a relação entre o terecô, os encantados da família de Légua Boji Buá, Codó e suas matas. Assim se elabora a ideia de uma terra de encantaria. Para fazer a passagem à parte final do texto, lança-se mão da categoria êmica “morada” para explorar a constituição dos terrenos, da terra e das casas, a partir de práticas de pessoas e de entidades. Sugerem-se dobras, dimensões e camadas, que são mobilizadas por quem olha, a partir da religião, a cidade. Desdobrando o argumento, conclui-se que pensar, cartográfica e administrativamente, o local não é suficiente: para compreender a cidade e o terecô, é preciso entender que Codó é um lugar de pensamento.

Religião; Cidade; Encantados.

Based on ethnographic research carried out in Codó, in the interior of Maranhão, this article seeks to answer how religious entities relate to the city. In order to achieve this goal, the field of African religion studies in the state is first contextualized, with particular regard to terecô, the religion covered in the article. This is followed by a look at aspects of cosmology and ritual that draw attention to the relationship between terecô, the enchanted spirits of Légua Boji Buá's family, Codó and its woodlands. This is how the idea of a land of enchantment is elaborated. To move on to the final part of the text, the emic category “morada” is used to explore the constitution of land, earth and houses based on the practices of people and entities. It suggests folds, dimensions and layers that are mobilized by those who look at the city from the perspective of religion. As the argument unfolds, we conclude that thinking, cartographically and administratively, about the place is not enough: in order to think about the city and the terecô, we need to understand that Codó is a place of thought.

Religion; City; Enchanted Spirits.

Terra de encantaria. Terra de força. Cidade do feitiço e do mistério. Berço de religião de matriz africana. Espaço de mestres poderosos, entidades audaciosas, parceiras e sábias. São diversas as formas de se referir à Codó¹, um município da região leste do estado do Maranhão, nordeste do Brasil, cuja fama atravessou fronteiras regionais e mesmo nacionais, atraindo historicamente visitantes em busca de soluções para seus problemas de saúde, nos negócios ou em relacionamentos amorosos. Visitas ainda são recebidas para as diversas festas realizadas em torno da homenagem a santos e encantados², personagens frequentes na vida de muitas de suas moradoras e moradores; eventos que são realizados, especialmente, nas tendas das mães e pais de santo, que podem ser encontradas na zona urbana e rural.

Codó é conhecido pela referência ao terecô, chamado ainda de *tambor da mata* ou *brinquedo/brincadeira de Santa Bárbara*, uma religião de matriz africana. Mundicarmo Ferretti (Ferretti 2000, 2001) sugere sua origem banto, com elementos jeje-nagô. Atualmente, o terecô tem diversas relações com tambor de mina, com a umbanda, com a quimbanda e com o candomblé (nagô), que ganham sentido de acordo com as trajetórias dos mestres (como também são chamados as mães e os pais de santo), com as associações entre as entidades e com as experiências em cada casa ou tenda. Nelas se reúnem os brincantes ou terecozeiros, como são chamadas as pessoas que possuem “mediunidade”³, ou seja, que “recebem” ou “carregam” encantados em seus corpos e que com eles estabelecem relações, não apenas em contexto ritual, mas também no ordinário.

As tendas são fundamentais para o argumento deste artigo. Elas são espaços com certa amplitude, ainda que de tamanhos variados, com um salão – uma das formas de se referirem a esse espaço, assim como barracão –, decorado em homenagem às entidades. Possuem altares centrais, muitas vezes localizados ao fundo do salão e altares menores nas arestas do mesmo, com pontos chamados de assentamentos. Elas são chefiadas pelos mestres e mestras e nelas se realizam os rituais com toques de tambor e incorporação, assim como as sessões de reza e cura. Costumeiramente, elas se localizam no fundo dos terrenos de suas casas ou de maneira contígua a elas. Aqui no texto, será possível perceber que os interlocutores de pesquisa também chamam as próprias tendas de casa ou casa de santo. Além delas, existem ainda os quartos de santo que são internos às residências. Eles também possuem um altar (ou uma “mesinha”) diante do qual se realizam rezas e alguns trabalhos, conduzidos por brincantes, a pedido das entidades.

Dados de alguns anos atrás indicavam a presença de mais de 250 tendas e quartos de santo dedicados às religiões de matriz africana no município (Ahlert 2013). A cidade, contudo, não é apenas o lócus de concentração desses espaços. Codó participa ainda da dimensão cosmológica do terecô e tem relação com a forma como se compreendem algumas entidades. Diante dessa percepção, pretendemos analisar como ela pode ser pensada a partir da religião, o que nos leva a analisar as casas (considerando as tendas e os quartos de santo) e a terra, a partir da coexistência de pessoas e encantados. Em paralelo, desdobramos considerações sobre as formas pelas quais a temporalidade e a espacialidade se colocam

1 Codó tem cerca de 114 mil habitantes, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2022), e localiza-se no eixo de deslocamento entre São Luís, capital do Maranhão, e Teresina, no Piauí.

2 Encantado é a forma genérica mais usada para se referir às entidades recebidas nos corpos das pessoas no terecô. Compreende-se que os encantados foram pessoas que viveram na terra e nunca passaram pelo processo de morte, encantando-se. Eles possuem capacidades extra-humanas relacionadas à cura e à solução de problemas diversos.

3 Palavras entre aspas no texto podem se referir a passagens da bibliografia, mas também, como é aqui o caso, a termos êmicos, empregados pelas nossas e nossos anfitriões.

nas experiências, com o intuito de embaralhar produtivamente lógicas lineares de passagem de tempo e de definição de fronteiras espaciais, colocando em suspenso noções engessadas de propriedade e domínio.

O artigo pretende responder, a partir de pesquisas etnográficas realizadas no local nos últimos anos⁴, como os encantados se relacionam com a cidade. Para alcançar esse objetivo, dividimos o texto em três momentos. Inicialmente, contextualizamos nossas pesquisas no âmbito de outros trabalhos das ciências sociais que mencionam a cidade e o terecô. Desta forma, pretendemos dizer de onde partimos para a discussão subsequente. No segundo momento, trazemos aspectos da cosmologia vivida pelos terecozeiros que falam sobre Codó e a religião, buscando maneiras de caracterizar entidades e suas famílias. Trazemos ainda doutrinas (como se denominam as músicas cantadas nos rituais) que tecem essas relações. Com isso, queremos pensar a percepção do município como terra de encantaria. Para fazer a passagem para a terceira parte do texto, seguimos com Pai Antônio Filho, um mestre do terecô, que nos fala sobre uma transformação na morada dos encantados da família de Légua (uma das mais importantes localmente), da mata para as tendas. Assim, exploramos a constituição dos terrenos, da terra e das casas a partir de práticas de pessoas e de entidades, sugerindo dobras e camadas que são mobilizadas por quem olha, a partir da religião, a cidade. Concluiremos, quase a contrapelo do nosso argumento, que pensar cartográfica e administrativamente o município não é suficiente: para compreender o terecô e a cidade, é preciso entender que Codó é um lugar de pensamento⁵.

Com isso queremos dizer que a relação entre a cidade e o terecô não é puramente referencial – não se trata, no sentido dado por Peirce (1983), de uma existência icônica, ainda que, em alguns momentos, o seja e isso não seja menos importante. Como em outros contextos de estudo sobre a convivência entre seres “intangíveis” em convivência com os humanos, a ideia de indexicalidade parece fazer mais sentido (Blanes e Espírito Santo 2014). Assim, Codó é terra de encantaria, mas ela não é apenas uma referência geograficamente localizada, uma vez que pode ser acionada nos diferentes locais nos quais os encantados são mobilizados. É, nesse sentido, um local de pensamento.

Paralelamente, a ideia de local de pensamento pode ser, com algumas ressalvas, aproximada da concepção de Place-Thought descrita por Vanessa Watts (2013), na medida em que aciona a participação entre o território, os seres humanos e não humanos. Lugar, pessoas e entidades estão se compondo uns aos outros e se constituindo mutuamente. Lógicas de cuidado e responsabilidade diante da existência dos outros (e inevitavelmente de si) demonstram a dificuldade de separação entre eles. Nesse sentido, quando as entidades se fazem presentes em outros locais que não Codó, elas também são Codó e fazem ali existir Codó, uma vez que são povo de lá, família de lá, constituídos enquanto fazem suas terras como sua morada.

O terecô de Codó e os estudos de religião de matriz africana

Além de reportagens jornalísticas e da visibilidade midiática⁶, Codó e o tambor

4 Este artigo foi escrito coletivamente. Martina Ahlert iniciou sua pesquisa de campo em Codó em 2010, por ocasião de seu doutorado. Naquele momento, viveu na cidade por um ano, frequentando a casa dos terecozeiros e seus rituais. Conceição de Teixeira Lima e Lior Zisman Zalis realizam suas pesquisas de doutorado atualmente, supervisionados por Ahlert. Também tiveram períodos de residência na cidade, quando acompanharam o cotidiano de mestres e encantados. Mais informações sobre a metodologia das pesquisas podem ser encontradas na sequência do texto.

5 Ahler, em produção anterior (2013, 2021), sugeriu pensar a mata como local de pensamento. A ideia, entretanto, foi pouco desenvolvida naquele momento e aqui é retomada e expandida, para considerações sobre a própria cidade.

6 Mundicarmo Ferretti já havia identificado algumas reportagens jornalísticas que alimentavam a ideia de Codó como “capital da magia” (Ferretti 2001, 22). Dentre as reportagens televisivas, destacam-se: TV Bandeirantes, Domingo 10, com a Marília Gabriela (22 de maio de 1994); Rede TV, Superpop, com Luciana Gimenez (24/02/2011); Discovery Brasil, Na Fé, com Arthur Veríssimo (26/07/2013) e, mais recentemente, no GNT e Globo Play, Avisa Lá Que Eu Vou, com Paulo Vieira (17/05/2022). Sobre o papel da mídia na criação do estigma de Codó como “terra da macumba” ou “capital da macumba”, ver Lindoso (2014).

da mata já foram lócus e tema de pesquisa no âmbito das ciências sociais, especialmente da antropologia. O primeiro registro que temos notícia na literatura onde o terecô aparece aconteceu na Missão Folclórica conduzida por Mário de Andrade no final da década de 1930 (Alvarenga 1948), quando foram gravados toques de tambor da mata na Casa de Maximiana, em São Luís, que homenagearam entidades vistas como do terecô, como Légua Boji Buá, João Barabaia (ou Marambaia), Barão de Guaré e Rei de Mina (Ferretti 2001, Barros 2000). Registros mais específicos foram feitos apenas alguns anos depois, por Octávio da Costa Eduardo (1948), que, em 1943/1944, permaneceu nove meses no Maranhão, parte deles em São Luís e outra em Codó, especialmente no quilombo de Santo Antônio dos Pretos, no interior do município.

O interesse pela religião, na obra do autor, encontra sustento em sua investigação sobre o processo de “aculturação”⁷ negra no Brasil. Sob a orientação de Melville Herskovits, Costa Eduardo buscou comparar, em São Luís e em Codó, a forma de trabalho, as modalidades de casamento e a religião, buscando compreender influências de outros grupos étnicos e transformações ocasionadas em práticas percebidas como de origem africana. Trabalho e casamento, no interior do estado, encontravam-se mais preservados em sua origem em Codó do que em São Luís (algo perceptível na frequência do “amasiamento” e nas práticas de mutirão), mas o mesmo não seria válido para a religião, que, no interior do estado, teria encontrado maior dificuldade em manter suas características africanas⁸.

Assim, Costa Eduardo (1948) justificava parte do que via: em Codó, no contexto religioso, era mais comum ouvir o português nos rituais e nos modos de definir as entidades. Igualmente, eram mais presentes os sinais de uma aproximação com o catolicismo, que se evidenciava em rezas para santos e em sua presença em terreiros. Somava-se a isso a falta de opulência dos ritos de iniciação, quase inexistentes, para o autor, e ainda uma simplicidade evidente nas indumentárias utilizadas. A despeito do viés comparativo que dava tons de aculturação ao terecô, os apontamentos do autor são fundamentais para o registro das características por ele percebidas há quase cem anos.

Há, sobre isso, um comentário de Bastide (1971) relacionado ao Maranhão, que enfatiza o contraste entre as religiões de matriz africana do interior e o tambor de Mina da capital. Para o autor, em torno de uma “ilha de resistência africana”, que seria São Luís, existia uma “zona de transição onde o catimbó e o tambor de Mina abandonam-se às mais estranhas uniões” (Bastide 1971, 256). Nesses locais, conservou-se vagamente a tradição e havia apenas uma “lembrança confusa da existência de alguns voduns daomeanos” (Bastide 1971, 258-259). Evidentemente, Bastide fazia essas afirmações ponderando o tom dos estudos da época de sua pesquisa, o que passa a ser revisto nas décadas seguintes. Por ora, nos bastam o registro e a classificação dessas manifestações.

Estudo mais consistente sobre as características do terecô foi escrito no final da década de 1990, por Mundicarmo Ferretti (2001). A autora chega ao terecô a partir de outros estudos sobre religião e cultura popular no Maranhão, o que lhe permite desenhar uma chave de compreensão das três religiões mais constantes

7 O conceito de “aculturação” foi utilizado nos estudos sobre a presença negra no Brasil, especialmente naqueles sobre religião, na primeira metade do século XX. Pretendia-se assim compreender transformações fruto do encontro entre o que se considerava, naquele momento, culturas distintas. O termo caiu em desuso e passou por críticas nas décadas seguintes.

8 Ainda na década de 1940, Nunes Pereira (1947) escreveu sobre o tambor de Mina de São Luís (com o qual Costa Eduardo compara o terecô). A Casa das Minas, a partir de onde escrevia, era, para ele, marcada por uma pureza, de forma que “Na ‘Casa das Minas’ não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos etc.” (Pereira 1947, 49), não havia semelhança entre os voduns e os santos católicos, ou outras entidades caboclas e espíritas.

em suas pesquisas – o tambor de Mina, a Pajelança e o terecô –, caracterizando-as de acordo com sua disposição espacial no estado (respectivamente a região de São Luís, a Baixada Maranhense e a região das matas de cocais), a procedência das entidades (também respectivamente, a água salgada, a água doce e a mata) e a predominância de certas famílias (Ferretti 2000; 2001, Pacheco 2004, Barros 2000). Nessa organização, o terecô estaria relacionado às matas de cocais, às entidades da mata e a algumas famílias a elas relacionadas, como a do encantado Légua Boji Buá da Trindade. Apesar do didatismo da explicação, a própria autora reconhece a complexidade dos inter cruzamentos entre essas definições, que surgem, por exemplo, na presença de Légua Boji em seu trabalho de campo em outras regiões do estado.

Ferretti (2001), Barros (2007) e Araújo (2008) também escrevem sobre a chegada da umbanda e do candomblé em Codó. Segundo esses autores, a umbanda teria chegado à cidade na década de 1930, a partir da vinda de Maria Piauí, uma mãe de santo que adquiriu muito renome na região, depois de construir sua tenda à beira da linha de trem que atravessa a cidade (e onde a casa continua até hoje, cuidada pela mãe de santo Iracema). O termo “umbanda” e práticas a ela associadas teriam se mesclado ao terecô realizado na cidade. Já o candomblé teria iniciado, no local, na década de 1980, com a chegada de Eduardo, um pai de santo baiano, e o retorno de Júlio (que o acompanhava e conhecia o terecô e a Mina). Eduardo teria feito apenas um barco de iniciação⁹, responsável por introduzir os mestres que, em suas casas, passaram a fazer candomblé.

As composições que marcam a configuração das tendas e também a definição das entidades constituem parte essencial da forma como o terecô é feito em Codó. São, ainda, parte da discussão colocada por outros trabalhos de pesquisa escritos em período posterior ao trabalho de Ferretti (2001), como, por exemplo, Ahlert (2013, 2016, 2021), Alcantara (2015, 2020), Ribeiro (2015, 2020), Cantanhede Filho (2020), Freire (2018, 2022), Lima (2019), Lamy (2016), Almada (2023), Zalis, Lima e Ahlert (2023), Cruz (2018) e Pereira (2019). Os inter cruzamentos entre o tambor de mina, a umbanda, o candomblé e o terecô são específicos de cada casa (tenda ou quarto de santo) e falam da complexidade das experiências dos terecozeiros (e, igualmente, da fragilidade das categorias de classificação dessas mesmas experiências, que nós, pesquisadores, desenhamos). Entretanto, essa multiplicidade não conduz à perda da associação entre as matas de Codó e as entidades da família de Légua, mesmo quando elas surgem em outros contextos de experiência. E é sobre essa relação do terecô, dos Léguas e da cidade que pretendemos escrever.

A base dos dados que apresentamos adiante no artigo é um conjunto de pesquisas de metodologia etnográfica que realizamos em Codó nos últimos anos. Elas foram iniciadas a partir de 2010, com períodos de diferente intensidade e convivência, algumas vezes em conjunto e em outros momentos, individualmente. Durante esse tempo, nos aproximamos das experiências de pais (e mães) de santo, brincantes e de seus encantados, compartilhando situações ordinárias e rituais, participando do dia a dia das casas e dos festejos de santo. As interlocutoras e interlocutores sempre foram informados e esclarecidos da nossa presença e dos

9 Barco se refere ao grupo de neófitos que passa, conjuntamente, pelo ritual de iniciação no candomblé.

objetivos das pesquisas – assim como as entidades que os acompanham e com as quais também se convive nesse contexto¹⁰.

A pesquisa tem sido realizada em diferentes tendas, por sugestão dos próprios terecozeiros, que mencionaram as diferentes configurações das casas, indicando o rendimento e a importância da circulação entre elas. Em campo, buscamos compreender as relações entre os diferentes seres e as possibilidades de viver a partir desses atravessamentos. Dentre as diversas formas de conceituar a etnografia que têm espaço na antropologia, nos interessamos em especial por aquela que nos compromete e implica em fenômenos de coabitação e imaginação de futuro (Borges *et al.* 2022). É nesse sentido que buscamos evidenciar a generosidade das nossas anfitriãs e anfitriões (Borges 2013), que, literalmente, nos recebem nas moradas e na cidade que buscamos aqui descrever.

Em Codó, é possível ouvir que se está em uma terra de encantaria, pois muitos encantados passaram por suas matas. Essa referência é tão importante que uma forma de denominar o terecô é se referir a ele como o “tambor da mata”. Cícero Centryny (2015) ressalta que este modo de se referir à religião tem relação com sua suposta origem nos babaçuais da região, onde eram realizados os primeiros rituais. A escolha do local era parte das estratégias para conseguir realizá-los longe do controle e repressão senhorial. Considerando as várias etnias de negros africanos trazidos para Codó, como os cabindas, bantus, cacheus, o autor demonstra como a mata foi lugar de associação de diferentes povos, que se reuniam para cultivar Legua Boji Buá.

Vincular o terecô às matas de Codó não significa dizer que ele não é feito em paragens distintas, como em cidades que lhe são próximas, como Bacabal (Freire 2018, 2022), Itapecuru-mirim (Santos 2019), em terreiros em diferentes regiões do Maranhão (Freitas 2011, Cálipo 2016, Silva 2016, Leal 2019) ou mesmo fora dele (Prandi 2004). A presença do povo da mata de Codó, especialmente da família de Légua Boji Buá, não se limita às práticas religiosas da cidade, mas se espalha para diferentes contextos, onde o termo “Codó” é utilizado para identificar uma linha de encantados que vêm do sertão (ou seja, do interior) maranhense, assim como para se referir a eles.

A referência à família de Codó ou ao próprio Légua Boji Buá está presente na literatura antropológica sobre a jurema, o catimbó, o tambor de mina, a pajelança, o batuque, e outras religiões espalhadas pelo território brasileiro. Temos, por exemplo, menção à “família de Légua”, “povo de Codó”, “codoenses” e “linha de Codó” em etnografias produzidas no contexto da região Nordeste, como no Ceará, Piauí e Pernambuco (Bandeira 2013, Assunção 2006; 2014, Souza 2013, Pacheco 2004, Tavares 2008); Norte, como no Tocantins, Pará, Roraima, Amazonas (de Luca 2015; 2019, Melo 2020, Figueiredo 1996, Vasconcelos 2020, Leacock e Leacock 1975, Silva 2018, Silva e Pacheco 2015, Silva, 2014, Venâncio 2019, Veras 1991, Quintas 2007) e Sudeste, como em São Paulo (Prandi 2001, Shapanan 2001). Embora haja diferentes ressonâncias e uma modulação sobre o sentido de Codó em cada um desses trabalhos, a referência à cidade é sempre significativa.

Uma dessas menções, nas práticas religiosas de Fortaleza, foi examinada por Luís Cláudio Cardoso Bandeira, em sua tese de doutorado sobre as “Rotas e Ra-

10 As pesquisas vêm sendo baseadas na interação cotidiana e na participação em rituais, sempre autorizadas pelos interlocutores. As experiências foram registradas em diários de campo e, algumas vezes, em áudio ou vídeo, utilizados apenas no âmbito acadêmico. Em diferentes momentos, nos últimos anos, realizamos o retorno das nossas interpretações de dados junto aos terecozeiros e, assim, buscamos a manutenção dos acordos éticos e da responsabilidade com o contexto de investigação. Não foi realizado o uso de instrumentos documentais como os termos de autorização escritos, dadas as características do contexto (como a familiaridade com a escrita) e o debate crítico sobre seu uso na antropologia (ver Fleischer e Schuch, 2010).

izes” de Ancestrais Itinerantes (Bandeira 2013). O autor chama atenção para as influências de Codó e do terecô no catimbó de Fortaleza. Sua discussão parte da presença de mestres do terecô, como Zé Bruno, Zé Negreiro e João Cobra, que, por meio de suas práticas curativas, ajudaram a compor a umbanda e a cultura popular cearense. Outro autor que indica a presença da linha da mata de Codó ou da Família de Léguas é Luiz Assunção (Assunção 2006, 2014). Ele chama atenção para a presença dessa linha no sertão de três estados nordestinos, Piauí, Ceará e Pernambuco. Para esse autor, essa recorrência tem forte relação com os trajetos percorridos pelos pais de santo que partiram do interior do Maranhão. Com eles se deslocaram também entidades como Léguas Boji Buá¹¹ e os rituais aos caboclos “que, ao se encontrarem com outras práticas locais existentes (como a “jurema”), produziram formas novas de vivenciar a religiosidade” (2016, 164).

Outro pesquisador que trata da influência de Codó na prática religiosa que estuda é Kauã Vasconcelos (2020), na sua pesquisa sobre pena e maracá na ilha de Marajó, especificamente em Soure. Ele destaca que há um grande número de caboclos oriundos da cidade de Codó, conhecidos como encantados da família de Léguas. Diz ainda que durante sua passagem pelos rituais se canta para o “povo de Codó” (Vasconcelos 2020, 63). Esses encantados que vêm de outros territórios e terras, como é o caso da cidade que estudamos, “trazem consigo esses territórios” (Vasconcelos 2020, 265), ou seja, quando incorporam, presentificam em gestos, doutrinas, modos de falar e trabalhar próprios de seu lugar de origem. Por outro lado, essas entidades, vindas de longe, constituem novas moradas, pelo fato de precisarem se assentar e serem doutrinadas para poder baixar e trabalhar em territórios paraenses.

As inúmeras remissivas sobre a mata de Codó falam da cidade como qualificação de entidades espirituais e lugar de encantaria. A cidade é mobilizada de diferentes maneiras, ora nas canções que invocam uma determinada entidade, ora para se referir aos lugares de pertencimento de mestres e caboclos da mata, ou para mudar o ritmo de um toque de tambor. Durante nosso trabalho de campo em Codó, pudemos notar algumas dessas mobilizações. Nesse contexto, o termo “linha da mata de Codó” corresponde aos encantados comumente pertencentes à família de Léguas Boji Buá da Trindade.

Apesar de ser constantemente referenciado em relação às matas de Codó, Léguas Boji chegou ao local vindo de outros contextos – em algumas narrativas como encantado, em outras como humano. As narrativas encontradas entre pessoas e entidades no terecô de Codó mostram como ele transitou por muitos lugares até chegar à cidade e nela fazer sua morada. Segundo Chica Baiana, entidade que se manifesta no pai de santo Pedro, Léguas era um “escravo que veio da África”. No período em que passou pela escravização no Brasil, ele, segundo dona Chica, “gostava de fugir para a mata”. Mathias Assunção (2010) registra, ao trabalhar com a memória oral da escravidão com pessoas idosas de comunidades negras no Maranhão, que Léguas é referenciado como um encantado que ajudava os escravizados em momentos de dificuldade e nas situações de maus-tratos perpetradas por fazendeiros brancos. Em Codó, costuma-se assumir que ele ajudava porque

11 Para nós, essa afirmação é muito interessante, mas, a partir do nosso campo, podemos sugerir que as entidades também se deslocam sozinhas.

ele mesmo tinha sofrido tais situações.

Pai Euclides, importante pai de santo e pesquisador de São Luís, em conversa com Mundicarmo Ferretti, afirmou que Légua Boji “era africano e já era conhecido no Caribe, muitos anos antes de surgir em terreiros maranhenses” (Ferretti 2000, 145). Antes de chegar ao Brasil, Légua passou por Trinidad e quando aportou por aqui ficou conhecido como Légua Boji Buá da Trindade, em referência ao lugar de onde veio. Segundo uma filha de pai Euclides, “Légua Boji já entra em Codó velho e com vários filhos”, onde foi acolhido por outras entidades como Pedro Angaço e Bárbara Soeira (Ferretti 2000, 145). Ao que tudo indica, é em Codó que a família de Légua Boji Buá se constituiu como uma das mais importantes do terecô. Na doutrina sobre sua habilidade com os bois, é possível perceber quando migra da capital para o interior maranhense:

*Seu Légua tem doze bois
Na Ilha do Maranhão,
Vou vender minha boiada
E vou mimbora pro sertão,
Boi, boi, boi, Seu Légua,
Tira as tamancas do boi, Seu Légua!*

As narrativas sobre a chegada do velho Légua em Codó demonstram que ele não andava sozinho. Dona Chica Baiana nos contou que ele tinha muitos filhos, tanto de sangue quanto adotivos, pois quando se constituiu como chefe de encantaria local, passou a acolher vários encantados que se referem a ele como pai, pois “caiu na encantaria de Codó e foi ‘pego’ por ele, já é um Légua” (dona Chica, em Lima 2017). Lionesa Légua, uma das filhas de sangue de Seu Légua Boji Buá, nos explicava sobre a frequente presença da mata em muitas doutrinas do terecô. Segundo ela, a mata aparece para indicar um lugar de pertença e de morada. A mata é tanto um espaço no qual os *Léguas* convivem como uma linha de força e referência aos caboclos dessa família quando chegam em determinado barracão (tenda ou terreiro). Isso pode ser percebido em doutrinas registradas em algumas etnografias:

*Preto Velho codoense, onde é sua morada?
É na mata, é na mata. (Ahlert 2021, 72)*

*Aê baia, aê Codó.
Aê mano, ê mano
Não mata meu touro mano meu. (Ferretti 2001, 144)*

*Dá licença, dá licença,
Eu não sou daqui, eu sou do Codó.
Me dá licença que eu não posso baiá só.
O meu filho, me dá licença,
meu senhor me dá licença. (Ahlert 2021, 72)*

Conversamos com Lionesa de Légua quando recebida pelo pai de santo Pedro, que tem como sua chefe de croa (ou de cabeça, sua entidade de maior importância) a anciã Chica Baiana, há pouco por nós citada. Lionesa não se manifesta com tanta constância como a chefe do pai de santo, ela só vem quando solicitada. E foi atendendo a um pedido nosso que, certa vez, Chica Baiana resolveu subir para que a cabocla viesse conversar conosco. Enquanto aguardávamos ser chamados para entrar no quarto no qual Lionesa se apresentaria, pudemos ouvir do outro compartimento da casa um assistente enunciando uma doutrina que, em poucos minutos, começou a ser respondida pela cabocla:

Oh Lionesa! Oh Lionesa!
Ôh Lionesa! Ôh Lionesa!
Cadê, Lionesa? Tá em Codó!
Cadê, Lionesa? Tá em Codó!

Lionesa está no Codó para a consulta à qual foi chamada, mas, como os outros membros da sua família – que alguns dos nossos interlocutores estimam ser mais de quinhentos encantados –, a cidade é local de “sua” encantaria¹². Encantaria, segundo Ferretti (2000) é uma forma de denominar um entre mundo ou outra dimensão da existência, diferente da terra, onde estariam os pecadores (os humanos) e do céu (onde estariam os santos). Mas, seu sentido também é expandido em nosso campo, sendo alguns locais específicos de Codó (como o conhecido quilombo de Santo Antônio dos Pretos, e mesmo a própria cidade) definidos como “terra de encantaria”. Isso é o mesmo que dizer que esses espaços são locais de força.

Para acompanhar essa ideia, vamos nos ater a outra categoria utilizada por alguns de nossos anfitriões, a “morada”. Ela, segundo podemos pensar a partir do campo, identifica determinados locais com certas entidades, como o Morro da “Príncipa” Moura, onde se encontram algumas tendas de religião de matriz africana na cidade, região considerada de muito axé. É nele que se localiza a Tenda São Francisco e São Sebastião, do pai de santo Antônio Filho, que nos contou que a família de Légua, depois de viver anos as dificuldades da terra como humanos, fez de Codó sua morada. Seguimos com Toinho, como é chamado, para pensar as casas e as tendas como moradas contemporâneas (e também ancestrais, como ele nos mostra) em Codó.

Morada nas matas, morada nas casas

Em Codó, conta-se que o terecô, inicialmente, era tocado em regiões de mata, nas roças e, especialmente, na beira de uma lagoa chamada de Lagoa do Pajeleiro (a própria religião foi chamada também de Pajelança durante certo período de tempo¹³). Ainda segundo as narrativas locais, o terecô começou “antigamente”, no tempo dos “vodunsos velhos”, conhecidos por mulheres e homens negros que foram escravizados. Por isso, até hoje, os encantados estão relacionados ao espaço

12 O povo de Légua costuma rodar muito, conforme nos disse Lionesa, em uma alusão ao fato de eles transitarem em diferentes cidades, regiões e até religiões. Ao falar da relação de sua família com o bumba meu boi, ela disse que o povo de Légua se reúne no bairro de João Paulo, na cidade de São Luís, no dia de São Marçal, dia 30 de junho. “Vai todo mundo pra lá”, relatou a encantada, “lá é o furdunço dos Légua”.

13 A relação do terecô com a pajelança em Codó é ainda carregada de ambiguidades e lacunas históricas, sendo difícil precisar se o terecô em si era chamado de pajelança. Herlinton Rodrigues Nunes, em pesquisa nos jornais codoenses de 1894 a 1896 (2015), rastreia menções à pajelança na cidade, identificando relações e tensões com a sociedade e o poder local. Não encontra, contudo, menção ao terecô, apesar de relações evidentes, como a identificação de um coletivo de pajés como “irmandade de Santa Bárbara” (2015, 84). João Machado (1999, 191-194), famoso historiador da cidade de Codó, menciona também, por exemplo, a presença da pajelança como misturada ao terecô.

rural, aos bois, aos anzóis e à lida no campo. Nesse tempo de antigamente, como veremos na sequência, a família de Légua fez de Codó sua morada, como nos contou Antônio Filho.

Quando conhecemos o pai de santo Antônio Filho ele tinha 32 anos. Sua família materna é do terecô, seu avô benze e reza em casa, aos 96 anos. Sua mãe foi brincante da casa de dona Teresa Cega, a Tenda Santa Helena, onde Toinho sentiu os primeiros sinais de “mediunidade”. Ele a desenvolveu na casa de Mestre Bitá do Barão, onde teve seu corpo ocupado, pela primeira vez, por seu Légua Boji Buá, encantado que, em sua cabeça, é o “farrista”, ou seja, aquele que vem quase que cotidianamente, que trabalha e que doutrina seus filhos de santo. Foram dez anos de convivência e preparação naquela casa que o permitiram colocar uma “mesinha” de trabalho com as entidades no ambiente doméstico. Foi apenas depois disso, de trabalhar na mesinha, que se tornou pai de santo.

Foi ele quem nos transmitiu, em uma entrevista, algumas informações sobre a “morada” dos encantados. E é com ele que seguimos para pensar as casas, a terra e a cidade.

Antigamente fazia muita morada nas cidades. O pessoal de Légua diz que fez morada em Codó, muito tempo, passaram muito tempo aqui no Codó. Isso porque a família de Légua e os filhos dele foram uma entidade que eles andaram em terra. Não foi só uma questão de dizer que é encantado, que é antepassado e está incorporando. Eles presenciaram as dificuldades aqui na terra também e fizeram morada. Eu acho que foi os únicos encantados, foi eles. (Pai Antônio Filho, em 17/10/2022)

181

Em outros momentos do campo, ouvimos frases semelhantes, que afirmavam que os encantados da família de Légua tinham escolhido Codó para nela se encantarem. De acordo com nosso anfitrião, o local foi escolhido porque as entidades em questão ali passaram muito tempo. Foi onde experienciaram, como humanos, as dificuldades que atingem as pessoas. O povo de Légua fez então sua morada em Codó – e por mais que transitem em outros contextos, mais e menos distantes, seu vínculo com as matas do local não deixa de existir.

Foi Antônio Filho quem também nos contou sobre uma transformação no espaço das moradas. Em tempos antigos, elas eram nas matas e em locais da natureza. Com o passar dos anos, segundo nosso interlocutor, as entidades espirituais passaram a ter moradas nas casas (nas tendas e quartos de santo) da cidade de Codó: “As moradas hoje são dentro das casas de santo, não mais como antigamente. Cada casa de santo onde você vai fazer as suas obrigações, se você bota um axé ali, ele [o encantado] vai lá buscar. Hoje funciona dessa forma”, foi o que nos disse.

“Botar um axé ali” é outra forma de se falar na necessidade de assentar as entidades em um espaço. A ideia de assentamento não coincide aqui, necessariamente, com aquela mobilizada em contextos de candomblé (Sansi 2013, Rabelo 2014). Em Codó, trata-se de um conjunto de elementos (entre eles normalmente uma pedra sagrada) que remete a uma entidade, sendo enterrado em local espe-

cífico do terreno ou da tenda, ou disposto em local indicado, como abaixo do altar ou nos cantos do salão. Esse assentamento, quando ocorre o fechamento de uma tenda, deve (ainda que nem sempre isso aconteça) ser desfeito; caso contrário, as entidades continuam visitando o local.

A casa e a tenda do próprio pai de santo Antônio Filho nos proporcionam uma visão interessante de como esses espaços se constituem em Codó, que, como dissemos, não raro são contíguos nos terrenos, construídos e cuidados por pessoas e encantados. Para podermos contar sobre o local, é preciso antes fornecer algumas informações, ainda que breves, sobre os encantados “carregados” pelo mestre. Toinho “recebe” um conjunto de diferentes entidades, como é comum entre os brincantes. Entre elas, está Légua Boji Buá. É para ele que toca tambor em sua tenda no mês de maio, todos os anos. A sua encantada mais importante, a dona de sua croa (ou cabeça), é Cabocla Mariana ou dona Mariana, como ele a chama. Seu Légua e dona Mariana são fundamentais para compreender a relação do pai de santo com o terreno onde se localiza a sua tenda e a sua casa, uma das moradas das entidades na cidade de Codó.

Quando mais jovem, Toinho não tinha um terreiro seu, trabalhava em um quarto de sua residência, que ficava no Centro de Codó. Certa vez, foi surpreendido pela notícia de que, tendo “recebido” seu Légua, o encantado vendeu sua casa¹⁴ e comprou um terreno com uma construção muito mais simples, no alto de um morro (o Morro da Princesa Moura, depois ele soube), próximo à Igreja Católica dedicada a São Pedro. No terreno, além da casa pequena, havia apenas mato e ele ficou sem entender o porquê da escolha do encantado, pois não lhe pareceu, a princípio, um bom negócio. Confiou, entretanto, na escolha da entidade, que, além de deixar os documentos prontos, organizou as pessoas próximas para que a mudança acontecesse sem delongas.

Depois de se instalar, Antônio Filho passou a fazer sessões (ou seja, noites de trabalho, com reza e doutrinas), incorporado com seu Légua, na residência nova. Seu trabalho começou a ser comentado na redondeza e ele passou a ser visitado por pessoas que não conhecia. Por intermédio delas é que a escolha do seu “farista” foi se tornando clara. Ele ouviu que aquele terreno tinha, alguns anos antes, além da pequena casa, um terreiro, que pertenceu a Eduardo. Nos anos de 1980, como comentamos anteriormente na menção à chegada do candomblé, ele veio da Bahia na companhia de Júlio (um codoense) e instituiu o terreiro que tinha essa religião, ainda pouco conhecida na cidade.

Com a morte de Eduardo, Júlio se responsabilizou pelo terreiro até o momento em que se mudou de Codó. Quando o fez, também os filhos de santo se dispersaram e dona Beata, segundo nome da casa, levou a imagem de São Pedro (o patrono do terreiro) para a tenda que abriu no pátio dos fundos de sua própria residência. O barracão foi então ocupado por outro pai de santo, terecozeiro, conhecido como seu Caboclo. Segundo Toinho, ele tinha uma tenda em outra rua da cidade, mas se transferiu para o espaço, pois “cresceu o olho”. Alguns infortúnios acometeram sua saúde e, no segundo ano de ocupação da casa e tenda, ele faleceu. Seu encantado mais constante era Mané Légua, um dos muitos filhos de Légua Boji.

14 A incorporação, no terecô, implica (ao menos na maior parte dos casos) na perda de consciência dos brincantes. Como nos disse uma mãe de santo, “é como se a gente estivesse dormindo”. É considerando a capacidade de um encantado incorporar e passar a coordenar o corpo do brincante que se pode compreender que quem fez a compra da casa foi a entidade, recebida no corpo do pai de santo.

Se a família de Légua aproximava Antônio Filho de seu Caboclo e daquele terreno, em conversa com as pessoas que o visitavam nas sessões, ele ficou sabendo que dona Mariana (a sua princesa) era também “carregada” por Júlio. Além disso, Eduardo era de Xangô, por isso o patrono de sua casa era São Pedro: para Toinho, Xangô também era São Francisco, o santo a quem ele próprio fez promessa e a quem dedicou sua tenda, construída no mesmo terreno.

Esses vínculos entre as entidades e as pessoas são, para nosso anfitrião, uma explicação fundamental para compreender a escolha daquele terreno por seu Légua. Mesmo que Toinho tivesse dançado duas ou três vezes no local, quando a festa era de Júlio, ele não tinha memória do espaço e não o reconheceu, sem a tenda no quintal, então cheio de mato. Só era possível entender como ele foi parar ali considerando dona Mariana, a família de Légua e Xangô.

Eu comecei com três filhos de santo, hoje essa casa tem 65 filhos de santo. Aí ele [Légua] fez onde estamos aqui. E hoje a casa é de São Francisco, mas nunca é pra esquecer: é tudo um vínculo só, porque São Pedro é Xangô e São Francisco também é Xangô. A dona da casa era dona Mariana e hoje ainda é dona Mariana, continua dona da casa. O Seu Caboclo que passava [recebia] o seu Mané Légua, que foi a terceira pessoa que zelou a casa e recebia Seu Mané Légua, que é filho de Seu Légua. Aí é que eu fui entender a Nação e ele [Légua] me disse: “não fui eu que trouxe, [foi] porque essa tradição não tinha que morrer, é uma história grande dentro do Codó então essa história não pode acabar desta forma”. (Pai Antônio Filho, em 17/10/2022)

183

Por mais que a história de Antônio Filho tenha elementos muito particulares, que o permitem falar dos vínculos enredados entre pessoas, casas e encantados, a participação das entidades na definição de onde são os terreiros e nos procedimentos de aquisição dos terrenos não são exclusivas à sua narrativa. Conhecemos uma situação semelhante, vivida por um “compadre” seu (como ele mesmo o define), o pai de santo Café. Poucos anos mais velho do que Toinho, Café tem sua casa há alguns anos no mesmo morro (“um espaço com muito axé”, certa vez nos disse). Antes disso, ele conheceu o terecô porque sua mãe dançou em algumas casas, como a da mãe de santo Luiza. Ele iniciou sua aproximação com a religião depois da manifestação de encantados na sua vida, como tamborzeiro da tenda de Mestre Bitá do Barão.

Foi na tenda de Bitá que ele conheceu sua primeira esposa, que o apoiou quando ele decidiu que teria seu próprio terreiro, para trabalhar com Supriano de Légua (outro filho de Légua Boji). Antes, ele e a esposa passavam por muitas dificuldades financeiras e pagavam aluguel, vencendo essas adversidades por algum recurso financeiro que recebia benzendo crianças. Certo dia, Supriano lhe mandou um aviso, dizendo que em sete dias ele “ia receber a herança” que lhe era destinada. Segundo nos contou, os sete dias foram de muita privação, período em que ficou sem energia elétrica e sem gás em casa. Naquele momento, a esposa desconfiava do recado do encantado, perguntando-lhe: “Essa é a herança que seu

guia falou?”.

Foi então que um rapaz conhecido surgiu comentando sobre um terreno disponível para venda no Morro da Igreja de São Pedro. Café foi conhecer o local, mas ficou decepcionado com suas características, tinha elevações e muitas pedras, “era muito estranho”. Supriano, entretanto, insistiu que ele deveria ir para lá, o que lhe fez perguntar pelo preço. A proprietária lhe informou que custava 1.200 reais. Tendo em mãos o dinheiro da primeira parcela, ela concordou com a venda. Com a ajuda do trabalho dos encantados, Café pagou o terreno em três meses.

Nele havia apenas uma pequena casa de taipa (barro) coberta de palha e lona. Para conseguir tornar o terreno habitável, Café e sua então esposa “baixaram o morro” até a metade com suas próprias mãos – referindo-se aos machucados resultado da empreitada, mencionou que ficou com “calos de sangue”, momento no qual se decidiu por pagar algumas pessoas em sistema de mutirão, para que a obra avançasse. Também de maneira semelhante a Toinho, Café não iniciou seus trabalhos com as entidades no barracão, mas em um quarto da casa. Só depois da construção da cozinha e da sala é que construiu o primeiro barracão, nos fundos do terreno.

Essa primeira tenda, ainda feita com recursos esparsos, desabou certo dia, logo depois de o pai de santo, na companhia de um cliente de outro estado, deixar o local¹⁵. Ao ver o estrago, Café reconstruiu a estrutura. As melhorias feitas na sequência foram possíveis em virtude de um trabalho que ele realizou para um deputado. O mérito, entretanto, não era do político, nem dele “puro”¹⁶, mas da ação e da solução dos problemas proporcionadas pelos encantados.

Tanto Café como Toinho afirmaram que as donas de suas casas eram as suas entidades de cabeça. Cada um deles tem como chefe de croa uma princesa: no primeiro caso, dona Rosalina, e no segundo, dona Mariana. Elas são recebidas raramente, de uma a duas vezes por ano, especialmente na noite do festejo que é feito em sua homenagem. Não devemos, entretanto, tomar como evidente a ideia de domínio – não se trata de uma forma de propriedade legalista ou juridicamente atestada, que carrega uma noção específica de contrato e consequente concepção de indivíduo (Johnson 2014, Godoi 2014). Elas são as donas da casa, pois também são as donas da cabeça e chefes das correntes¹⁷ de cada um dos pais de santo.

Etnografias brasileiras recentes sobre as religiões de matriz africana também indicam que considerar seriamente a relação entre pessoas e entidades implica assumir a instauração de uma perspectiva diferente de espaço e tempo (Evangelista 2015, Domiciano 2023). O espaço ritual – a casa, a tenda, o quarto de santo – não raro é construção coletiva, tanto no sentido da feitura quanto da aquisição dos terrenos. Estes, por sua vez, podem ser percebidos como pertencendo às entidades ou a alguma entidade e não a uma pessoa, ou, como no caso das situações que contamos, também serem definidos e escolhidos por encantados.

Considerações finais

Neste artigo pensamos a relação entre cidade e religião a partir de Codó, um município associado ao terecô e aos encantados da mata, especialmente à família

15 Cliente é a forma costumeira de chamar quem procura as tendas para realizar algum trabalho, independentemente do motivo do pedido (pode ser saúde, negócios, amor etc.).

16 Estar “puro” é uma expressão usada para se referir a uma pessoa que não está incorporada.

17 “Corrente” é um termo utilizado com diferentes acepções, mas aqui ele se relaciona ao grupo de encantados recebidos por um brincante.

de Légua Boji Buá da Trindade. O primeiro aspecto dessa relação que destacamos no texto são as conexões entre Codó, as matas, o terecô e os Léguas. Assim enfatizamos como essas referências aparecem articuladas em outros contextos que envolvem religiões de matriz africana e práticas espirituais afro-indígenas, mas também como são acionadas na cosmologia e nos rituais que têm como *locus* as tendas (barracões ou terreiros) da cidade maranhense em questão.

Entre os terecozeiros de Codó, existe ainda a associação de alguns locais específicos com a religião. Quando chegamos à cidade, ouvimos, em conversas corriqueiras, o termo “Morro do Café”, em referência à figura do pai de santo, que tem sua tenda na parte mais elevada da cidade, acessada, a pé, por uma escadaria que leva a uma Igreja Católica dedicada a São Pedro. Certa vez, quando íamos visitá-lo, informamos para um mototaxista nosso destino. Ele compreendeu onde ficava apenas quando usamos a referência ao local como “Morro do Café”. Em outra situação, acompanhando alguns terecozeiros para um festejo em um povoado, ouvimos, em um tom de brincadeira, uma mãe de santo falar para Café que ele deveria consertar a escadaria de Supriano (Supriano Légua, seu encantado), para que os terecozeiros não sofressem tanto para subir até sua tenda. Em resposta, Café disse que ela deveria recorrer a São Pedro, que tinha se instalado no topo do morro antes dele mesmo. Em meio aos risos, a mãe de santo disse que o morro deveria ser de Santa Bárbara, em referência a uma tenda antiga que existiu no local.

Seguimos o artigo acompanhando uma descrição sobre a passagem do tempo (o antigamente e o momento atual) e ouvindo nossos anfitriões sobre as moradas. Codó é a morada dos Léguas, pois eles a escolheram para ser sua encantaria, seu espaço de força. As casas/tendas hoje são vistas como a morada dos encantados, na medida em que nelas se fazem procedimentos que instauram a presença das entidades. Casas/tendas, nesse contexto, não podem ter seus sentidos reduzidos às dimensões materiais ou jurídico-administrativas: elas são construções coletivas, têm entidades como “donas”, são escolhidas por elas e por seu trabalho se desenvolvem. Desenha-se aí uma noção de casa e de cidade que não cabe em procedimentos cartográficos e institucionais.

Paralelamente ao surgimento de camadas e desdobramentos para pensar o espaço, falar sobre a relação entre religião e cidade – e sobre as moradas – é também falar sobre o tempo. Por um lado vemos, em um sentido mais linear, como a passagem dos anos fala sobre a transformação daquele território. O terreno comprado por Seu Légua Boji Buá “em cima” de Antônio Filho representa hoje apenas um terço da área que era conhecida como Morro da “Principa” Moura, entidade recebida por Eduardo, o primeiro a construir terreiro no terreno. Toinho nos disse que de acordo com as histórias que ouvia, o morro era ocupado, naquele tempo, pela tenda e por várias casas nas quais moravam parentes e filhos de santo. Com a morte de Eduardo e a saída de Júlio, alguns dos que lá viviam venderam parte do terreno. O pedaço de terra negociado por Seu Légua era parte desse processo mais amplo de vendas que diminuiu a área que pertencia, inicialmente, ao terreiro de candomblé. O que era então, atualmente, um conjunto de residências particulares e separadas, antes era um conjunto de casas ligadas à tenda.

Outra dimensão do tempo, menos linear, é aquela que permite criar as conexões que redimensionam questões relacionadas ao passado e ao futuro, algo recorrente no contexto de religiões de matriz africana (Rabelo 2014). O passado segue sendo reescrito na medida em que é assumido no presente. É assim que Toinho, quando vai conhecendo a história do terreno escolhido por seu Léguas, constrói uma relação com Eduardo, que sequer conheceu. Nisso vemos que é secundário o fato de a primeira casa ser de candomblé e a casa de Toinho ser de terecô/umbanda. As entidades podem continuar presentes em novas estruturas materiais e em mestres distintos. Assim, como nos disse o pai de santo, sua tenda (apesar de ter sido materialmente edificada há poucos anos) é uma casa centenária.

Não é nossa intenção sugerir uma noção exótica ou extraordinária de casa ou cidade, celebrada na mídia, por vezes, com termos como “esquina do além” (National Geographic 2010). As experiências dos terecozeiros são impactadas por situações diversas – desde a surpresa dos que se tornam vizinhos de uma casa e à noite percebem que ela abriga uma tenda (contígua a ela ou nos fundos de seu terreno e, portanto, não visível da rua), até a convivência com aqueles que perpetuam situações de intolerância e desrespeito, colocando, por exemplo, sal nas portas das residências dos brincantes ou nos locais por onde passam as procissões dos terreiros com os santos. Há ainda um estigma compartilhado, que é encontrado, inclusive, em locais muito distantes da cidade, que vincula o local à feitiçaria e que pesa negativamente sobre quem nela vive ou dela procede. Há alguns anos, a associação da cidade com essa fama rendeu a construção de um portal com os dizeres “Codó: cidade de Deus” (o que soou como provocação para alguns, que viram aí uma forma de reforçar uma visão negativa das práticas dos terreiros, mas não mobilizou outros brincantes, ciosos da contínua referência e devoção a Deus nas tendas).

A despeito das situações de intolerância e racismo, existem práticas contínuas de cuidado da relação com as entidades entre os terecozeiros. Existem ainda movimentos, moradas e entidades que escapam às formas fixas e às associações dadas mesmo por nós, pesquisadores. Também por isso, compreendemos a mata (Ahlert 2013) e a cidade de Codó como lugares de pensamento. Gostaríamos de sugerir que, quando elas são mencionadas localmente ou em outros contextos – quando um encantado de Léguas é recebido em outro local do Brasil e é cumprimentado com “ê Codó!” –, esses termos são índices. Se são a própria mata e a própria cidade, morada dos Léguas, elas também representam outros elementos associados a eles, especialmente a força. É por isso que as matas são também as tendas e as casas, e Codó é tantos lugares. Onde se instaura axé, os encantados vêm visitar.

Recebido em 11/03/2024.

Aprovado em 13/03/2024 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Referências

- Ahlert, Martina. 2013. “Cidade relicário: Uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)”. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.
- Ahlert, Martina. 2016. “Carregado em saia de encantado”. *Etnográfica* 2, nº 20: 275-94.
- Ahlert, Martina. 2021. *Encantoria: Uma etnografia sobre pessoas e encantados*. Curitiba; São Luís: Kotter; EDUFMA.
- Alcantara, Giseuda do C. A. de. 2015. “Terecô: Uma tradição negro-brasileira”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Alcantara, Giseuda do C. A. de. 2020. “Terecô maranhense: Perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950)”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Almada, Diely C. P. S. de. 2023. “De terra da macumba à cidade de Deus: Uma análise arqueogenética do discurso da religiosidade da/na cidade de Codó-MA”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão.
- Alvarenga, Oneyda. 1948. *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo: Registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.
- Araújo, Paulo J. P. 2008. “Umbandização, candombleização: Para onde vai o Terecô?” In *Anais do X Simpósio da ABHR*. Assis, São Paulo.
- Assunção, Mathias. 2010. “A memória do tempo de cativo no Maranhão”. *Tempo* 15, nº 29: 67-110.
- Assunção, Luiz C. de. 2006. *O Reino dos Mestres: A tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Assunção, Luiz C. de. 2014. “A Tradição do Acais na Jurema Natalense: Memória, identidade, política”. *Revista Pós Ciências Sociais* 11, nº 21: 143-66.
- Bandeira, Luís C. C. 2013. “Rotas e raízes de ancestrais itinerantes”. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Barros, Sullivan C. 2000. “Encantaria de Bárbara Soeira: A construção do imaginário do medo em Codó - MA”. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- Bastide, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira.
- Blanes, Ruy, e Diana E. Santo. 2014. “Introduction: On the Agency of Intangibles”. In *The Social Life of Spirits*, editado por Ruy Blanes e Diana E. Santo (pp. 1-32). Chicago: The University of Chicago Press.
- Borges, Antonádia M. 2013. “Mulheres e suas casas: Reflexões a partir do Brasil e da África do Sul”. *Cadernos Pagu*, nº 40, 197-227. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000100006>
- Borges, Antonádia M., Stella Paterniani, Gustavo Belisário, Roberto Sobral, e Caio Mader. 2022. “Argonautas, monumental e incompleto”. *Revista Pós – Ciências Sociais* 19, nº 2: 375-98. <https://doi.org/10.18764/2236-9473v19n2.2022.17>
- IBGE. 2022. *Cidades: Codó*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/codo/panorama>
- Cálimo, Nara. 2016. “Para quem você dança? A criação e a recepção da dança no método Bailarino-Pesquisador-Intérprete (BPI): Uma experiência com as mulheres quebraadeiras de coco babaçu e com o Terecô.” Tese de Doutorado, Universidade

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

Estadual de Campinas.

Cantanhede, Aniceto. 2020. “Quilombo e representação política: O caso de Santo Antônio dos Pretos”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Amazonas.

Centriny, Cícero. 2015. *Terecô de Codó: Uma religião a ser descoberta*. São Luís: Zona V Fotografias Ltda.

Costa Eduardo, Octávio. 1948. *The negro in Northern Brazil: A study of acculturation*. New York: J. J. Austin Publisher.

Cruz, Bárbara P. da S. 2018. “Confluências e Transfluências no Terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.

Domiciano, Taísa. 2023. “Tempo, movimento e existências conjuntas: Magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais”. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia.

Evangelista, Daniele F. 2015. “Fundando um axé: Reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé”. *Religião e Sociedade* 35, nº 1: 63-85. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n1cap03>

Ferreira, Flávio D. 2010. “Codó, esquina do além”. *National Geographic*, nº 124.

Ferretti, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA.

Ferretti, Mundicarmo. 2001. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano.

Figueiredo, Aldrin M. de. 1996. “A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo 1870-1950”. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.

Fleisher, Soraya e Patrice Schuch, eds. 2010. *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras livres, Editora da UnB.

Freitas, Maria da G. F. 2011. “O Terecô de Imperatriz é uma Sagrada Brincadeira de Gente Grande?”. In *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador, Bahia.

Freire, Fladney F. da S. 2018. “Por uma antropologia compartilhada: Diálogos entre roupas e fotografias no terecô”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás.

Freire, Fladney F. da S. 2022. “Uma etnografia sobre memórias e fotografias no terecô: Entre possibilidades, interditos e afetos”. Tese de doutorado, Universidade Federal de Goiás.

Godoy, Emília P. de. 2014. “Mobilidades, encantamentos e pertença: O mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou”. *Revista de Antropologia* 57, nº 2: 143-70.

Johnson, Paul. 2014. “Uma genealogia atlântica da ‘possessão de espíritos’”. *Translating the Americas*, nº 2: 65-100. <http://dx.doi.org/10.3998/lacs.12338892.0002.003>

Lamy, Marcos Carvalho. 2016. *Criatividade e força na música do terecô de Codó*. Monografia de Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Federal do Maranhão.

Leacock, Seth, e Ruth Leacock. 1975. *Spirits of the deep*. New York: Anchor Press.

Leal, João. 2019. “Os Encantados nas Festas do Divino: Estrutura e Antiestrutura”. *Sociologia & Antropologia*, nº 9: 431-51. <https://doi.org/10.1590/2238-38752019v924>

Lima, Conceição Maria de Teixeira, 2017. “Relações cruzadas: uma etnografia sobre vínculos entre pessoas e encantados no terecô de Codó – Maranhão”. Monografia de

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

Conclusão de Curso de Graduação, Universidade Federal do Maranhão.

Lima, Conceição de Maria Teixeira, 2019. “Pagamento de tambor: Conexões e visitas no tererê em Codó (Maranhão)”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão.

Lindoso, Gerson C. P. 2014. “Codó e o Tererê Na Fé”. In *Anais da 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Natal, Rio Grande do Norte.

Luca, Taissa T. de. 2015. “Dom Manoel (O Venturoso): O rei expansionista do tambor de Mina Amazônico”. *Estudos de religião* 29, nº 2: 194-220.

Luca, Taissa T. de. 2019. “Dom Luís de França: Aliança Simbólica entre Pará e Maranhão”. *Revista Relegens Thréskeia* 7, nº 2: 18-36.

Machado, João B. 1999. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís: FACT/UEMA.

Melo, Diogo J. de. 2020. “Festas de encantarias: As religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar patrimonial em Museologia”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Nunes, Herlton R. 2015. “Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896”. In *Um caso de polícia: Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977*, editado por Mundicarmo Ferretti (pp. 75-86). São Luís: EDUFMA.

Pacheco, Gustavo de B. F. 2004. “Brinquedo de Cura: Um estudo sobre a pajelança maranhense”. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.

Peirce, Charles S. 1983. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.

Pereira, Nunes. 1947. *A Casa das Minas: Contribuição ao estudo das sobrevivências daimianas no Brasil*. Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.

Pereira, Ilka. 2021. *Pelas mãos de Mãe Nilza: Religião e mulheres negras na cidade de Codó – Maranhão*. São Luís: EDUFMA.

Prandi, Reginaldo, ed. 2001. *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Quintas, Gianni G. 2007. “Entre maracás, curimbas e tambores: Pajelanças nas religiões afro-brasileiras”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.

Rabelo, Miriam. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

Ribeiro, Jéssica C. A. 2015. “O perigo de uma história única: A ‘invenção’ de Codó-MA como terra da macumba (1950 a 1990)”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Maranhão.

Ribeiro, Jéssica C. A. 2020. “De ‘Terra da Macumba’ à ‘Cidade de Deus’: As lutas de Classificação, o conflito dos estereótipos e a polissemia das representações acerca da cidade de Codó-MA (1930-2000)”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.

Sansi, Roger. 2013. “A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidade dos objetos de candomblé”. In *A alma das coisas: Patrimônio, materialidade e ressonância*, editado por José Reginaldo Santos Gonçalves, Roberta Sampaio Guimarães, e Nina Pinheiro Bitar (105-22). Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ.

Santos, Dayanne da S. 2019. “Não se pode entrar em terra de encantado sem permissão: Um estudo sobre a relação entre pessoas e encantados na luta pelo território

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

- quilombola Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA)". Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Maranhão.
- Shapanan, Francelino de. 2001. "Entre caboclos e encantados". In *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, editado por Reginaldo Prandi (pp. 318-30). Rio de Janeiro: Pallas.
- Silva, Jerônimo da S., e Agenor S. Pacheco. 2015. "Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina". *Horizontes Antropológicos* 21, nº 43: 129-56.
- Silva, Jerônimo da S. 2014. "Cartografia de afetos na encantaria: Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina". Tese de Doutorado, Universidade Federal do Pará.
- Silva, Jerônimo da S., e Idelma Santiago Silva. 2018. "Combates Cosmológicos pelo Direito do Rio na Amazônia Oriental". *Revista Territórios e Fronteiras* 11, nº 2: 70-94.
- Silva, Kênya da L. 2015. "O Ser Pajé: Histórias de pajelança e encantaria em Cururupu no tempo presente". Monografia, Universidade Estadual do Maranhão.
- Souza, André L. N. de. 2016. "A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Tavares, Dailme M. da S. 2008. "A capela e o terreiro na chapada: Devoção mariana e encantaria de Barba Soeira no quilombo Mimbó, Piauí". Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual Paulista.
- Vasconcelos, Kauã. 2020. "*Nas margens de lá: Entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara*". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.
- Venâncio, Sariza O. C. 2019. "A religião dos encantados: Os encantados como mediadores culturais no norte do Tocantins". Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Veras, Hermes de S. 2015. "O sacerdote e o aprendiz: Etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pará.
- Zalis, Lior Zisman, Conceição de Maria Teixeira Lima, e Martina Ahlert. 2023. "Enfrentamentos e dispersões: Agência, força e ação política no terecô de Codó (MA)". *Aceno* 10, nº 24: 219-36.

Léguas' dwelling, land of enchantment: Religion and the city in Codó (Maranhão)

Morada dos Léguas, terra de encantaria: Religião e cidade em Codó (Maranhão)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11933>

Martina Ahlert

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

Martina Ahlert is anthropologist, professor and researcher in the area of Social Sciences at the Universidade Federal do Maranhão. She has a Master's degree (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC) and a PhD in Social Anthropology (Universidade de Brasília – UnB) with a post-doctoral internship at Museu Nacional (UFRJ). She is the author of the book *Encantaria: Uma etnografia sobre pessoas e encantados* (2021).

ORCID: 0000-0001-5735-5441

ahlertmartina@gmail.com

Conceição de Maria Teixeira Lima

Universidade Federal do Maranhão – Brasil

Conceição de Maria Teixeira Lima has a degree and master's degree in Social Sciences from Universidade Federal do Maranhão – UFMA. PhD student in the Postgraduate Program in Social Sciences at the same University.

ORCID: 0000-0002-1826-3963

cittalima@yahoo.com.br

Lior Zisman Zalis

Universidade de Coimbra – Portugal

Lior Zisman Zalis is a postdoctoral researcher in Post-Colonialisms and Global Citizenship at CES at Universidade de Coimbra. Master in Comparative Studies of Literature, Art and Thought (Universitat Pompeu Fabra), graduated in Critical Theory and Studies Museums (Barcelona Museum of Contemporary Art) and in Law from Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ.

ORCID: 0000-0003-1980-8627

liorzalis@gmail.com

191

Based on ethnographic research carried out in Codó, in the interior of Maranhão, this article seeks to answer how religious entities relate to the city. To achieve this goal, the field of Afro-Brazilian religion studies in the state is first contextualized, particularly regarding terecô, the religion covered in the article. This is followed by a look at aspects of cosmology and ritual that draw attention to the relationship between terecô, the enchanted spirits of Légua Boji Buá's family, Codó and its woodlands. This is how the idea of a land of enchantment is elaborated. To move on to the final part of the text, the emic category "morada" is used to explore the constitution of land, earth, and houses based on the practices of people and entities. It suggests folds, dimensions, and layers mobilized by those who look at the city from the perspective of religion. As the argument unfolds, we conclude that thinking cartographically and administratively about the place is not enough: to think about the city and the terecô, we need to understand that Codó is a place of thought.

Religion; City; Enchanted Spirits.

O artigo procura responder, a partir de pesquisas etnográficas realizadas em Codó, no interior do Maranhão, como entidades religiosas se relacionam com a cidade. Para alcançar esse objetivo, inicialmente se contextualiza o campo dos estudos de religião de matriz africana no estado, considerando especialmente o terecô, religião trabalhada no texto. Na sequência, são trazidos aspectos da cosmologia e do ritual que chamam a atenção para a relação entre o terecô, os encantados da família de Légua Boji Buá, Codó e suas matas. Assim se elabora a ideia de uma terra de encantaria. Para fazer a passagem à parte final do texto, lança-se mão da categoria êmica "morada" para explorar a constituição dos terrenos, da terra e das casas, a partir de práticas de pessoas e de entidades. Sugerem-se dobras, dimensões e camadas, que são mobilizadas por quem olha, a partir da religião, a cidade. Desdobrando o argumento, conclui-se que pensar, cartográfica e administrativamente, o local não é suficiente: para pensar a cidade e o terecô, é preciso entender que Codó é um lugar de pensamento.

Religião; Cidade; Encantados.

Land of enchantment. Land of power. City of spell and mystery. Cradle of Afro-Brazilian religion. Space of powerful masters as well as audacious, partners, and wise entities. There are several ways to refer to Codó¹, a municipality in the eastern region of the state of Maranhão, northeast of Brazil, whose fame has crossed regional and even national borders, historically attracting visitors seeking solutions to their problems in health, business, or love relationships. Visits are still welcomed for the various festivals held around the homage to saints and *encantados*², frequent characters in the lives of many of its residents; events that are held especially in the *tendas* [cult houses] of *mães* and *pais de santo* [mother and father of saints, Afro-Brazilian priests and priestesses], who can be found in urban and rural areas³.

Codó is known for its reference to *terecô*, also called *tambor da mata* [drum of the forest] or Santa Bárbara's *brincadeira* [play], an Afro-Brazilian religion. Mundicarmo Ferretti (Ferretti 2000; 2001) suggests its Bantu origin, with Jeje-Nagô elements. Currently, *terecô* has various relationships with *tambor de mina*, *umbanda*, *quimbanda*, and *candomblé* (Nagô), which gain meaning according to the trajectories of the masters (also called *mães* and *pais de santo*), with the associations between the entities, and with the experiences in each house or *tenda*. In these places, the *brincantes* or *terecozeiros* gather, as the people who possess “mediumship”⁴ are called, that is, those who “receive” or “carry” in their bodies *encantados* and establish relationships with them that take place not only in a ritual context but also in ordinary life.

The *tendas* are essential to the argument of this article. They are spaces of a certain width, albeit of varying sizes, like a *salão* [hall] – one of the ways of referring to this space, as well as a *barracão* [shed] – decorated in honor of the entities. They have central altars, often located at the back of the hall, and smaller altars on the edges of the hall, with specific points called *assentamentos* [settlements]. They are led by the masters, and in them, rituals are performed with drum beats and possessions, as well as prayer and healing sessions. Typically, they are located at the back of their homes or contiguous to them. Here in the text, it will be possible to perceive that the research interlocutors also refer to the *tendas* themselves as *casa* [home] or *casa de santo* [saint's home]. Besides them, there is also the *quarto de santo* [saint's rooms] that are internal to the residences. They also have an altar (or a *mesinha* [“little table”]) in front of which prayers and some religious works are performed, conducted by the *brincantes*, at the request of the entities.

According to recent data, there were more than 250 *tendas* and *quartos de santo* dedicated to Afro-Brazilian religions in the municipality (Ahlert 2013). The city, however, is not only the *locus* of concentration of these spaces. Codó also plays a part in the cosmological dimension of the *terecô* and is related to the way some entities are understood. Considering this perception, we intend to analyze how it can be thought of from the point of view of religion, which leads us to analyze the houses (considering *tendas* and *quartos de santo*) and the land from the point of view of the coexistence of people and the *encantados*. In parallel, we unfold considerations about how temporality and spatiality are placed in experiences,

1 Codó has approximately 114,000 inhabitants according to the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE 2022) and is located on the transportation axis between São Luís, the capital of Maranhão, and Teresina, in Piauí.

2 “Encantado” is the most commonly used generic term to refer to the entities received within the bodies of individuals in *terecô*. It is understood that the *encantados* were people who lived on earth and never went through the process of death, becoming enchanted. They possess extra-human abilities related to healing and solving various problems.

3 Throughout the text, we have chosen to keep the emic concepts in Portuguese, as we believe that the recurrent use of the English translation could make them lose their meaning in the context we are analyzing. We also chose to keep them in the original in order to take these expressions as concepts of their own within the logic of *terecô*, circulating them in other languages as such and not as translations. Thus, we will use the emic notion in italics and the first time it appears in the text, we will seek to make an approximate translation between [].

4 Words in quotation marks in the text can refer to passages from the bibliography, but also, as is the case here, to emic terms used by our hosts.

to productively scramble linear logics of the passage of time and the definition of spatial boundaries and put on hold notions of ownership and dominion.

Based on ethnographic research carried out on-site in recent years⁵, the article aims to answer how the *encantados* relate to the city. To this end, we have divided the text into three sections. Firstly, we place our research in the context of other works in the social sciences that mention the city and the terecô. In this way, we aim to state where the subsequent discussion stems from. Secondly, we bring up aspects of the cosmology experienced by *terecezeiros* who talk about Codó and the religion, looking for ways to characterize entities and their families. We also mentioned *doutrinas* [doctrines] (as the songs sung in the rituals are called) that weave these relationships together. With this, we want to think about the perception of the municipality as a *terra de encantaria* [land of enchantment]. To move on to the third part of the text, we talk to Pai Antônio Filho, a terecô master, who tells us about a transformation in the *morada* [dwelling] of the *encantados* of the de Légua family (one of the most important families locally), from the forest to the *tendas*. In this way, we explore the constitution of the lands, the grounds, and the houses based on the practices between people and entities, suggesting folds and layers mobilized by those who look at the city from the perspective of religion. We will conclude, almost against the grain of our argument, that thinking about the municipality cartographically and administratively is not enough: to think about the terecô and the city, we need to understand that Codó is a place of thought⁶.

By this we mean that the relationship between the city and the terecô is not purely referential – it is not, in the sense given by Peirce (1983), an iconic existence, although at times it is, and this is no less important. As in other contexts of study on the coexistence of ‘intangible’ beings with humans, the idea of indexicality seems to make more sense (Blanes and Espírito Santo 2014). Thus, Codó is a *terra de encantaria*, but it is not just a geographically located reference, since it can be activated in the different places in which the *encantados* are mobilized. It is, in this sense, a place of thought.

At the same time, the idea of a place of thought can, with some reservations, be approximated to the concept of Place-Thought described by Vanessa Watts (2013), insofar as it triggers participation between the territory, humans, and non-human beings. Place, people, and entities are mutually composing and constituting each other. Logics of care and responsibility for the existence of others (and inevitably of oneself) demonstrate the difficulty of separating them. In this sense, when entities are present in places other than Codó, they are also Codó and make Codó exist there since they are people from there, family from there, constituted while making their land their home.

The terecô of Codó and studies of Afro-Brazilian religions

In addition to journalistic coverage and media visibility⁷, Codó and the *tambor da mata* have already been the locus and topic of research in the social sciences, especially anthropology. The first record we have of terecô appeared in the litera-

5 This article was collectively written. Martina Ahlert began their field research in Codó in 2010, during their doctoral studies. At that time, they lived in the city for a year, attending the houses of *terecezeiros* and their rituals. Conceição de Maria Teixeira Lima and Lior Zisman Zalis are currently conducting their doctoral research, supervised by Ahlert. They also had residency periods in the city, during which they observed the daily lives of masters and “encantados.” More information about the research methodologies can be found in the following text.

6 Ahlert (2013, 2021), in previous work, proposed to consider the forest as a place of thought. However, the idea was not extensively developed at that time and is now revisited and expanded upon, to include considerations about the city itself.

7 Mundicarmo Ferretti had already identified some journalistic reports that fed the idea of Codó as the “capital of magic” (Ferretti 2001, 22). Among the television reports, the following stand out: TV Bandeirantes, Domingo 10, with Marília Gabriela (May 22, 1994); Rede TV, Superpop, with Luciana Gimenez (02/24/2011); Discovery Brasil, Na Fé, with Arthur Veríssimo (07/26/2013) and more recently on GNT and Globo Play, Avisa Lá Que Eu Vou, with Paulo Vieira (05/17/2022). On the role of the media in creating the stigma of Codó as the “land of macumba” or “capital of macumba”, see Lindoso (2014).

ture during the Folkloric Mission led by Mário de Andrade at the end of the 1930s (Alvarenga 1948), when the *tambor da mata*'s drums were recorded at the Casa de Maximiana, in São Luís, paying homage to entities seen as belonging to terecô, such as Légua Boji Buá, João Barabaia, Barão de Guaré and Rei de Mina (Ferretti 2001, Barros 2000). More specific records were only made a few years later, by Octávio da Costa Eduardo (1948) who, in 1943/1944, spent nine months in Maranhão, part of them in São Luís and another in Codó, especially in the *quilombo* of Santo Antônio dos Pretos, in the municipality's countryside.

The interest in religion in the author's work is supported by his research into the process of Black "acculturation"⁸ in Brazil. Under the supervision of Melville Herskovits, Costa Eduardo sought to compare, in São Luís and Codó, the way people worked, marriage arrangements, and religion, trying to understand the influences of other ethnic groups and the transformations brought about by practices perceived as being of African origin. Work and marriage, in the interior of the state, were more preserved in their original form in Codó than in São Luís (something noticeable in the frequency of "amasiamento" and the practices of *mutirão*), but the same would not be true for religion, which in the interior of the state would have found it more difficult to maintain its African characteristics⁹.

Thus, Costa Eduardo (1948) justified part of what he saw: in Codó, in the religious context, it was more common to hear Portuguese being used in rituals and in the way entities were defined. Likewise, signs of a closer relationship with Catholicism were more present, as evidenced by prayers to saints and their presence in *terreiros*. Added to this was the lack of opulence in the initiation rites, which for the author were almost non-existent, and also the apparent simplicity of the clothing worn. Despite the comparative bias that gave terecô acculturation overtones, the author's notes are fundamental for recording the characteristics he perceived almost a hundred years ago.

In this regard, there is a comment by Bastide (1971) related to Maranhão, which emphasizes the contrast between the religions of African origin in the interior and the *tambor de mina* in the capital. For the author, around an "island of African resistance", which would be São Luís, there was a "transition zone where *catimbó* and *tambor de mina* abandon themselves to the strangest unions" (Bastide 1971, 256). In these places, the tradition was vaguely preserved and there was only a "confused recollection of the existence of some Daomean voduns" (Bastide 1971, 258-259). Clearly, Bastide made these statements in consideration regarding the approach of studies at the time of his research, which was revised in the following decades. For now, it is enough to record and classify these manifestations.

The most consistent study on the characteristics of terecô was written at the end of the 1990s by Mundicarmo Ferretti (2001). The author arrives at the terecô from other studies on religion and popular culture in Maranhão, which allows her to draw up a framework for understanding the three religions that are most common in her research – the *tambor de Mina*, *Pajelança* and *Terecô* – characterizing them according to their spatial location in the state (respectively, the São Luís region, the Baixada Maranhense, and the cocais forest region), the origin of

8 The concept of "acculturation" was used in studies of the Black presence in Brazil, especially in those concerning religion, in the first half of the 20th century. The aim was to understand transformations resulting from the encounter between what were considered, at that time, distinct cultures. However, the term fell out of use and underwent criticism in the following decades.

9 In the 1940s, Nunes Pereira (1947) wrote about the *Tambor de Mina* in São Luís (which Costa Eduardo compares to terecô). The Casa das Minas, from where he was writing, was, for him, marked by purity, so that "in the 'Casa das Minas,' there is no concern with sorcery [*feitçaria*], that is, the practice of maleficence or the preparation of *filtros*, amulets, etc." (Pereira 1947, 49).

the entities (also respectively, saltwater, freshwater, and forest) and the predominance of certain families (Ferretti 2000; 2001, Pacheco 2004, Barros 2000). In this organization, the terecô would be related to the cocais forests, the forest entities, and some families related to them, such as the *encantado* Légua Boji Buá da Trindade. Despite the didacticism of the explanation, the author herself recognizes the complexity of the intertwining of these definitions, which arise, for example, in the presence of Légua Boji in her fieldwork in other regions of the state.

Ferretti (2001), Barros (2007) and Araújo (2008) also discuss the arrival of umbanda and candomblé in Codó. According to these authors, Umbanda came to the city in the 1930s, with the arrival of Maria Piauí, a *mãe de santo* who became well known in the region after building her *tenda* on the edge of the train line that crosses the city (and where the house still stands today, looked after by the *mãe de santo* Iracema). The term “Umbanda” and the practices associated with it are said to have merged with the terecô practiced in the town. Candomblé began in the area in the 1980s, with the arrival of Eduardo, a Bahian *pai de santo*, and the return of Júlio (who accompanied him and knew terecô and Mina). Eduardo would only have made a *barco de iniciação* [initiation boat]¹⁰, responsible for introducing the masters who, in their houses, began to do candomblé.

The compositions that mark the configuration of the *tendas* and the entities' definition are part of how terecô is performed in Codó. They are also part of the discussion raised by other research papers written after Ferretti's work (2001), such as Ahlert (2013, 2016, 2021), Alcantara (2015, 2020), Ribeiro (2015, 2020), Cantanhede Filho (2020), Freire (2018, 2022), Lima (2019), Lamy (2016), Almada (2023), Zalis, Lima and Ahlert (2023), Cruz (2018), and Pereira (2019). The intersections between tambor de mina, umbanda, candomblé, and terecô are specific to each house (*tenda* or *quarto de santo*) and demonstrate the complexity of the *tereçozeiros'* experiences (and, equally, to the fragility of the categories for classifying these experiences that we researchers have drawn up). However, this multiplicity does not mean that the association between the forests of Codó and the entities of the de Légua family is lost, even when they appear in other contexts of experience. We intend to write about this relationship between the terecô, the Léguas, and the city.

The database we present in the following article is a set of ethnographic studies we have carried out in Codó over the last few years. They have been carried out since 2010, with periods of different intensity and coexistence, sometimes together and at other times individually. During this time, we got close to the experiences of the *pais* (and *mães*) *de santo*, *brincantes*, and their *encantados*, sharing ordinary and ritual situations, and participating in the day-to-day life of their houses and the saint's festivities. The interlocutors have always been informed of our presence and the aims of the research – as have the entities that accompany them and with whom they also live in this context¹¹. The research has taken place in different *tendas*, at the suggestion of the *tereçozeiros* themselves, who mentioned the different configurations of the houses, indicating the performance and importance of circulation between them. In the field, we tried to understand the relationships between different beings and the possibilities of living from these

10 *Barco* refers to the group of neophytes who go through the candomblé initiation ritual together.

11 The research has been based on daily interaction and participation in rituals, always authorized by the interlocutors. Experiences were recorded in field diaries and, sometimes, in audio or video, used solely within academic settings. At various times over the past years, we have conducted data interpretation feedback sessions with the *tereçozeiros*, thereby seeking to maintain ethical agreements and responsibility within the research context. Written authorization terms were not utilized due to the characteristics of the context (such as familiarity with writing) and the critical debate surrounding their use in anthropology (see Fleischer and Schuch 2010).

crossings. Among the various ways of conceptualizing ethnography that have a place in anthropology, we are particularly interested in that which commits us to and implies phenomena of cohabitation and imagining the future (Borges *et al.* 2022). It is in this sense that we seek to highlight the generosity of our hosts (Borges 2013) who literally welcome us into the homes and the city we seek to describe here.

Terra de encantaria, land of power

In Codó, one can hear that they are in a *terra de encantaria*, as many *encantados* have passed through its forests. The reference to them is so important that one way of calling the terecô is by its name, *tambor da mata*. Cícero Centrinny (2015) points out that this way of referring to the religion is related to its supposed origin in the region's babaçuais, where the first rituals were held. The choice of location was part of the strategy to carry them out away from the control and repression of the white landlords. Considering the various ethnic groups of Africans brought to Codó, such as the Cabindas, Bantus, and Cacheus, the author shows how the forest was a place where different peoples came together to worship Legua Boji Buá.

Associating terecô with the forests of Codó doesn't mean that it isn't practiced in other places, such as nearby cities like Bacabal (Freire 2018, 2022), Itapecuru-mirim (Santos 2019), in *terreiros* in different regions of Maranhão (Freitas 2011, Cálipo 2016, Silva 2016, Leal 2019) or even outside of Maranhão (Prandi 2004). The presence of the *encantados* of Codó's forest, especially the family of Légua Boji Buá, is not limited to the religious practices of the city but spreads to different contexts, where the term Codó is used to identify and refer to a specific lineage of *encantados* who come from the *sertão* (i.e., the interior) of Maranhão.

References to the Codó family or Légua Boji Buá himself are present in anthropological literature on jurema, catimbó, tambor de mina, pajelança, batuque, and other religions spread throughout Brazil. We have, for example, mentions of the "Légua family", "Codó people", "Codoenses" and "Codó lineage" in ethnographies produced in the context of the Northeast region, such as Ceará, Piauí, and Pernambuco (Bandeira 2013, Assunção 2006; 2014, Souza 2013, Pacheco 2004, Tavares 2008); the North, such as Tocantins, Pará, Roraima and Amazonas (de Luca 2015; 2019, Melo 2020, Figueiredo 1996, Vasconcelos 2020, Leacock and Leacock 1975, Silva 2018, Silva and Pacheco 2015, Silva 2014, Venâncio 2019, Veras 1991, Quintas 2007) and the Southeast, such as São Paulo (Prandi 2001, Shapanan 2001). Although there are different resonances and modulations on the meaning of Codó in each of these works, the reference to the city is always significant.

One of those mentions, in the religious practices of Fortaleza, was examined by Luís Cláudio Cardoso Bandeira, in his doctoral thesis on the "Routes and Roots" of Itinerant Ancestors (Bandeira 2013). The author draws attention to the influences of Codó and terecô on the catimbó of Fortaleza. His discussion starts with the presence of terecô masters such as Zé Bruno, Zé Negreiro, and João Cobra who, through their healing practices, helped to shape Umbanda and popular culture

in Ceará. Another author who points to the presence of the *linha da mata de Codó* [Codó's forest lineage] or Légua's family is Luiz Assunção (Assunção 2006, 2014). He draws attention to the presence of this lineage in the *sertão* of three northeastern states, Piauí, Ceará, and Pernambuco. For this author, this recurrence is strongly related to the routes traveled by the *pais de santo* who left from the interior of Maranhão. With them also went entities such as Légua Boji Buá and the rituals of the caboclos "which, by meeting other existing local practices (such as "jurema"), produced new ways of experiencing religiosity" (2016, 164).

Another researcher who deals with the influence of Codó on the religious practice is Kauã Vasconcelos (2020), in his research on pena and maracá on the island of Marajó, specifically in Soure. He points out that there are a large number of caboclos from the city of Codó, known as *encantados* from the de Légua family. He also says that during the rituals they sing to the "people of Codó" (Vasconcelos 2020, 63). These *encantados* who come from other territories and lands, as is the case in the city we studied, "bring those territories with them" (Vasconcelos 2020, 265), that is, when they incorporate, they present in gestures, *doutrinas*, ways of speaking and working that are typical of their place of origin. On the other hand, these entities, coming from far away, constitute new *moradas* [dwellings], since they need to settle down and be indoctrinated to be able to descend and work in Pará territories.

The numerous references to the Codó forest refer to the city as a qualification for spiritual entities and a place of enchantment. The city is mobilized in different ways, sometimes in songs that invoke a particular entity, sometimes to refer to the places where masters and caboclos from the forest belong, or to change the rhythm of a drumbeat. During our fieldwork in Codó, we were able to notice some of these mobilizations. In this context, the term *linha da mata de Codó* corresponds to the *encantados* commonly belonging to the family of Légua Boji Buá da Trindade.

Despite being constantly referred to as being from the forests of Codó, Légua Boji arrived on the scene from other contexts – in some narratives as an *encantado*, in others as a human. The narratives encountered between people and entities in Codó's terecô show how he traveled through many places before arriving in the city and making his home there. According to Chica Baiana, an entity that manifests itself in the *pai de santo* Pedro, Légua was a "slave who came from Africa". During the period in which he was enslaved in Brazil, he, according to dona Chica, "liked to run away into the woods". Mathias Assunção (2010) records, that when working with the oral memory of slavery with elderly people from black communities in Maranhão, Légua was referred to as an *encantado* who helped the enslaved in times of difficulty and situations of mistreatment perpetrated by white farmers; in Codó it is often assumed that he helped because he had suffered such situations.

Pai Euclides, an important *pai de santo* and researcher from São Luís, in a conversation with Mundicarmo Ferretti, said that Légua Boji "was African and was already known in the Caribbean, many years before he appeared in *terreiros* in Maranhão" (Ferretti 2000, 145). Before arriving in Brazil, Légua passed through Trinidad

and when he landed here he became known as Légua Boji Buá da Trindade, about the place he came from. According to a daughter of father Euclides, "Légua Boji arrived in Codó old and with several children", where he was welcomed by other entities such as Pedro Anção and Bárbara Soeira (Ferretti 2000, 145). It seems that it was in Codó that Légua Boji Buá's family became one of the most important in the terecô. In the *doutrina* about his skill with oxen, it is possible to see when he migrates from the capital to the interior of Maranhão:

*Seu Légua tem doze bois
Na Ilha do Maranhão,
Vou vender minha boiada
E vou mimbora pro sertão,
Boi, boi, boi, seu Légua,
Tira as tamancas do boi, seu Légua!*¹²

12 Seu Légua has twelve oxen / On the island of Maranhão, / I'm going to sell my cattle / And I'm off to the sertão, / Ox, ox, ox, seu Légua, / Take the clogs off the ox, seu Légua!

The accounts of old Légua's arrival in Codó show that he didn't walk alone. Dona Chica Baiana told us that he had many children, both biological and adopted. When he became the chief of the local *encantaria*, he took in several *encantados* who referred to him as their father, because "he fell into the Codó *encantaria* and was 'caught' by him, he's already a Légua" (dona Chica, in Lima 2017). Lionesa Légua, one of seu Légua Boji Buá's biological daughters, explained to us the frequent presence of the forest in many terecô doctrines. According to her, the forest appears to indicate a place of belonging and dwelling. The forest is both a space in which the Léguas live together, as well as a line of power and reference for the caboclos of that family when they arrive at a particular *barracão* (*tenda* or *terreiro*). This can be seen in the doctrines recorded in some ethnographies:

*Preto Velho codoense, onde é sua morada?
É na mata, é na mata.* (Ahlert 2021, 72)¹³

13 Preto Velho codoense, where do you live? / It's in the woods, it's in the woods. (Ahlert 2021, 72)

*Aê baia, aê Codó.
Aê mano, é mano
Não mata meu touro mano meu!*¹⁴. (Ferretti 2001, 144)

14 Aê baia, aê Codó. / Aê mano, é mano / Don't kill my bull mano meu.

*Dá licença, dá licença,
Eu não sou daqui, eu sou do Codó.
Me dá licença que eu não posso baiá só.
O meu filho, me dá licença,
meu senhor me dá licença!*¹⁵. (Ahlert 2021, 72)

15 Excuse me, excuse me, / I'm not from here, I'm from Codó. / Excuse me, I can't dance alone. / My son, excuse me, / my lord, excuse me.

We spoke to Lionesa de Légua when she was incorporated by the *pai de santo* Pedro, who has as his *chefe de croa* (or *de cabeça* [head], his most important entity) the elderly woman Chica Baiana, who we mentioned earlier. Lionesa doesn't appear as often as the *chefe* of the *pai de santo*, she only comes when requested.

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

And it was at our request that Chica Baiana once decided to disembodiment so that the *cabocla* could talk to us. While we were waiting to be called to enter the room where Lionesa would present herself, we could hear from the other room of the house an assistant enunciating a *doutrina* that in a few minutes began to be answered by the *cabocla*:

Oh Lionesa! Oh Lionesa!
Ôh Lionesa! Ôh Lionesa!
Cadê, Lionesa? Tá em Codó!
*Cadê, Lionesa? Tá em Codó!*¹⁶

Lionesa is in Codó for the consultation she was called to, but, like the other members of her family – which some of our interlocutors estimate to be more than five hundred *encantados* – the city is the place of “her” *encantaria*¹⁷. *Encantaria*, according to Ferretti (2000) is a way of referring to a between-world or another dimension of existence, different from earth, where sinners (humans) would be, and from heaven (where saints would be). But its meaning is also expanded in our fieldwork, with some specific places in Codó (such as the well-known *quilombo* of Santo Antônio dos Pretos, and even the city itself) being defined as *terra de encantaria*. This is the same as saying that these spaces are places of power.

To accompany this idea, let's consider another category used by some of our hosts, “*morada*” [dwelling]. As we can see from the field, it identifies certain places to certain entities: such as *Morro da “Príncipe” Moura*, where some Afro-Brazilian religion *tendas* are located in the city, a region considered to have a lot of *axé*. This is where the Tenda São Francisco e São Sebastião is located, belonging to Antônio Filho, the *pai de santo* who told us that the de Légua family, after living the hardships of the land for years as humans, made Codó their home. We followed up with Toinho, as he is called, to think about *casas de santo* and *tendas* as contemporary (and also ancestral, as he shows us) *moradas* in Codó.

Morada in the woods, morada in the houses

In Codó, it is said that *terecô* was initially played in wooded areas, in the fields, and especially on the edge of a lagoon called Lagoa do Pajeleiro (the religion itself was also called *pajelança*, for a certain period). According to local narratives, *terecô* began “in the past”, during the time of the “old *vodunsos*”, known as Black women and men who were enslaved. That's why, to this day, the *encantados* are related to the countryside, oxen, fishhooks, and working in the fields. In those days, as we'll see below, Légua's family made Codó their *morada*, as Antônio Filho told us.

When we met Antônio Filho he was 32 years old. His maternal family is from the *terecô*, and his grandfather has been blessing and praying at home for 96 years. His mother was a *brincante* at dona Teresa Cega's house, the *Tenda Santa Helena*, where Toinho felt the first signs of “mediumship”. He developed it in *Me-*

16 Oh Lionesa! Oh Lionesa! / Ôh Lionesa! Ôh Lionesa! / Where are you, Lionesa? She's in Codó! / Where are you, Lionesa? She's in Codó!

17 “The people of Légua tend to move around a lot,” Lionesa told us, alluding to their transit in different cities, regions, and even religions. When speaking about her family's relationship with the Bumba Meu Boi festival, she mentioned that the people of Légua gather in the João Paulo neighborhood, in the city of São Luís, on Saint Marçal's Day, June 30th. “Everyone goes there,” the enchanted one recounted, “that's where the hustle and bustle of Légua happens.” [“Vai todo mundo pra lá”, relatou a encantada, “lá é o furrunço dos Légua”].

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

stre Bita do Barão's house, where he had his body possessed for the first time by seu Légua Boji Buá, an *encantado* who, in his mind, is the *farrista*, that is, the one who comes almost daily, who works and who indoctrinates his *filhos de santo*. Ten years of living and preparing in that house allowed him to set up a *mesinha* to work with the entities in the domestic environment. It was only after this, working on the *mesinha*, that he became a *pai de santo*.

It was he who told us, in an interview, some information about the *morada* of the *encantados*. And it is with him that we continue to discuss the houses, the land, and the city:

Before, they used to make *moradas* in the cities often. Légua's people say they made *moradas* in Codó for a long time, they spent a long time here in Codó. That's because Légua's family and his children were entities that walked the earth. It wasn't just a question of saying that they are *encantado*, that they are ancestors and are incorporating. They also witnessed the difficulties here on earth and made their home. I think they were the only ones who were *encantados*. ("Pai Antônio Filho", 17/10/2022)¹⁸

We also heard similar phrases during the fieldwork, saying that the *encantados* of Légua's family had chosen Codó to be enchanted there. According to our host, the place was chosen because the entities in question spent a lot of time there. That's where they experienced, as humans, the difficulties that affect people. The people of Légua then made their home in Codó – and even though they move around in other contexts, more or less distant, their bond with the Codó's forests remains.

It was Antônio Filho who also told us about a transformation in the space of *moradas*. In ancient times, they were in the woods and natural places. Over the years, according to our interlocutor, the spiritual entities began to have *moradas* in the houses (in the *tendas* and *quartos de santo*) of the city of Codó: "The *moradas* today are inside the *casas de santo*, no longer as before. Every *casa de santo* where you go to fulfill your obligations, if you put an *axé* there, it [the *encantado*] will go there to get it. Today it works like this," he told us.

"To put an *axé* there" is another way of referring to the need to settle the entities in a space. The idea of *assentamento* [settlement] does not necessarily coincide here with that mobilized in the contexts of Candomblé (Sansi 2013, Rabelo 2014). In Codó, it involves a set of elements (usually including a sacred stone), which refers to an entity, which is buried in a specific location of the land or the *tenda*, or arranged in a designated place, such as below the altar or in the corners of the *salão*. If a *tenda* closes, this *assentamento* must (although this is not always the case) be undone, otherwise the organizations will continue to visit.

The house and *tenda* of the *pai de santo* Antônio Filho himself seem to us a good way to tell how these spaces are constituted in Codó, which, as we said, are often contiguous in the grounds, built and cared for by people and *encantados*. Before we can tell you about the place, we need to say a few words, albeit briefly,

18 Antigamente fazia muita morada nas cidades. O pessoal de Légua, diz que fez morada em Codó, muito tempo, passaram muito tempo aqui no Codó. Isso porque a família de Légua e os filhos dele foram uma entidade que eles andaram em terra. Não foi só uma questão de dizer que é encantado, que é antepassado e está incorporando. Eles presenciaram as dificuldades aqui na terra também e fizeram morada. Eu acho que foi os únicos encantados, foi eles. (Pai Antônio Filho, em 17/10/2022)

about the *encantados* “carried” by the master. Toinho “receives” a group of different entities, as is common among the *brincantes*. Among them is Légua Boji Buá. It is for him that he plays the drum in his *tenda* in May, every year. His most important *encantada*, the owner of his *croá* (or head), is Cabocla Mariana or dona Mariana, as he calls her. His Légua and dona Mariana are fundamental to understanding the *pai de santo*'s relationship with the land where his *tenda* and his house are located, one of the *moradas* of the entities in the city of Codó.

When he was younger, Toinho didn't have his *terreiro*; he worked in a room of his residence, which was located in the downtown area of Codó. Once, he was surprised by the news that having “received” seu Légua, the *encantado* sold his house¹⁹ and bought a plot of land with a much simpler construction on top of a hill (the Morro da Príncipe Moura, as he later found out), near the Catholic Church dedicated to Saint Peter. On the land, besides the small house, there were only bushes, and he couldn't understand why the *encantado* chose it, as it didn't seem like a good deal to him at first. However, he trusted the entity's choice, which, besides having the documents ready, organized the people close to him so that the move happened without delay.

After settling in, Antônio Filho began to hold sessions (that is, work nights, with prayers and *doutrinas*), incorporated with seu Légua, in the new residence. His work started to be talked about in the neighborhood, and he began to be visited by people he didn't know. Through them, the choice of his “*farrista*” became clear. He heard that the land had, a few years earlier, in addition to the small house, a *terreiro* that belonged to Eduardo. In the 1980s, as we mentioned earlier regarding the arrival of Candomblé, he came from Bahia in the company of Júlio (a resident of Codó) and established the *terreiro* that had this religion, still little known in the city.

With Eduardo's death, Júlio took responsibility for the *terreiro* until he moved away from Codó. When he did, the *filhos de santo* also dispersed, and dona Beata, the second in the lineage for the house, took the image of Saint Peter (the patron saint of the *terreiro*) to the *tenda* she opened in the backyard of her residence. The *barracão* was then occupied by another *pai de santo*, a *terezeiro* known as seu Caboclo. According to Toinho, he had a *tenda* on another street in the city, but he transferred to the space because “his eye grew.” Some misfortunes befell his health, and in the second year of occupying the house and *tenda*, he passed away. His most constant *encantado* was Mané Légua, one of the many children of Légua Boji.

If Légua's family brought Antônio Filho closer to his Caboclo and that land, in conversations with the people who visited him during the sessions, he learned that dona Mariana (his princess) was also “carried” by Júlio. Furthermore, Eduardo was of Xangô, so the patron of his house was Saint Peter: for Toinho, Xangô was also Saint Francis, the saint to whom he made a promise and to whom he dedicated his *tenda*, built on the same land.

These connections between the entities and the people are, for our host, a fundamental explanation for understanding the choice of that land by seu Légua.

19 Incorporation in terecô implies (at least in most cases) that the *brincante* lose consciousness. As one *mãe de santo* told us, “it's as if we were asleep”. It is considering the ability of an *encantado* to incorporate and start coordinating the body of the *brincante* that we can understand that it was the entity who bought the house, received in the body of the *pai de santo*.

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

Even though Toinho had danced two or three times on the site when the religious party was Julio's, he had no memory of the space and did not recognize it, without the *tenda* in the backyard, then full of bush. It was only possible to understand how he ended up there considering dona Mariana, Légua's family, and Xangô.

I started with three *filhos de santo*, and today this house has 65 *filhos de santo*. So, he [Légua] made us where we are now. And today the house is of Saint Francis, but it is never to forget: it is all one bond only, because Saint Peter is Xangô, and Saint Francis is also Xangô. The owner of the house was dona Mariana, and today she is still dona Mariana, the owner of the house. Seu Caboclo, who passed [received] seu Mané Légua, who was the third person to take care of the house and received seu Mané Légua, who is the son of seu Légua. That's when I understood the Nation, and he [Légua] told me: 'It wasn't me who brought it, [it was] because this tradition shouldn't die, it's a big story within Codó so this story can't end this way'. (Pai Antônio Filho, on 17/10/2022)²⁰

Although Antônio Filho's story has very particular elements, which allow him to talk about the entangled links between people, houses and the *encantados*, the participation of the entities in defining where the *terreiros* are and in the procedures for acquiring the land are not exclusive to his narrative. We know of a similar situation, experienced by a "compadre" of his (as he defines), the *pai de santo* Café. A few years older than Toinho, Café has had his house for some years on the same hill ("a space with a lot of *axe*", he once told us). Before that, he became acquainted with *terecô* because his mother danced in some houses, like that of the *mãe de santo* Luiza. He began his approach to the religion after the manifestation of *encantados* in his life, as a drummer of Mestre Bitá do Barão's *tenda*.

It was in Bitá's *tenda* that he met his first wife, who supported him when he decided to have his own *terreiro*, to work with Supriano de Légua (another son of Légua Boji). Before, he and his wife had many financial difficulties and paid rent, overcoming these adversities with some financial resources that he received by blessing children. One day, Supriano sent him a warning, saying that in seven days he "would receive the inheritance" destined for him. As he told us, the seven days were of great deprivation, a period when he was without electricity and gas at home. At that moment, his wife doubted the message from the *encantado*, asking him: "Is this the inheritance your guide spoke of?"

It was then that a known guy appeared, commenting about a piece of land available for sale on the Morro da Igreja de São Pedro. Café went to see the place but was disappointed with its characteristics, it had elevations and many rocks, "it was very strange." Supriano, however, insisted that he should go there, which prompted him to ask about the price. The owner told him it cost 1,200 reais. Having the money for the first installment, she agreed to the sale. With the help of the work of the *encantados*, Café paid for the land in three months.

There was only a small *taipa* (clay) house covered with straw and tarpaulin

20 Eu comecei com três filhos de santo, hoje essa casa tem 65 filhos de santo. Aí ele [Légua] fez onde estamos aqui. E hoje a casa é de São Francisco, mas nunca é pra esquecer: é tudo um vínculo só, porque São Pedro é Xangô e São Francisco também é Xangô. A dona da casa era dona Mariana e hoje ainda é dona Mariana, continua dona da casa. O Seu Caboclo que passava [recebia] o seu Mané Légua, que foi a terceira pessoa que zelou a casa e recebia Seu Mané Légua, que é filho de Seu Légua. Aí é que eu fui entender a Nação e ele [Légua] me disse: "não fui eu que trouxe, [foi] porque essa tradição não tinha que morrer, é uma história grande dentro do Codó então essa história não pode acabar desta forma". (Pai Antônio Filho, em 17/10/2022)

on it. To make the land habitable, Café and his then-wife “cleared the hill” down to the middle with their own hands – referring to the injuries resulting from the endeavor, he mentioned that he got “blood blisters,” at which point he decided to pay some people in a collective system so that the work could progress. Also similarly to Toinho, Café did not start his work with the entities in the *barracão*, but in a room of the house. Only after the construction of the kitchen and the living room did he build the first *barracão*, in the back of the land.

This first *tenda*, still made with sparse resources, collapsed one day, shortly after the *pai de santo*, in the company of a client from another state, left the site²¹. Upon seeing the damage, Café rebuilt the structure. The subsequent improvements were made possible due to work he did for a deputy. The merit, however, did not lie with the politician, nor with him “pure”²², but with the action and problem-solving provided by the *encantados*.

Both Café and Toinho stated that the owners of their houses were their *entidades de cabeça* [head entities]. Each of them has a princess as their *chefe de croa*, in the first case, dona Rosalina, and in the second, dona Mariana. They are rarely received, once or twice a year, especially on the night of the celebration held in their honor. However, we should not take the idea of ownership for granted – it is not a form of legalistic or legally attested ownership, which carries a specific notion of contract and consequent conception of the individual (Johnson 2014, Godoi 2014). They own the house because they are also the owners of the head and leaders of the *corrente* [chains]²³ of each of the *pais de santo*.

Recent Brazilian ethnographies on Afro-Brazilian religions also indicate that seriously considering the relationship between people and entities implies assuming the establishment of a different perspective of space and time (Evangelista 2015, Domiciano 2023). The ritual space – the house, the *tenda*, the *quarto de santo* – is often a collective construction, both in terms of creation and acquisition of the land. These, in turn, can be perceived as belonging to the entities or some entity and not to a person, or, as in the cases we have recounted, also be defined and chosen by *encantados*.

Final considerations

In this article, we consider the relationship between city and religion from the perspective of Codó, a municipality associated with terecô and the *encantados* of the forest, especially the family of Légua Boji Buá da Trindade. The first aspect of this relationship that we highlight in the text is the connections between Codó, the forests, terecô, and the Léguas. We emphasize how these references are articulated in other contexts involving Afro-Brazilian and Afro-Indigenous spiritual practices, but also how they are invoked in the cosmology and rituals that have as their locus the *tendas* (*barracões* or *terreiros*) of the Maranhão city in question.

Among the *terecozeiros* of Codó, there is still an association of certain specific locations with the religion. When we arrived in the city, we heard in everyday conversations the term “Morro do Café,” in reference to the *pai de santo* who has

21 Client is the customary way of calling those who come to the *tendas* to have work done, regardless of the reason for the request (it could be health, business, love, etc.).

22 “Pure” is an expression used to refer to when the person is not possessed.

23 “*Corrente*” is a term used with different meanings, but here it relates to the group of *encantados* that possess a brincante.

his *tenda* in the highest part of the city, accessed on foot by a staircase that leads to a Catholic Church dedicated to São Pedro. Once, when we were going to visit him, we informed a motorcycle taxi driver of our destination. He only understood where it was when we used the reference to the location as “Morro do Café.” In another situation, accompanying some *terecozeiros* to a celebration in a village, we heard, in a playful tone, a *mãe de santo* telling Café that he should fix Supriano's staircase (Supriano Légua, his *encantado*), so that the *terecozeiros* wouldn't suffer so much to climb up to his *tenda*. In response, Café said that she should appeal to São Pedro, who had settled on the top of the hill before he did. Amidst laughter, the *mãe de santo* said that the hill should belong to Santa Bárbara, in reference to an old *tenda* that existed at the location.

We followed the article with a description of the passage of time (the past and the present) and heard from our hosts about their *moradas*. Codó is the *morada* of the Légua because they chose it to be their *encantaria*, their space of power. The houses/*tendas* today are seen as the *moradas* of the *encantados*, as procedures are carried out in them that establish the presence of the entities. Houses/*tendas*, in this context, cannot have their meanings reduced to material or juridical-administrative dimensions: they are collective constructions, have entities as “owners,” are chosen by them, and develop through their work. This outlines a notion of home and city that does not fit into cartographic and institutional procedures.

Parallel to the emergence of layers and developments to think about space, talking about the relationship between religion and city – and about dwellings – is also talking about time. On one hand, we see, in a more linear sense, how the passage of years speaks to the transformation of that territory. The land bought by seu Légua Boji Buá “on top of” Antônio Filho now represents only a third of the area that was known as Morro da “Príncipe” Moura, an entity received by Eduardo, the first to build a *terreiro* on the land. Toinho told us that according to the stories he heard, the hill was occupied, at that time, by the *tenda* and several houses where relatives and *filhos de santo* lived. With Eduardo's death and Júlio's departure, some of those who lived there sold part of the land. The piece of land negotiated by seu Légua was part of this broader process of sales that reduced the area that initially belonged to the *candomblé's terreiro*. What was then, currently, a set of private and separate residences, was once a set of houses connected to the *tenda*.

Another dimension of time, less linear, is the one that allows connections to be created that resize issues related to the past and the future, something that is recurrent in the context of Afro-Brazilian religions (Rabelo 2014). The past continues to be rewritten as it is assumed in the present. This is how Toinho, as he learns about the history of the land chosen by his Légua, builds a relationship with Eduardo, whom he never even met. In this, we see that the fact that the first house was of *candomblé* and Toinho's house is of *terecô/umbanda* is secondary. The entities can continue to be present in new material structures and distinct masters. Thus, as the *pai de santo* told us, his *tenda* (although materially built a few years ago) is a centennial house.

It is not our intention to suggest an exotic or extraordinary notion of house or

city, celebrated in the media, sometimes with terms like “the corner from beyond” (National Geographic 2010). The experiences of the *tereçozeiros* are impacted by diverse situations – from the surprise of those who become neighbors of a house and at night realize that it houses a *tenda* (adjacent to it or in the back of its terrain and, therefore, not visible from the street), to coexisting with those who perpetuate situations of intolerance and disrespect, putting, for example, salt on the doors of the *brincantes* or in the places where the processions of the *terreiros* with the saints pass through. There is still a shared stigma, found even in places far from the city, which links the place to witchcraft and weighs negatively on those who live in it or come from it. A few years ago, the association of the city with this fame led to the construction of a portal with the words “Codó: city of God” (which sounded like a provocation to some, who saw it as a way to reinforce a negative view of the practices of the *terreiros*, but did not mobilize other *brincantes*, keen on the continuous reference and devotion to God in the *tendas*).

Despite situations of intolerance and racism, there are continuous practices of caring for the relationship with the entities among the *tereçozeiros*. There are still movements, *moradas*, and entities that escape fixed forms and associations even given by us, researchers. Also for this reason, we understand the forest (Ahlert 2013) and the city of Codó as places of thought. We would like to suggest that when they are mentioned locally or in other contexts – when a “Légua” *encantado* is received in another location in Brazil and is greeted with “ê Codó!” – these terms are indices. If they are the forest itself and the city itself, home of the “Légua”, they also represent other elements associated with them, especially power. That is why the forests are also the *tends* and the houses and Codó is so many places. Where *axé* is established, the *encantados* come to visit.

Received on 11/03/2024.

Approved on 13/03/2024 by the editor Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

References

- Ahlert, Martina. 2013. "Cidade relicário: Uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)". PhD thesis, Universidade de Brasília.
- Ahlert, Martina. 2016. "Carregado em saia de encantado". *Etnográfica* 2, no. 20: 275-94.
- Ahlert, Martina. 2021. *Encantoria: Uma etnografia sobre pessoas e encantados*. Curitiba; São Luís: Kotter; EDUFMA.
- Alcantara, Giseuda do C. A. de. 2015. "Terecô: Uma tradição negro-brasileira." Master's thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro .
- Alcantara, Giseuda do C. A. de. 2020. "Terecô maranhense: Perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950)." PhD thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Almada, Diely C. P. S. de. 2023. "De terra da macumba a cidade de Deus: Uma análise arqueogenológica do discurso da religiosidade da/na cidade de Codó-MA." Master's thesis, Universidade Federal do Maranhão.
- Alvarenga, Oneyda. 1948. *Tambor de Mina e Tambor de Crioulo: Registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.
- Araújo, Paulo J. P. 2008. "Umbandização, candombleização: Para onde vai o Terecô?" In *Anais do X Simpósio da ABHR*. Assis, São Paulo.
- Assunção, Mathias. 2010. "A memória do tempo de cativo no Maranhão." *Tempo* 15, no. 29: 67-110.
- Assunção, Luiz C. de. 2006. *O Reino dos Mestres: A tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Assunção, Luiz C. de. 2014. "A Tradição do Acais na Jurema Natalense: Memória, identidade, política". *Revista Pós Ciências Sociais* 11, no. 21: 143-66.
- Bandeira, Luís C. C. 2013. "Rotas e raízes de ancestrais itinerantes". PhD thesis, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Barros, Sulivan C. 2000. "Encantaria de Bárbara Soeira: A construção do imaginário do medo em Codó – MA". Master's thesis, Universidade de Brasília.
- Bastide, Roger. 1971. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira.
- Blanes, Ruy, and Diana E. Santo. 2014. "Introduction: On the Agency of Intangibles." In *The Social Life of Spirits*, edited by Ruy Blanes and Diana E. Santo, 1-32. Chicago: The University of Chicago Press.
- Borges, Antonádia M. 2013. "Mulheres e suas casas: Reflexões a partir do Brasil e da África do Sul". *Cadernos Pagu*, no. 40: 197-227. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000100006>
- Borges, Antonádia M., Stella Paterniani, Gustavo Belisário, Roberto Sobral and Caio Mader. 2022. "Argonautas, monumental e incompleto." *Revista Pós – Ciências Sociais* 19, no. 2: 375-98. <https://doi.org/10.18764/2236-9473v19n2.2022.17>
- IBGE. 2022. Cidades: Codó. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/codo/panorama>.
- Cálico, Nara. 2016. "Para quem você dança? A criação e a recepção da dança no método Bailarino-Pesquisador-Intérprete (BPI): Uma experiência com as mulheres quebradeiras de coco babaçu e com o Terecô." PhD thesis, Universidade Estadual de Campinas.

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

- Cantanhede, Aniceto. 2020. "Quilombo e representação política: O caso de Santo Antônio dos Pretos." PhD thesis, Universidade Federal do Amazonas.
- Centriny, Cícero. 2015. *Terecô de Codó: Uma religião a ser descoberta*. São Luís: Zona V Fotografias Ltda.
- Costa Eduardo, Octávio. 1948. *The negro in Northern Brazil: A study of acculturation*. New York: J. J. Austin Publisher.
- Cruz, Bárbara P. da S. 2018. "Confluências e Transfluências no Terecô, religião de matriz africana de Codó, Maranhão." Master's thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.
- Domiciano, Taísa. 2023. "Tempo, movimento e existências conjuntas: Magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais." PhD thesis, Universidade Federal da Bahia.
- Evangelista, Daniele F. 2015. "Fundando um axé: Reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé". *Religião e Sociedade* 35, no. 1: 63-85.
- Ferreira, Flávio D. 2010. "Codó, esquina do além." *National Geographic*, no. 124.
- Ferretti, Mundicarmo. 2000. *Desceu na guma: O caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA.
- Ferretti, Mundicarmo. 2001. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano.
- Figueiredo, Aldrin M. de. 1996. "A cidade dos encantados: Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo 1870-1950." Master's thesis, Universidade Estadual de Campinas.
- Fleisher, Soraya, and Patrice Schuch, eds. 2010. *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: Letras Livres; Editora da UnB.
- Freitas, Maria da G. F. 2011. "O Terecô de Imperatriz é uma Sagrada Brincadeira de Gente Grande?" In *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais*. Salvador.
- Freire, Fladney F. da S. 2018. "Por uma antropologia compartilhada: Diálogos entre roupas e fotografias no terecô." Master's thesis, Universidade Federal de Goiás.
- Freire, Fladney F. da S. 2022. "Uma etnografia sobre memórias e fotografias no terecô: Entre possibilidades, interditos e afetos." PhD thesis, Universidade Federal de Goiás.
- Godoi, Emília P. de. 2014. "Mobilidades, encantamentos e pertença: O mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou." *Revista de Antropologia* 57, no. 2: 143-70.
- Johnson, Paul. 2014. "Uma genealogia atlântica da "possessão de espíritos." *Translating the Americas*, no. 2: 65-100. <http://dx.doi.org/10.3998/lacs.12338892.0002.003>
- Lamy, Marcos Carvalho. 2016. *Criatividade e força na música do terecô de Codó*. Bachelor Monograph, Universidade Federal do Maranhão.
- Leacock, Seth and Ruth Leacock. 1975. *Spirits of the deep*. New York: Anchor Press.
- Leal, João. 2019. "Os Encantados nas Festas do Divino: Estrutura e Antiestrutura." *Sociologia & Antropologia*, no. 9: 431-51.
- Lima, Conceição Maria de Teixeira, 2017. "Relações cruzadas: Uma etnografia sobre vínculos entre pessoas e encantados no terecô de Codó – Maranhão". Bachelor monograph, Universidade Federal do Maranhão.
- Lima, Conceição de Maria Teixeira, 2019. "Pagamento de tambor: Conexões e visitas no terecô em Codó (Maranhão)". Master's thesis, Universidade Federal do Maranhão.

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

- Lindoso, Gerson C. P. 2014. "Codó e o Terecô na Fé." In *Anais da 29ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Natal, Rio Grande do Norte.
- Luca, Taissa T. de. 2015. "Dom Manoel (O Venturoso): O rei expansionista do tambor de Mina Amazônico." *Estudos de religião* 29, no. 2: 194-220.
- Luca, Taissa T. de. 2019. "Dom Luís de França: Aliança Simbólica entre Pará e Maranhão." *Revista Relegens Thréskeia* 7, no. 2: 18-36.
- Machado, João B. 1999. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís: FACT/UEMA.
- Melo, Diogo J. de. 2020. "Festas de encantarias: As religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar patrimonial em Museologia." Phd thesis, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- Nunes, Herliton R. 2015. "Perseguição religiosa: A pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896." In *Um caso de polícia: Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977*, edited by Mundicarmo Ferretti, 75-86. São Luís: EDUFMA.
- Pacheco, Gustavo de B. F. 2004. "Brinquedo de Cura: Um estudo sobre a pajelança maranhense." Phd thesis, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Museu Nacional.
- Peirce, Charles S. 1983. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva.
- Pereira, Nunes. 1947. *A Casa das Minas: Contribuição ao estudo das sobrevivências dao-meianas no Brasil*. Rio de Janeiro: Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia.
- Pereira, Ilka. 2021. *Pelas mãos de Mãe Nilza: Religião e mulheres negras na cidade de Codó – Maranhão*. São Luís: EDUFMA.
- Prandi, Reginaldo, eds. 2001. *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Quintas, Gianni G. 2007. "Entre maracás, curimbas e tambores: Pajelanças nas religiões afro-brasileiras." Master's thesis, Universidade Federal do Pará.
- Rabelo, Miriam. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.
- Ribeiro, Jéssica C. A. 2015. "O perigo de uma história única: A 'invenção' de Codó-Ma como terra da macumba (1950 a 1990)." Master's thesis, Universidade Federal do Maranhão.
- Ribeiro, Jéssica C. A. 2020. "De 'Terra da Macumba' à 'Cidade de Deus': As lutas de Classificação, o conflito dos estereótipos e a polissemia das representações acerca da cidade de Codó-MA (1930-2000)." Phd thesis, Universidade Federal do Pará.
- Sansi, Roger. 2013. "A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidade dos objetos de candomblé." In *A alma das coisas: Patrimônio, materialidade e ressonância*, edited by José Reginaldo Santos Gonçalves, Roberta Sampaio Guimarães, and Nina Pinheiro Bitar, 105-22. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ.
- Santos, Dayanne da S. 2019. "Não se pode entrar em terra de encantado sem permissão: Um estudo sobre a relação entre pessoas e encantados na luta pelo território quilombola Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA)". Master's thesis, Universidade Federal do Maranhão.
- Shapanan, Francelino de. 2001. "Entre caboclos e encantados". In *Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*, edited by Reginaldo Prandi, 318-30. Rio de Janeiro: Pallas.

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior ZismanZalis

- Silva, Jerônimo da S., and Agenor S. Pacheco. 2015. "Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina." *Horizontes Antropológicos* 21, no. 43: 129-56.
- Silva, Jerônimo da S. 2014. "Cartografia de afetos na encantaria: Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina." PhD thesis, Universidade Federal do Pará.
- Silva, Jerônimo da S, and Idelma Santiago Silva. 2018. "Combates Cosmológicos pelo Direito do Rio na Amazônia Oriental." *Revista Territórios e Fronteiras* 11, no. 2: 70-94.
- Silva, Kênya da L. 2015. "O Ser Pajé: Histórias de pajelança e encantaria em Cururupu no tempo presente." Bachelor monograph, Universidade Estadual do Maranhão.
- Souza, André L. N. de. 2016. "A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço." Master's thesis, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Tavares, Dailme M. da S. 2008. "A capela e o terreiro na chapada: Devoção mariana e encantaria de Barba Soeira no quilombo Mimbó, Piauí." Master's thesis, Universidade Estadual Paulista.
- Vasconcelos, Kauã. 2020. "Nas margens de lá: Entre caboclos e caruanas na encantaria marajoara." Master's thesis, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Venâncio, Sariza Oliveira Caetano. 2019. "A religião dos encantados: Os encantados como mediadores culturais no norte do Tocantins." Phd thesis, Universidade Estadual de Campinas.
- Veras, Hermes de Sousa. 2015. "O sacerdote e o aprendiz: Etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia." Master's thesis, Universidade Federal do Pará.
- Zalis, Lior Zisman. Lima, Conceição de Maria Teixeira. Ahlert, Martina. 2023. "Enfrentamentos e dispersões: Agência, força e ação política no terecô de Codó (MA)". *Aceno* 10, no 24: 219-36.

Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos

Houses, People, and Cities in recovery: On Welcoming, Self-Construction, and Pentecostalism in Urban Territories

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11880>

Carly Machado

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais.
Seropédica – Rio de Janeiro. Brasil.

ORCID: 0000-0002-8814-3609

machado.carly@gmail.com

Doutora em Ciências Sociais (UERJ). Professora de Antropologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ. Coordenadora do Grupo de Pesquisa CORRE - Experimentações Etnográficas em Territórios Urbanos (UFRRJ). Junto com Patrícia Birman, coordena o Grupo de Pesquisa DISTÚRBIO/UERJ.

Nildamara Torres

Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Ciências Sociais – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais - PPCIS/UERJ.

ORCID: 0000-0002-0848-050X

nildamaratorres@gmail.com

Doutoranda em Ciências Sociais pelo PPCIS/UERJ. Pesquisadora do CORRE – Experimentações Etnográficas em Territórios Urbanos (UFRRJ), do grupo DISTÚRBIO – Dispositivos, Tramas Urbanas, Ordens e Resistência (UERJ) e do Núcleo de estudos sobre a População em Situação de rua e as cidades médias (UFJF). Coordenadora de Pesquisa da Iniciativa PIPA (ONG).

210

As periferias urbanas são marcadas pela extensiva presença de espaços que se apresentam como centros de recuperação religiosos dedicados, formalmente, ao acolhimento de pessoas que fazem uso problemático de drogas. No entanto, esses projetos são reconhecidos localmente por sua capacidade de acolher um perfil muito mais amplo de pessoas, que enfrentam os mais variados problemas: uso problemático de drogas, conflitos com a justiça, falta de local de moradia fixa, sofrimentos psíquicos, insegurança alimentar, dentre outros. O objetivo deste artigo é pensar sobre esses equipamentos religiosos, tomando a cidade como plano de referência, e assumindo a relevância dos debates sobre espaços de acolhimento e alternativas de moradia temporária no contexto das periferias urbanas. Retomamos aqui, para os fins desta reflexão, o uso do termo “casas de recuperação”, como também são nomeados esses projetos, a fim de assumir o potencial analítico da ideia de casa neste contexto, e assim refletir sobre acolhimento, moradia, autoconstrução, pentecostalismo e processos de construção de uma vida digna.

Urban peripheries are characterized by the extensive presence of spaces that present themselves as religious recovery centers formally dedicated to welcoming individuals with problematic drug use. However, locally, these projects are recognized for their ability to accommodate a much broader profile of people facing various issues: problematic drug use, conflicts with the law, lack of fixed housing, psychological distress, food insecurity, among others. The aim of this article is to consider these religious facilities with the city as a reference point, acknowledging the relevance of debates about spaces for accommodation and temporary housing alternatives in the context of urban peripheries. Here, we revisit the use of the term “recovery houses,” as these projects are also known, in order to embrace the analytical potential of the idea of home in this context, and thus reflect on accommodation, housing, self-construction, Pentecostalism, and processes of building a dignified life.

Centros de recuperação religiosos; Comunidades Terapêuticas; Pentecostalismo; Casas; Autoconstrução; Territórios urbanos.

Religious recovery centers; Therapeutic communities; Pentecostalism; Houses; Self-construction; Urban territories.

Quais as consequências de se pensar sobre os centros de recuperação religiosos, voltados para o acolhimento de pessoas que fazem uso problemático de drogas, colocando a cidade como plano de referência para este debate? Esses centros de recuperação, existentes no Brasil há mais de 50 anos (IPEA 2017), articulam-se com as políticas públicas no país de formas muito variadas, sobretudo nos níveis estaduais e municipais. No entanto, pode-se dizer que, a nível federal, os últimos 15 anos foram especialmente relevantes para um debate público mais amplo sobre esses equipamentos. As ações formuladas no âmbito do programa “Crack, é Possível Vencer”, de 2011, que incluiu à época os centros de recuperação no escopo da Política Nacional de Drogas, mobilizaram campos políticos e profissionais variados e conflituos em uma vigorosa discussão sobre esses projetos, em sua maioria pentecostais. Desde então, este tema segue bastante ativo nas esferas políticas, no espaço público e nas coberturas midiáticas sobre o assunto.

Não cabe retomar aqui todas as dimensões deste debate, analisado amplamente em diferentes trabalhos (Teixeira 2016, Brandão e Carvalho 2016, Santos 2018, Teixeira e Brandão 2019, Fiore e Rui 2021, Machado 2023, Cortez e Barroso 2023), mas é importante salientar um aspecto relevante deste processo: o uso do conceito “Comunidade Terapêutica” como categoria política organizadora do campo dos centros de recuperação no Brasil. O termo “Comunidade Terapêutica” (CT), desde então, congrega os esforços de formalização de um campo diverso e de difícil unificação, que se constituiu por décadas de forma predominantemente autônoma. As nomenclaturas utilizadas ao longo dessas décadas eram (e em alguns casos continuam sendo) muito variadas: *centros*, *clínicas* e *casas* de recuperação são algumas delas. Seus tamanhos e formatos também diferem bastante: de pequenas unidades localizadas em bairros periféricos, a sítios de médio porte e unidades no modelo “fazenda” em regiões rurais. Mantém-se, ainda, outra complexidade: nem todos os centros de recuperação formalizaram-se como Comunidades Terapêuticas. Para um centro de recuperação tornar-se uma comunidade terapêutica são necessários inúmeros ajustamentos físicos, técnicos e jurídicos, e a marca desigual dos efeitos desses processos de formalização é mais um aspecto da diversidade do cenário que se encontra no país hoje (Barroso 2020). Formalizados como Comunidades Terapêuticas, os centros de recuperação aumentam seu potencial de acesso aos recursos do estado brasileiro como uma fonte de custeio de seu funcionamento (Weber 2021), e este é outro aspecto crucial do debate público sobre as CTs.

Uma questão central a se compreender acerca do campo das Comunidades Terapêuticas é a associação de suas práticas com diferentes políticas públicas. Cabe, portanto, um debate consistente sobre a quais problemas sociais esses projetos religiosos respondem. Enquanto equipamento articulado ao enfrentamento do chamado problema das drogas, as Comunidades Terapêuticas ocupam um espaço político ambíguo entre a Justiça e a Saúde, tal como todas as políticas sobre drogas. Formalmente, a Política Nacional sobre Drogas é gerida no âmbito do Ministério da Justiça e da Segurança Pública¹ (2023). No entanto, a regulação, fiscalização e a vigilância das Comunidades Terapêuticas têm sido delegadas ao campo da saúde (Loeck 2021). A esta já complicada articulação de políticas bastante divergentes, na

1 Ver em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/sua-protecao/politicas-sobre-drogas/a-politica-nacional-sobre-drogas>. Acesso em: 02 abr. 2023.

Carly Machado, Nildamara Torres

fronteira entre criminalização (justiça) e patologização (saúde), soma-se o campo da Assistência Social, visto que as CTs figuram como unidades de *acolhimento* no âmbito das políticas sobre drogas. Enquanto espaços de *acolhimento*, as Comunidades Terapêuticas passam a ser pensadas e geridas como unidades de residência temporária, em articulação com outros espaços de abrigamento.

Ao longo dos últimos anos, a posição específica das Comunidades Terapêuticas nas formulações e regulamentações das políticas públicas federais foi bastante alterada, configurando arranjos muito variados entre estes três campos². No momento da escrita deste artigo, as Comunidades Terapêuticas eram assim apresentadas na página do Governo Federal, sob a presidência de Lula (2023):

Entende-se por Comunidades Terapêuticas, entidades privadas, sem fins lucrativos, que realizam gratuitamente o acolhimento de pessoas com transtornos decorrentes do uso, abuso ou dependência de substâncias psicoativas, em regime residencial transitório e de caráter exclusivamente voluntário (espontâneo). O período de acolhimento varia de 3 meses a 12 meses, conforme o projeto terapêutico da entidade. O principal instrumento utilizado nas Comunidades Terapêuticas durante o tratamento é a convivência entre os pares. As Comunidades Terapêuticas não integram o Sistema Único de Saúde (SUS) e tampouco o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), mas são equipamentos da rede suplementar de atenção, recuperação e reinserção social de dependentes de substâncias psicoativas, de modo que referidas entidades integram o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD, por força do Decreto nº 9.761/2019 e da Lei nº 13.840/2019. As CTs integram o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD) (Disponível no site do Governo Federal: <https://www.gov.br>. Acesso em: 20 ago. 2023).

Nem parte do SUS, nem tampouco do SUAS, as Comunidades Terapêuticas foram então alocadas no âmbito do SISNAD (Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas), o qual, apesar de apresentar um perfil interinstitucional, vincula-se mais diretamente ao Ministério da Justiça e da Segurança Pública. Neste sentido, confirma-se no âmbito federal uma relação mais íntima dessas unidades com o problema da *violência* no Brasil, do que necessariamente com as questões da *saúde* da população brasileira.

Retomando aqui o texto oficial do governo Lula apresentado acima, interessamos neste artigo discutir especificamente a questão dos centros de recuperação religiosos enquanto espaços de *acolhimento* e alternativas de *moradia temporária* nos territórios urbanos. Queremos enfrentar as questões sobre *acolhimento* e *moradia* pensando as fronteiras entre justiça e saúde, criminalização e patologização, faltas e excessos de políticas públicas (Machado 2023). Nesta perspectiva, esses projetos fazem parte de um conjunto específico de equipamentos urbanos que recebem um perfil muito amplo de pessoas, que enfrentam os mais variados problemas na cidade: uso problemático de drogas, conflitos com a justiça, perda de

2 A formalização do campo das CTs na relação com as políticas públicas brasileiras teve início no primeiro governo Dilma (2010-2013). Após o golpe de 2016 que destituiu do governo a Presidenta Dilma Roussef, constata-se um aumento significativo nas articulações entre as CTs e o governo federal (Doudement e Conceição 2018). Durante a campanha eleitoral de 2022, o tema das CTs foi pauta de campanha de Bolsonaro e Lula, com acenos dos dois candidatos para a importância política do tema. No início do governo Lula (2023-2026), a definição do lugar das CTs nas políticas públicas recebeu atenção e ajustes.

Carly Machado, Nildamara Torres

um local de moradia fixa, sofrimentos psíquicos, insegurança alimentar, dentre outros. Retomamos aqui, para os fins desta reflexão, o uso do termo “casas de recuperação”, como também são nomeados esses espaços, a fim de assumir o potencial analítico da ideia de *casa* neste contexto, e assim refletir sobre acolhimento, moradia, autoconstrução, pentecostalismo e processos de construção de uma vida digna.

Casas de recuperação nas tramas urbanas

Pesquisas recentes no campo dos estudos urbanos nos colocam diante da questão da circulação na cidade daqueles que podem ser considerados como seus excedentes, daqueles que não cabem na vida urbana. Dos sujeitos que só se inscrevem na cidade enquanto corpos circulantes, habitando de modo incômodo as fronteiras do sofrimento, do abandono, da violência e até mesmo da liberdade que essa circulação forçada implica (Mallart e Rui 2017).

Em sua análise sobre essa circulação forçada, Fernandes (2018) examina a “cena dos vulneráveis urbanos” evidenciando a condição circulante das populações pobres e precarizadas da cidade que habitam temporariamente diferentes espaços e equipamentos urbanos, dentre eles abrigos, ocupações, hospitais, casas de recuperação, clínicas psiquiátricas e prisões. Cada um desses equipamentos possui conformações espaço-temporais próprias que definem modos provisórios e específicos de morar na cidade, e que prescrevem onde ficar e por quanto tempo. Mallart (2019) pensa este conjunto diverso e disforme de espaços como um “arquipélago”, um mapa que transborda, e que está sempre em mutação (p. 59).

Pensar as casas de recuperação religiosas como parte deste arquipélago implica discutir os circuitos expulsivos que levam diferentes pessoas a esses espaços (Machado 2021). A cena que pré-define a condenação criminal (Misse 2010, Teixeira 2015) se coloca como um elemento central dessa dinâmica, e o cárcere aparece como horizonte inescapável neste asfixiante dispositivo de gestão e controle dos pobres urbanos. Tentar escapar do cárcere é uma condição fundamental que coloca pessoas em movimento (Mallart e Rui 2017).

Esse movimento de evitação da morte e do cárcere é marcado pela dramática ambivalência dos processos de fuga: um componente de esperança, intensamente atravessado pela violência. Todos os equipamentos sociais que nele se inserem, sejam esses abrigos, instituições psiquiátricas, ocupações, ruas, e mesmo casas de família, são atravessados por esta ambivalência dramática constitutiva, e tornam-se cenários possíveis para experiências de violência, maus-tratos e tortura. No debate público e nas análises sobre as Comunidades Terapêuticas, existe um importante campo de denúncias e debates sobre práticas violentas nesses espaços (Duarte e Glens 2021, Natalino 2018, Musse 2018).

Se a cena da condenação é extensa e definitiva, o horizonte da recuperação é curto e instável, e os centros de recuperação religiosos fazem parte desse sistema bivalente de controle e cuidado, que, por um lado, confirma a marca da condenação ao apresentar-se como destino previsível de *certas pessoas* mas, por outro,

tem o potencial de abrigar um projeto de futuro, gerido em meio ao impossível (Machado 2023). As pesquisas desenvolvidas pelas autoras, e que servem de material analítico deste artigo, apontaram questões sobre a dimensão processual da construção de horizontes possíveis de recuperação, sobretudo a partir dos processos de construção de “casas de recuperação”. Este será o debate central do texto.

Pensar as casas de recuperação tomando a “cidade como plano de referência”, tal como discutido por Telles (2006), implica assumir que para compreender as tramas urbanas, precisamos pensar percursos de indivíduos e famílias, e sua relação com os territórios da cidade. Colocando a cidade em perspectiva (p. 71 e 72), Telles propõe um olhar sobre práticas e redes sociais mobilizadas (ou construídas) nos agenciamentos cotidianos da vida, que passam pelas relações de proximidade, mas não se reduzem ao seu perímetro. Territórios urbanos, assim pensados, não têm fronteiras fixas e desenham diagramas diferenciados de relações. Faz-se fundamental à pesquisa, portanto, analisar trajetórias urbanas que permitem apreender circuitos e conexões na cidade, analisando-se a natureza das vinculações, mediações e mediadores, agenciamentos da vida cotidiana que operam como condensação de práticas diversas.

Lado a lado com a volumosa cena da condenação e da morte na cidade, encontram-se também “cifrados nos espaços e circuitos urbanos” (Telles 2006, 71-72) os lugares onde a vida urbana pulsa, e por onde as histórias de recuperação insistem em acontecer. Uma delas é a insistência em produzir modos de habitar a cidade. Se por um lado, como analisado anteriormente, os centros de recuperação conformam-se como destinos de fuga para pessoas “presas do lado de fora” dos seus territórios de moradia em função da cena da violência (Machado 2021, 2023), por outro, esses espaços afirmam, de modo muito particular, um certo modo de vida, de permanecer na cidade, de ficar, de morar, ainda que provisoriamente. É aqui que se requalifica a ideia de casa de recuperação. As tentativas de formalização dos projetos religiosos de recuperação em Comunidades Terapêuticas produziram novos termos técnicos e institucionalidades jurídicas. Mas a genealogia deste processo nos leva de volta à ideia de casa.

Para os fins desta reflexão, o presente artigo discute alguns casos que temos acompanhado que abordam processos de transformação de “casas de família” em “casas de recuperação”. Neste movimento, encontramos emaranhados que envolviam pessoas, obras e casas: casas que começaram a ficar pequenas para todos os seus moradores e que estavam continuamente em reforma; quintais onde foram construídos quatinhos para caber novos moradores; mutirões para construção de novos espaços como cozinhas e banheiros; reformas para adaptar esses espaços a exigências externas. Novas obras, muitas obras.

Para pensar sobre as relações entre casas, famílias, vida doméstica e espaços de recuperação, analisamos neste artigo a trajetória das famílias de duas mulheres: Fanny, filha de um pastor que deu início a uma casa de recuperação na casa de sua família; e a Missionária Ana, que está construindo uma casa de recuperação como extensão da casa onde vive com seu marido, e que chama todos os moradores desse espaço de “filhos”.

Carly Machado, Nildamara Torres

Nossos contatos com Fanny e Dona Ana iniciaram-se no ano de 2020, em contexto pandêmico. Com Fanny, todas as conversas aconteceram através do *Whatsapp*, no ano de 2020³. Chegamos a ela por indicação de um colega de trabalho, quando dissemos que procurávamos pessoas para conversar sobre suas experiências de vida, relacionadas aos centros de recuperação religiosos. A princípio, pensávamos em conversar com pessoas que tivessem vivido nesses locais, na busca por recuperação. Mas o caso de Fanny era diferente. Ela era conhecida desse colega, também filho de pastor, que lembrou dela dizendo: ela cresceu em uma casa de recuperação, vocês precisam conversar com ela. Durante três meses, conversamos sobre sua história e a história de sua família. Uma história que parecia inusitada, mas que, ao longo do tempo, revelou-se muito mais comum na vida das famílias de pastores do que podíamos imaginar.

O contato com Dona Ana começou também *online* em 2020, e continua até hoje, com visitas à sua casa. Nossa aproximação com Dona Ana se deu inicialmente na perspectiva de chegarmos aos moradores de sua casa de recuperação. Mas, ainda hoje, é com Dona Ana, e pensando seu lugar nessa casa, que temos desenvolvido nosso trabalho.

Fanny e Dona Ana nos apontaram caminhos analíticos não previstos no início desta pesquisa. Todos os homens com os quais havíamos conversado até o presente momento, chegaram até nós como pessoas em recuperação. Campos de pesquisa mais recentes nos apresentaram alguns pastores (todos homens) responsáveis por casas de recuperação. Fanny e Dona Ana não são pastoras: uma é filha de pastor, e a outra apresenta-se como missionária. Enquanto os homens em recuperação nos fizeram pensar sobre a expulsão de suas casas e de seus territórios, essas mulheres nos ensinaram sobre as experiências de recepção, e em como unidades domésticas tornam-se espaços sociais de acolhimento, em delicados e complicados processos de continuidade e ruptura.

A casa da família de Fanny

Ao contar a história da casa de recuperação criada por seu pai, Fanny mostrou-se muito delicada ao elaborar com cuidado suas próprias percepções de um projeto que foi, desde seu início, um projeto religioso e, também, familiar. “*Você quer saber um pouco da criação da casa? Então, na verdade, eu fui praticamente criada dentro dessa casa*”. Para explicar essa casa, Fanny precisava nos explicar o envolvimento de seu pai com o mundo das drogas: razão pela qual, ainda muito novo, ele foi expulso da casa de sua família. “*Ele viveu como uma criança solta pelo mundo, e com 10 anos já estava envolvido*”.

Adulto, absorvido por essa trama violenta, o pai de Fanny já era um *traficante conhecido* quando ela nasceu. Dominava bem uma importante área na cidade em que atuava, mas vivia cercado e ameaçado por traficantes e policiais. Um dia, ele foi capturado por policiais que o colocaram em um *quartinho*. Nesse momento, o pai de Fanny pediu a Deus que o livrasse da morte e que, se Ele assim o fizesse, iria servi-lo pelo resto de sua vida. “*Estou te contando isso porque tem um pouco a*

3 O período da pandemia da Covid-19 intensificou a comunicação e, também, a construção de intimidade através da mediação das tecnologias digitais de comunicação. Ainda há muito o que ser discutido sobre os efeitos disso para as pesquisas etnográficas, que já há muitos anos passam pela mediação de aplicativos como o *Whatsapp*, o qual, particularmente, permeia a construção de relações sociais, de trabalho e amizade de forma muito intensa no Brasil. Para os fins deste trabalho, nosso diálogo se dá diretamente com o debate metodológico colocado por Lorena Mochel (2023), em sua tese de doutorado “A fluidez da unção: raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital”.

Carly Machado, Nildamara Torres

ver com o porquê que ele tem o centro de recuperação hoje”.

Então, o pai de Fanny conseguiu ludibriar os policiais e *saiu fugido*. Depois de muitas voltas no trajeto dessa fuga, ele conseguiu chegar à cidade onde ela morava com a mãe e os avós. Eles então ficaram juntos nesse local por um tempo, onde ela foi criada. Depois de alguns anos, sua família foi morar no Rio. Fanny conta que seu pai trabalhava na Churrascaria Porcão, e começou assim a *“refazer toda a sua história de vida”*. Certo dia, entrou na churrascaria *“um rapaz muito bêbado, muito alcoolizado, ‘mendigo’, uma pessoa que vivia há muito tempo em situação de rua”*. O pai de Fanny conversou com esse homem enquanto esperava o ônibus para voltar para casa, e essa experiência mudou a vida da família.

eu acredito que ele deve ter lembrado muito do que ele viveu. Ele ficou por muito tempo de casa em casa, né? Sem ter pra onde ir. E aí ele ficou com um sentimento, assim, de muito pesar pelo fato daquele homem não ter uma casa, não ter alguém, porque ele também, naquele tempo, ele já tinha chegado naquele ponto.

O pai de Fanny então falou de Jesus para esse homem, que se converteu naquele momento. Ela diz, no entanto, que seu pai conta que pensou assim: *“Como o cara se converte e continua lá naquele mesmo lugar? Como é que eu faço?”*. Ele então teria voltado muito pesaroso para casa e contado toda a situação para a mãe de Fanny. *“E aí, minha mãe, ouvindo a história falou para o meu pai: por que você não trouxe ele?”*. No dia seguinte, o pai levou esse rapaz para a casa da família, e ali ele morou por um tempo.

216

E foi assim que começou a casa de recuperação, que minha mãe nem achava que ia ser uma casa de recuperação. Ela achava que era só um cara que viria, digamos, ficar uns dias, uns dois dias, e quem sabe ir embora. E não foi bem assim que aconteceu. Na outra noite, veio outro; no outro dia, veio outro; até que meu pai contando isso fala que um cara um dia disse para ele: *“você tem um centro de recuperação”*. Ele nem sabia que isso existia, na verdade. Aí ele conheceu um rapaz em Teresópolis que tinha um centro de recuperação, e foi quando ele foi entender o que ele tinha.

Por algum tempo, esses homens moravam num quarto que ficava no quintal da casa dessa família. Fanny diz que em um dado momento, seu pai começou a perceber que não daria para continuar da mesma forma, com sua mãe, ela e sua irmã em casa.

Na época, eu era bem pequena: acho que quando ele começou o centro de recuperação eu devia ter uns sete anos, alguma coisa por aí. É isso mesmo: eu devia ter uns sete ou oito anos, e minha irmã devia ter uns dois anos. Então ele percebeu que não podia sair para trabalhar e deixar a gente em casa, né? Como a gente ia agir ali, sozinhas? Pra ser bem sincera, nunca

Carly Machado, Nildamara Torres

aconteceu nada com a gente, não. O pessoal tinha um senso de proteção, e eles respeitavam muito a minha mãe. Na verdade, eles até cuidavam da gente. Eles sabiam que meu pai saía para trabalhar e eles meio que se faziam de protetores, entendeu, nossos protetores. Eles cuidavam mesmo: cuidavam da casa, cuidavam da gente. Da casa, assim, né... do quintal, daquele ambiente. Com a gente, pelo menos, nunca aconteceu nada, nenhum tipo de violência. Eles tinham gratidão por terem saído da rua, e por terem uma casa, terem comida. Meu pai nunca cobrou nada dessas pessoas, até elas encontrarem suas famílias. As pessoas doavam coisas, conheciam a nossa história e doavam. E assim acontecia. Muitos desses homens voltaram pro seu ambiente familiar, voltaram para suas famílias, restauraram casamentos.

Fanny conta que seu pai então viu que tinha que alugar um outro local para os *meninos*, e alugou um espaço mais distante da casa onde sua família morava. Então, a família se mudou também: seu pai alugou uma outra casa para eles mais perto de onde os *meninos* iam ficar. Esse novo espaço tinha uma rotina organizada. *“Pela manhã eles tinham que acordar, fazer uma meditação bíblica, tinha uma leitura da Bíblia e logo depois era o café da manhã”*. Durante o dia, eles sempre tinham um trabalho: *“tinham que fazer um artesanato, fazer qualquer outro tipo de coisa”*. Os *meninos* também cuidavam da casa da família: *“Quando tinha que fazer algum conserto na casa que a gente estava morando, tinha que capinar, fazer algum trabalho, eles faziam. Eles nunca ficavam sem ter nada para fazer, porque ali, na casa, sempre tinha alguma coisa para fazer, pra construir, pintar, reformar... Ele (o pai) sempre usou essas coisas para os meninos estarem em atividade”*.

217

Chegou num ponto que o pai teve que escolher entre o trabalho na Churrascaria ou a casa de recuperação. Fanny conta então que o pai decidiu ficar com a casa de recuperação *“já que havia bastante meninos recuperados”*. *“Ele deixou o trabalho e a gente continuou a viver de oferta, como a gente diz, né, de doações. Muita gente do CEASA doava alimentos, outras pessoas doavam roupas, outras pessoas doavam também dinheiro pra conta de luz, e assim a gente sobreviveu. A gente sempre viveu assim”*.

Ações sociais evangélicas, redes familiares e territórios urbanos

Ações sociais religiosas cristãs são uma marca fundamental de qualquer genealogia que busque tratar dos processos de formação de práticas e políticas sociais nas cidades brasileiras. A iniciativa da família de Fanny é a face contemporânea de um processo que, no Brasil, relaciona-se, originalmente, ao campo católico da caridade assistencial e da ajuda aos pobres. Tal como analisado por Souza (2007), foi na articulação da formação do Estado brasileiro com a Igreja Católica que surgiram os primeiros albergues, asilos e orfanatos no país. Historicamente, o campo protestante era resistente às ações sociais, por ter no trabalho um princípio moral central. Demarca-se assim a crítica protestante à caridade católica (Souza 2007). Na descrição feita por Fanny sobre o cotidiano na casa da família com a

Carly Machado, Nildamara Torres

presença dos *meninos*, ela destaca o fato de que “eles nunca ficavam sem ter nada para fazer”. Essa convocação às atividades laborais⁴, presente em muitas casas de recuperação, possui claramente essa marca histórica do Protestantismo, e sua visão sobre o trabalho.

O crescimento do campo evangélico no Brasil a partir dos anos 1990 passou a suscitar análises sobre as transformações da relação do Protestantismo com o problema da pobreza. Em seu trabalho publicado em 2001, Clara Mafra afirma que os evangélicos se contrapõem à caridade católica através da ideia de “cura do sofrimento”. Segundo a autora, a “cura pela fé” configura-se assim, para os evangélicos, como um processo de renovação do corpo e das relações humanas, na produção da pessoa santificada, capaz de agir diferentemente no mundo.

Essa concepção evangélica de cura do sofrimento pela fé é um aspecto fundamental das experiências que caracterizam as casas de recuperação evangélicas. “Muitos desses homens voltaram pro seu ambiente familiar, voltaram para suas famílias, restauraram casamentos”, nos contou Fanny. Essas transformações eram as marcas do processo de cura em suas vidas. Uma cura em sentido amplo, que aponta para a recuperação geral da vida, tema ricamente analisado por Teixeira em suas pesquisas sobre centros pentecostais de recuperação (Teixeira 2015, 2016, Teixeira e Brandão 2019, Brandão e Teixeira 2021).

Retomando-se a análise mais genealógica do processo, é pertinente apontar para o fato de que a maior parte das análises produzidas no início dos anos 2000 sobre a ação social dos evangélicos tratavam do tema da relação do pentecostalismo com os territórios urbanos de periferia. Almeida e D’Andrea, em 2004, analisaram redes associativas religiosas nas favelas paulistanas, apresentando um quadro geral no qual os católicos se dedicavam a projetos de educação e capacitação profissional, enquanto os evangélicos agiam em redes familiares, por meio de trocas de dinheiro, alimento, utensílios, informações e indicações de trabalho (p. 103). A característica fundamental dessas ações, como apontada pelos autores, era a reciprocidade entre os próprios fiéis, marcada pela solidariedade interna na formação de uma rede de proteção social, relativamente fechada entre si, mas aberta à busca de benefícios, sobretudo os de origem estatal (p. 104, 105).

Em 2011, Mafra levantou uma hipótese qualitativa acerca da afinidade entre o pentecostalismo e os territórios urbanos de periferia, propondo uma análise acerca da conformação de um *núcleo central católico* na cidade, e um *cinturão pentecostal periférico*. Mafra argumenta que as periferias urbanas se tornaram pentecostais como resposta ao fracasso de um modelo relacional hierárquico, tradicional e católico, no qual a solução dos problemas dos pobres estava no pedido de “favor” às pessoas “conhecidas” e com uma “situação melhorada”, que a autora chama de “relação interclasse em uma sociedade desigual e com integração contraditória”. O ponto crítico da análise de Mafra é a “situação de humilhação” que deriva desse modelo. Segundo a autora, a resposta pentecostal à humilhação desponta como uma transformação social que se explicita em termos religiosos, porque a religião pentecostal forneceu a gramática de reconhecimento das pessoas e suas posições na estrutura social (p. 140). A conclusão de Mafra é a de que este processo aponta

4 Sobre a crítica à laborterapia no âmbito das CTs, ver Barcelos, K. R., K. D. Wankokken, M. Dalbello-Araujo, e B. C. Quintanilha (2021).

Carly Machado, Nildamara Torres

para uma total reorganização da interação e da comunicação na metrópole porque, para os pentecostais, o acesso à alteridade deve contar, total ou parcialmente, com a mediação do Espírito Santo, e isto provoca uma enorme valorização das relações intraclasse, a intensificação das relações e comunicações nos espaços congregacionais que, em geral, estão na vizinhança e são abertos e receptivos ao Espírito Santo (p. 150).

Tanto Mafra (2011) quanto Almeida e D'Andrea (2004) apontam para o fato de que o pentecostalismo nos territórios das periferias urbanas se embrenha nas redes familiares, mobiliza a formação de redes locais de associativismo e evoca a valorização de relações intraclasse. A história da casa de recuperação de Fanny e sua família é inteiramente permeada por essa dinâmica de ação coletiva feita por pares. Neste caso, o projeto da casa resulta de um esforço coletivo de muitos, mobilizando os poucos recursos acessíveis. Na rede apresentada por Fanny não há um incentivo econômico de grande porte vindo de fora das relações de proximidade e vizinhança. E no centro do projeto, confirma-se a agência do núcleo central da rede familiar formada por pai, mãe e filhas.

Fanny faz alguns balanços dessa empreitada sociorreligiosa gerida em família. Ela reflete criticamente sobre essa vida doméstica que envolvia seu pai, mãe, irmã, e também “os meninos”. “Como nós éramos pequenas, era algo muito normal assim. Quando eu fui crescendo um pouco mais, eu comecei a achar estranho ter outras pessoas na minha casa. Quando eu contava, as pessoas achavam estranho”. Nós nunca perguntamos a Fanny se ela achava esse cotidiano doméstico estranho. Ela mesma situou essa estranheza em sua narrativa de forma espontânea. Era perceptível que ela já tinha elaborado essa crítica, e pensado sobre as circunstâncias da vida de sua família naquela época.

Foi mais na adolescência que Fanny começou a achar esse estilo de vida estranho. Ela lembra que, apesar dos espaços separados, *os meninos* ainda almoçavam na casa da família, porque na casa dos *meninos* não tinha uma cozinha: era só um quarto e um banheiro. Até que depois de mais um tempo eles ganharam um terreno, e *os meninos* construíram uma cozinha nesse terreno. Fanny retornou algumas vezes, em nossas conversas, ao fato de que ela achava sim estranha a situação em que sua família vivia: tanto pela vida doméstica compartilhada com os meninos, quanto pela ausência de seu pai no dia a dia. Ele trabalhava fora, e ainda tinha que cuidar da casa de recuperação. “Mas eu fui vendo que as pessoas ficavam admiradas com o que acontecia, e eu fui vendo que não era uma coisa ruim, era uma coisa boa, né?”.

Fanny não compartilhou conosco suas histórias sobre a criação da casa de recuperação de sua família como se tudo tivesse sido fácil e bom para todos. Ainda nas primeiras conversas que tivemos, nos disse que hoje pensa sobre tudo isso do lugar de mãe, e que essa posição a fez refletir sobre muitas coisas que antes não tinham merecido sua atenção. Ter uma filha a fez rever o processo vivido por sua família pensando em si mesma como uma criança naquela casa, com aquela família e com *os meninos*. Ativar algumas lembranças, como as boas memórias das viagens que faziam em família para divulgação do projeto, foi praticamente um ajuste

Carly Machado, Nildamara Torres

de contas com as lembranças mais “estranhas” da vida precarizada, publicizada, e excessivamente compartilhada que foi levada a viver para que o projeto familiar se realizasse. Ouvindo Fanny, aprendemos sobre a delicadeza do processo reflexivo continuamente vivido por ela, alternando momentos testemunhais, de honra ao projeto de recuperação de vidas criado por seu pai, com balanços críticos da vida ordinária, marcada também por ausências e faltas, pois uma parte do que sustentava a casa de recuperação – material, pessoal, e afetivamente – era de alguma forma extraída da casa de sua família, dada sua indissociabilidade fundamental.

A casa de Dona Ana

A casa de recuperação da Dona Ana, como é conhecida desde 2017, fica localizada em um bairro periférico de uma cidade localizada a 130 km do Rio de Janeiro. O bairro em questão é considerado *afastado* por questões de acesso e deslocamento, principalmente em função das características do transporte público na região, já que para chegar até lá são necessárias muitas *baldeações*. Ana é uma mulher missionária, casada com o Pastor Paulo há cerca de quatro anos. Ambos consideram a casa de recuperação um *projeto de vida familiar*.

Estruturalmente, o espaço do projeto de recuperação é uma extensão da casa do casal. A porta da sala da casa da família fica de frente para a entrada do refeitório da casa de recuperação, da cozinha e de um dos quartos dos residentes. Ao descer as escadas, saindo do nível da sala, há uma área externa com varanda, uma lavanderia com algumas máquinas, e um quintal com diversas plantas. Ao subirmos as escadas, encontramos as instalações de um salão de culto, organizado com bancos de igreja, tal qual um templo. Nesse mesmo andar, localiza-se a pequena salinha da administração onde Ana trabalha, com o auxílio de um dos residentes.

A Missionária explica que não percebeu *quando a família se tornou tão grande*. O crescimento do projeto exigiu novas obras no espaço já que, *para caber todo mundo*, foi preciso fazer os ajustes necessários. Contando com o apoio de um dos residentes mais antigos da casa, Dona Ana afirma estar aprendendo a fazer parcerias, gerir o dinheiro, e organizar as tais obras necessárias para mudar a infraestrutura da casa, como as reformas da cozinha, dos banheiros e do quarto.

Em diálogo com “uma nova antropologia da casa”, Dumans Guedes (2017) elabora reflexões especialmente relevantes para nossas questões sobre a articulação entre *casas de família* e *casas de recuperação*. Ao pensar sobre obras, reformas, e processos de (auto)construção de casas pelas camadas populares brasileiras, Guedes ressalta, citando Ingold, que “*uma casa real é sempre um trabalho em andamento*” (Guedes 2017, 404). Refletindo sobre como *casas, pessoas e cidades* se articulam, o autor retoma elementos de seu campo de pesquisa nos quais a relação com a casa mobiliza processos de busca por estabilização em contextos turbulentos, agitados e conflituosos. Casas, pessoas e cidades, segundo Guedes, articulam-se a partir de tensões, como aquelas entre sossego e descontrole, instabilidade e processos de estabilização (p. 406-407). Cavalcanti e Araújo (2023) qualificam alguns aspectos da dinâmica desses processos. Destacam que, a cada novo membro que chega, são

Carly Machado, Nildamara Torres

feitas adaptações nas casas, acompanhando diferentes fases e ciclos das famílias. E seus olhares atentos à produção de infraestruturas e gambiarras nesses cotidianos domésticos situam esses contínuos ajustamentos como parte fundamental do que torna possível a vida cotidiana nas periferias urbanas.

Tanto na construção de um lugar maior para os *meninos* que eram acolhidos pela família de Fanny, como na reforma da casa que precisava ser maior para acolher os tantos *filhos* de Dona Ana, o ambiente doméstico é sempre marcado por obras que demoram, ficam pela metade e depois recomeçam. As casas de recuperação, como temos aprendido, são sempre casas em obra, em reforma, em estruturação. *Casas, pessoas e cidades em recuperação* existem, portanto, enquanto processos em andamento, em busca de uma estruturação definitiva que nunca chega; fazendo-se trecho a trecho em um decurso que vai sendo organizado e construído gradativamente, e está sempre sujeito a instabilidades e descontinuidades.

O trabalho de Oosterbaan (2023) adiciona a este debate a relação entre autoconstrução de casas e o processo pentecostal de autoconstrução de si, apontando para uma afinidade eletiva entre esses dois movimentos que combinam projetos materiais e espirituais. A análise do autor articula reflexões acerca dos discursos sobre direitos e conceitos de cidadania não normativos, produzidos na vida cotidiana dos territórios urbanos. De acordo com Oosterbaan (p. 256), moradores das cidades, que lutam para construir suas casas, frequentemente se inclinam para as teologias e práticas pentecostais que oferecem noções de perseverança e sucesso, e demandam comportamento disciplinado e fé. O autor destaca que, em suas pesquisas nas favelas do Rio de Janeiro, os desafios no campo da moradia eram formulados integrados à linguagem pentecostal. Construir uma casa ou uma igreja exige trabalho duro e disciplina espiritual.

Agnaldo era um dos residentes da Casa da Dona Ana, e estava sempre muito atarefado com as tais obras, pequenas ou grandes. Gostou de nos dizer que *fazia de tudo um pouco*: trocava rede elétrica, fazia as reformas envolvendo serviço de pedreiro, tinha construído a bancada da cozinha, o banheiro de um dos quartos, e estava construindo um quarto novo, e uma parte do quintal também estava em reforma. Dizia-se bem cansado, mas constantemente lembrava que ele é um *instrumento de Deus*. De pedreiro, encanador, eletricista, motorista, a missionário, tudo isso fazia de Agnaldo um *colaborador de Deus e do lar*. Esse sentimento de orgulho, (apontado por Mafra, em 2011), é um aspecto central das reflexões de Oosterbaan (2023) sobre a articulação entre autoconstrução e automodelagem de si pentecostal. Nesta perspectiva, o pentecostalismo abastece discursos sobre direitos e apoia sentimentos de dignidade face à exclusão social.

Os sujeitos que moram na casa da Dona Ana possuem, na grande maioria dos casos, trajetórias marcadas por longas permanências nas ruas. Chegam ao projeto de diversas cidades próximas em busca de *um canto para se cuidar e se recuperar dos vícios*. O cotidiano nesse espaço reflete um tipo de sociabilidade muito específica, que, de diversas formas, mobiliza um sentido de *casa, família e acolhimento*. Os sujeitos que chegam da rua e, na maioria dos casos, fugindo *dos vícios*, encontram

Carly Machado, Nildamara Torres

nesse lugar o acolhimento e o cuidado de Dona Ana, que faz questão de chamá-los de filhos: “*são todos meus filhos*”, diz a missionária, reiterando o sentido de família que a Missionária imprime ao projeto.

Da rua para a casa: dilemas de vidas em contextos extremos

O cotidiano doméstico inventado por Dona Ana é marcado por uma rotina de organização do espaço, pelo trabalho cotidiano de limpeza da casa, e também por uma rotina de orações. É preciso manter-se com a *mente ocupada* porque, no contexto da recuperação, como dizem: *mente vazia, oficina do diabo*. A manutenção desse cotidiano não é tarefa fácil. Casas de recuperação como a de Dona Ana são caracterizadas por uma tensão entre modos de viver na rua e os modos de viver em uma casa. Diferentes usos do espaço, práticas corporais, e atividades mentais contrastam fortemente a rotina da vida em ambientes domésticos e na rua.

Pessoas vivem nas ruas por diferentes razões: seja porque perderam o emprego há tempo demais, ou migraram de outras cidades e *ainda* estão em movimento. A rua também é ocupada por pessoas que ali estão para realizar atividades para sua subsistência que se fazem atreladas àquele ambiente, como os catadores de materiais recicláveis, flanelinhas, lavadores de carro, entre outros. Há ainda um grupo de pessoas que estão estabelecidas na rua há muito tempo e, por isso, atingiram um estado muito avançado de vulnerabilidade e degradação física e psicológica, geralmente associados ao uso abusivo de álcool, drogas, má alimentação, exposição a doenças e outros (Torres e Viana 2022). Os sujeitos que formam este último grupo estão, em geral, no momento mais crítico de suas vidas, e encontram maiores dificuldades em construir vínculos, acessar espaços de assistência, acolhimento, conseguir dinheiro e, mesmo que temporariamente, acessarem uma vida mais digna.

Uma das principais marcas da vida na rua, especialmente nesses casos avançados de vulnerabilidade e degradação física e psicológica, é a experiência de humilhação. Taniele Rui (2021) analisa o jogo de hierarquias sociais que nos permite compreender como os sujeitos gerem as marcas da vulnerabilidade na produção cotidiana de suas existências em contextos extremos. A partir da noção de corpos abjetos, a autora discute a relação entre nojo, vergonha e humilhação, na busca por “*apreender como o repúdio é praticado e como ele modela os quadros da comocção*” (p. 88). A partir de seu trabalho de campo, Rui elenca as marcas corporais do consumo de drogas e o corpo sujo: “*dentes e dedos das mãos marcados, lábios machucados, voz rouca, perda excessiva de peso*”. Se por um lado, o corpo sujo gera repulsa, por outro, o corpo limpo dificulta o manejo das estratégias necessárias no cotidiano da rua, podendo nuançar demais a visibilidade de alguém quando esta precisa ser notada para ser atendida ou ajudada. Rui analisa então a operação cotidiana feita pelas pessoas em situação de rua no manejo entre o sujo e o limpo, o abjeto e o decente, e situa as casas de recuperação com um dos equipamentos mobilizados nesse manejo:

Carly Machado, Nildamara Torres

trazer em primeiro plano uma imagem degradada, produzida gradualmente a partir da combinação do uso intenso da droga, sujeira, emagrecimento resulta numa corporalidade incômoda e repulsiva, à qual, como no exemplo de Miller (1999), se atribuem faltas de caráter, falhas morais. Não à toa, em tais contextos, o ganho de peso e a limpeza indicam a tentativa de reabilitação e, por vezes, é visando frear esta deterioração que muitos serviços hospitalares e comunidades terapêuticas são acionados, inclusive pelos próprios sujeitos. Como fui aprendendo, estar atento ao corpo é desenvolver a capacidade de observar-se à distância, mas é também um ato de moldar física e moralmente a própria pessoa, de não sucumbir ao processo de desumanização ao qual está arriscada (Rui 2021, 90-91)

As pessoas que vêm da rua, explica Dona Ana, “vão tentando, tentando se virar, mas em geral não conseguem”. Para alguns, além dos vícios em diversos tipos de drogas, há também o vício na própria rua. Aqueles que vivem nas ruas, portanto, fogem dos mais diferentes problemas. Mas a rua se torna um novo problema, pois vicia na liberdade dos compromissos das casas de família, do controle do consumo de drogas, da disciplina do crime. Então, por que fugir da rua? Em geral, fugir da rua é fugir da humilhação, da desumanização. E o pentecostalismo, como vimos em Mafra (2011) e Oosterbaan (2023), tem sido um campo de articulações no qual e com o qual os sujeitos têm produzido importantes modos de recusar a humilhação nos territórios das periferias urbanas no Brasil, e endossar a disciplina e o trabalho duro para a autoconstrução de uma vida digna.

As casas de recuperação religiosas são conhecidas por acolherem *todo tipo de gente* (Machado 2021). “*Loucura é querer resultados diferentes fazendo tudo igual*”: essa é uma frase pintada na parede do refeitório da casa de Dona Ana. A *Capelania Social* fundada por ela e seu marido é especializada no “*acolhimento de pessoas em situação de rua e no tratamento de dependentes químicos*”. Na história que Fanny nos contou sobre seu pai, a experiência da vida na rua foi um elemento central de sua mobilização para levar pessoas para sua própria casa. Seu pai tinha vivido na rua, e era dessa vida, da vida na rua que ele queria tirar aquelas pessoas.

As histórias e situações que aprendemos com Dona Ana e Fanny nos indicam que a condição da rua é, em muitos casos, a missão central que leva famílias a criarem casas de recuperação. Se contemporaneamente as casas de recuperação são parte da dinâmica da violência na cidade (Machado 2023), quando conhecemos mais de perto alguns dos projetos de criação dessas iniciativas, deparamo-nos com a relação entre casa e rua. Começamos este texto falando sobre o tema do *acolhimento*, e a ele queremos retornar aqui, visando uma reflexão específica sobre modelo de acolhimento pentecostal das casas de recuperação.

As reflexões de Mafra (2011) e Oosterbaan (2023) oferecem elementos centrais para a reflexão sobre como o pentecostalismo mobiliza a recusa da humilhação e a construção de um discurso de direitos e concepções de cidadania em territórios urbanos de periferia. Como pano de fundo dessas análises encontra-se uma ideia de *humilhação de classe*, combinada com a questão do trabalho. Interessa-nos, no

Carly Machado, Nildamara Torres

entanto, intensificar nossa reflexão sobre a dimensão extrema da experiência da *humilhação da rua* (tal como abordada por Rui 2021), e como o pentecostalismo se mobiliza como alternativa tão intensamente extrema em sua recusa a essa humilhação marcada pela abjeção. A fim de discutir a relação entre o pentecostalismo e essa recusa específica da humilhação extrema e abjeta da rua, retomaremos aqui a ideia de *fúria divina*, analisada por Birman (2012).

Pentecostalismo, humilhação, *fúria divina* e acolhimento

Em um artigo de 2012 intitulado “*O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e o deslocamento de fronteiras*”, Birman propõe-se a analisar o protagonismo de pastores no campo pentecostal, articulando essa reflexão com as ideias de uma vida centrada no milagre e no protagonismo divino. Ao iniciar seu texto, Birman formula a seguinte questão:

A fúria divina se apresenta então como um poderoso instrumento para promover um distanciamento crítico das leis e das justificativas humanas que governam os homens e seus modos de vida. Seria exagero de nossa parte buscar algo dessa natureza na fúria pentecostal expressa nos sermões exaltados de pastores, nos clamores sobre o poder de Deus, e na condenação que fazem do mundo terreno? Haveria em alguns casos e circunstâncias, ao menos, uma vontade de romper pela Palavra Divina com o conformismo mundano que se alia a uma vida vivida como insatisfatória? (Birman 2012, 134).

224

O debate proposto por Birman sugere que a *fúria divina* mobilizada na palavra pentecostal faz vibrar uma “*tecla sensível*” nas camadas populares brasileiras. Enquanto uma expressão de “*descontentamento com tudo*”, esses movimentos pentecostais apontariam para a incapacidade dos homens de lidarem autonomamente com os problemas da esfera humana e imanente (p. 135). Ao discutir a ideia de *fúria divina*, Birman faz uma crítica à excessiva importância conferida às categorias *modernidade* e *secularização* na análise do campo evangélico. “*O uso dessas categorias*”, afirma a autora (p. 147), “*tem, em parte, valorizado interpretações que minimizam ou mesmo desqualificam as relações de sentido produzidas por esses evangelismos da fúria divina que emergiram com os cultos neopentecostais*”.

De acordo com Birman, uma parte significativa das conversões pentecostais deve-se ao rompimento subjetivo que os novos fiéis realizam com a aderência naturalizada ao cenário habitual das suas vidas. “*Ao valorizar esta tecla sensível, meu intuito é o de nos debruçarmos sobre as interpretações religiosas pentecostais que associam desejo de ruptura com experiências de vida em camadas populares*” (p. 135). Valorizando o debate analítico a partir da ideia *fúria divina* presente no pentecostalismo através de seus dados etnográficos, Birman conclui que:

a *fúria divina* expressa pelos pastores, ao valorizar o protagonismo político dos homens de Deus, tem propiciado a emergência de novos ajustamentos,

Carly Machado, Nildamara Torres

que se coadunam perfeitamente ao contexto sociopolítico em que exercem seus trabalhos de mediação. Esses ajustamentos parecem dar lugar a atores políticos que alimentam outras modalidades de relação político-religiosa com grupos sociais subalternos. Como dito no início deste artigo, os evangélicos transformaram e deslocaram fronteiras (p. 150).

Articular os debates sobre a *recusa da humilhação*, os *processos de autoconstrução*, e o tema da *fúria divina* no pentecostalismo permite-nos qualificar nossa análise sobre o tema do *acolhimento* que encontramos nas histórias e no cotidiano das casas de recuperação aqui apresentadas. Primeiramente, é possível identificar que o modelo de acolhimento dessas casas, em sua articulação com o problema da vida nas ruas, oferece não apenas mais uma alternativa de um lugar para ficar, mas uma mobilização subjetiva contra a *humilhação extrema vivida na rua*. Essa condição extrema da vida na rua redundava na falta de tudo, na perda da casa, da moradia, do corpo, e da dignidade. Mas essa recusa da *humilhação extrema* não se resolve, no entanto, pela recepção passiva de um lugar para morar. O acolhimento das casas de recuperação das famílias de Dona Ana e de Fanny agenciam um processo ativo de autoconstrução pentecostal, que mobiliza recursos materiais, espirituais e subjetivos.

Mas há algo próprio às casas em contínuo processo de autoconstrução que aqui analisamos. Elas são casos de unidades domésticas que se abriram para moradores externos à família, vindos, em muitos casos, das ruas. Uma análise a partir da ideia de *fúria divina* no pentecostalismo nos ajuda a analisar as ações de pessoas e famílias que, em algum momento, abrem as portas de suas casas, e trazem para dentro de suas vidas e relações domésticas pessoas em condições extremas. Esse ato furioso de *deslocamento de fronteiras* apoia-se na certeza, também extrema, de que é possível mudar o mundo, a si mesmo, e ao outro.

225

Considerações finais

As casas de recuperação das famílias de Dona Ana e de Fanny são, ao mesmo tempo, experiências de autoconstrução e de transformação de fronteiras das casas e das pessoas que nelas habitam. No debate de Oosterbaan (2023) sobre a autoconstrução pentecostal, o autor fala na construção de casas e igrejas. Os processos de autoconstrução que aqui analisamos são de outro tipo: transformam casas de família em casas de recuperação, primeiro pela expansão do espaço, depois pelo ajuste às exigências jurídicas de suas formalizações. Nesses processos, transformam-se também as pessoas que vivem nessas casas. Donos e donas das casas viram pastores, coordenadores, missionárias. Pessoas em situação de rua viram “meninos”, “filhos”. Todos e todas tornam-se irmãos e irmãs em Cristo, mesmo que provisoriamente. As experiências das casas de recuperação das famílias de Fanny e Dona Ana emergem da *fúria divina* mobilizada pelo pentecostalismo que valoriza o protagonismo social e político de homens e mulheres, que assim propiciam novos ajustamentos, deslocamentos e transformações de fronteiras.

Carly Machado, Nildamara Torres

Mas esses processos não se dão sem críticas. Externas e internas. Processos de autoconstrução material, corporal e espiritual são processos conduzidos à base de críticas, e alvo de muitas críticas. Transformações profundas em casas, pessoas e famílias são acompanhadas constantemente por reflexões feitas por todos os envolvidos: fazer um *puxadinho* ou uma *gambiarra* em uma casa exige muitas tomadas de decisões coletivas, e avaliações de riscos e possibilidades. Mudanças subjetivas, rearranjos familiares, alterações de hábitos, costumes, valores e corpos são também processos acompanhados por intensos questionamentos, tanto por parte daqueles em processo de transformação como das pessoas cujas vidas são afetadas por essas mudanças. O principal objetivo deste trabalho foi compreender um pouco mais sobre estes processos críticos de transformação que insistem em criar formas relativamente e provisoriamente mais dignas de viver na cidade.

Recebido em 03/04/2024.

Aprovado em 08/04/2024 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (0000-0002-0538-5582).

Carly Machado, Nildamara Torres

Referências

- Almeida, Ronaldo, e Tiaraju D'Andrea. 2004. "Pobreza e redes sociais em uma favela paulistana". *Novos Estudos Cebrap*, nº 68: 94-106.
- Barcelos, Klindia Ramos, Kallen Dettmann Wandekoken, Maristela Dalbello-Araujo, e Bruna Ceruti Quintanilha. 2021. "A normatização de condutas realizadas pelas Comunidades Terapêuticas". *Saúde em Debate*, 45, nº 128: 130-40. <https://doi.org/10.1590/0103-1104202112810>
- Barroso, Priscila Farfan. 2020. "Comunidades Terapêuticas como política de Estado: Uma análise sobre a inclusão deste modelo de cuidado nas políticas sobre drogas no Rio Grande do Sul". Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Birman, Patricia. 2012. "O poder da fé, o milagre do poder: Mediadores evangélicos e o deslocamento de fronteiras". *Horizontes Antropológicos*, nº 37: 133-53.
- Brandão, Beatriz, e Jonatas Carvalho. 2016. "‘Aqui não é uma comunidade terapêutica’: Entre a diversidade e normatividade em tratamentos com usuários abusivos de drogas". *Revista Teias* 17, nº 45: 63-82.
- Brandão, Beatriz, e Cesar Teixeira. 2021. "Crime e Pentecostalismo no Rio de Janeiro: Algumas considerações sobre a experiência da conversão em centros de recuperação pentecostais". *Lusotopie* (online) XX, nº 1-2. <http://journals.openedition.org/lusotopie/2170>
- Cavalcanti, Mariana, e Marcella Araújo. 2023. "Autoconstrução e produção da cidade: outra genealogia dos estudos de infraestruturas urbanas". *Estudos Avançados* 37, nº 107: 7-24.
- Cortez, Ana Cláudia, e Priscila Farfan Barroso. 2023. "Espiritualidade como categoria resultante de interações (conflituosas) entre comunidades terapêuticas e Estado". *Religião & Sociedade* 43, nº 1: 49-73. <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n-1cap02>
- Doudement, Marcello, e Vinnie da Conceição. 2018. "Frente Parlamentar em defesa das Comunidades Terapêuticas". In *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*, organizado por Maria Paula Santos (pp. 167-86). Rio de Janeiro: IPEA.
- Duarte, Carolina, e Mathias Glens. 2021. "Fiscalização em Comunidades Terapêuticas: Uma análise da experiência da Defensoria Pública do Estado de São Paulo". In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 64-85). Brooklyn: Social Science Research Council.
- Fernandes, Adriana. 2018. "Quando os vulneráveis entram em cena: Estado, vínculos e precariedade em abrigos". In: *Os limites da acumulação, movimentos e resistência nos territórios*, organizado por Joana Barros, André Dal'bó da Costa, e Cibele Rizek (pp. 85-99). São Carlos: IAU/USP.
- Fiore, Mauricio, Rui, Taniele. 2021. "O fenômeno das Comunidades Terapêuticas no Brasil: experiências em zonas de indeterminação". In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 1-7). Brooklyn: Social Science Research Council.
- Guedes, A. Dumans. 2017. "Construindo e estabilizando cidades, casas e pessoas".

Carly Machado, Nildamara Torres

Mana 23, nº 3: 403-35. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p403>

IPEA. 2017. “Nota técnica”. *Perfil das comunidades terapêuticas brasileiras*, nº 21. Brasília: Diest – Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia/IPEA.

Loeck, Jardel Fischer. 2021. “A fiscalização das Comunidades Terapêuticas pela Vigilância Sanitária municipal e suas implicações práticas: o caso de um município de grande porte brasileiro”. In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 45-63). Brooklyn: Social Science Research Council.

Machado, Carly. 2021. “Presos do lado de fora: Comunidades Terapêuticas como zonas de exílio urbano”. In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 141-59). Brooklyn: Social Science Research Council.

Machado, Carly. 2023. “Políticas de segurança pública e seus excessos: A questão das Comunidades Terapêuticas e sua relação com o dispositivo da justiça nas periferias urbanas”. *Religião & Sociedade*, 43, nº 1: 23-48. <https://doi.org/10.1590/0100-85872023v43n1cap01>

Mafra, Clara. 2001. *Os evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Mafra, Clara. 2011. “O problema da formação do ‘cinturão pentecostal’ em uma metrópole da América do Sul”. *Interseções* 13, nº 1: 136-52.

Mallart, Fabio, Rui, Taniele. 2017. “Cadeia ping-pong: Entre o dentro e o fora das mura-lhas”. *Ponto Urbe*, nº 21. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3620>

Mallart, Fabio. 2019. “O arquipélago”. *Tempo Social* 31, nº 3: 59-79.

Misse, Michel. 2010. “Crime, sujeito e sujeição criminal: Aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria ‘bandido’”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, nº 79: 15-38. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000100003>

Mochel, Lorena. 2023. “A fluidez da unção: Raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital”. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Musse, Luciana. 2018. “Internações forçadas de usuários e dependentes de drogas: Controvérsias jurídicas e institucionais”. In *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*, organizado por Maria Paula Santos (pp. 186-228). Rio de Janeiro: IPEA.

Natalino, Marco Antônio. 2018. “Isolamento, disciplina e destino social em Comunidades Terapêuticas”. In *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*, organizado por Maria Paula Santos (pp. 38-60). Rio de Janeiro: IPEA.

Oosterbaan, Martijn. 2023. “Rights and Stones: Pentecostal Autoconstruction and Citizenship in Rio de Janeiro”. *Space and Culture*, 26, nº 2: 253-267. <https://doi.org/10.1177/12063312221130242>

Santos, Maria Paula, org. 2018. *Comunidades Terapêuticas: Temas para reflexão*. Rio de Janeiro: IPEA.

Rui, Taniele. 2023. “Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua”. *Anuário Antropológico* 46, nº 3: 85-107. <https://doi.org/10.4000/aa.8925>

Souza, André. 2007. “As mudanças na intervenção social do Catolicismo Brasileiro”.

Carly Machado, Nildamara Torres

Estudos de Sociologia — Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, 13, nº 1: 131-60.

Teixeira, Cesar Pinheiro. 2015. “‘Saindo do crime’: Igrejas pentecostais, ONGs e os significados da ‘ressocialização’”. In *Dispositivos urbanos e a trama dos viventes: Ordens e resistências*, organizado por Patricia Birman, Márcia Pereira Leite, Carly Machado, e Sandra de Sá Carneiro (pp.121-139). Rio de Janeiro: FGV.

Teixeira, Cesar Pinheiro. 2016. “O testemunho e a produção de valor moral: Observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico”. *Religião & Sociedade* 36, nº 2: 107-34.

Teixeira, César, e Beatriz Brandão. 2019. “Sobre as formas sociais da mudança individual: O testemunho em centros de recuperação pentecostais”. *Revista Antropológicas* 30, nº 1: 136-57.

Telles, Vera. 2006. “Trajetórias urbanas: Fios de uma descrição da cidade”. In *Nas tramas da cidade: Trajetórias urbanas e seus territórios*, organizado por Vera Telles, e Robert Cabanes. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

Torres, Nildamara T., e Ananda Viana. 2022. “‘Eles Estão por Todos os Lugares’: Reflexões e Apontamentos a partir da Circulação de Pessoas em Situação de Rua”. *Revista Mediações* 27, nº 3:1-18.

Weber, Renata. 2021. “O financiamento público de Comunidades Terapêuticas: Gastos federais entre 2010 e 2019”. In *Working Paper Series: Comunidades Terapêuticas no Brasil. Social Science Research Council – Drugs, Security and Democracy Program*, organizado por Maurício Fiore, e Taniele Rui (pp. 29-44). Brooklyn: Social Science Research Council.

Conflitos religiosos e espaço público: a disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador

Religious conflicts and public space: the dispute over Dunas do Abaeté in Salvador

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11885>

Lídia Bradymir

Universidade Federal da Bahia – Brasil

Mestre em antropologia pela UFBA. Doutoranda em antropologia no PPGA/UFBA. Atualmente pesquisa religiões e espaço público em Salvador, especialmente as relações entre evangélicos e religiões de matriz africana.

ORCID: 0000-0002-6296-0934

lrbradymir@gmail.com

Fátima Tavares

Universidade Federal da Bahia – Brasil

Doutora em antropologia. Professora titular do departamento de antropologia da UFBA e do PPGA/UFBA.

ORCID: 0000-0001-6668-4300

fattavares@ufba.br

O crescimento evangélico no Brasil tem suscitado debates em torno das relações conflituosas com as religiões afro-brasileiras. Em Salvador, uma capital majoritariamente negra, os evangélicos vêm crescentemente disputando legitimidade social numa cidade cuja presença pública das religiões de matriz africana visibiliza símbolos que aparecem como “marcadores” da identidade baiana. Para abordar os desafios contemporâneos dessa relação, apresentamos inicialmente as discussões em torno das categorias de intolerância e racismo religiosos, focando nas pesquisas que tratam desses conflitos no espaço público de Salvador: no reconhecimento de monumentos religiosos, nas festas de largo, nos “territórios religiosos” de vizinhança. Em seguida, abordamos o conflito recente entre afroreligiosos e evangélicos em Salvador referente à urbanização do Parque das Dunas e Lagoa do Abaeté, em fevereiro de 2022, que confrontou os dois grupos nas ruas da cidade. Na conclusão, apontamos a intensificação dos conflitos que produzem novos estriamentos do espaço urbano: do lado dos evangélicos, a exigência da retirada dos símbolos do candomblé do espaço público, ao tempo em que reivindicam o reconhecimento dos seus símbolos na cidade; do lado dos afroreligiosos, a novidade dos ebós coletivos e xirês patrimoniais, que ressignificam o espaço público com a potência antes circunscrita aos terreiros e espaços sagrados.

Evangélicos; Religiões Afro-Brasileiras; Intolerância Religiosa; Racismo Religioso; Espaço Público.

The evangelical growth in Brazil has raised debates around the conflicting relations with Afro-Brazilian religions. In Salvador, a capital with a majority black population, the evangelicals are increasingly competing for social legitimacy in a city where the public presence of religions of African origin is marked by the adoption of their symbols that appear as “markers” of Bahia’s identity. We initially present the discussions around the categories of religious intolerance and racism, focusing on research that deals with these conflicts in the public space of Salvador: the recognition of religious monuments, the square parties in neighborhood “religious territories”. Next, we address the recent conflict between Afro-religious and evangelicals in Salvador regarding the urbanization of Parque das Dunas and Lagoa do Abaeté, in February 2022, which confronted the two groups in the city streets. In conclusion, we point out the intensification of conflicts that produce new striations of the urban space: on the side of the evangelicals, the demand for the removal of the symbols of candomblé from the public space, while they claim the recognition of their symbols in the city; on the side of the Afro-religious, the novelty of the collective ebós, that bring to new places in Salvador the power previously circumscribed to the terreiros and sacred spaces.

Evangelicals; Afro-Brazilian religions; Religious intolerance; Religious racism; Public space.

Introdução

No Brasil das últimas décadas, os censos do IBGE (1991, 2000, 2010) apontam uma redução do número de pessoas que se declaram católicas e o surgimento de um mercado religioso competitivo, com um avanço expressivo das igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais e neopentecostais. Outros fenômenos religiosos que chamam atenção nos registros censitários são os “sem religião” e os movimentos “Nova Era” (Camurça 2003), que vão na contramão do diagnóstico weberiano sobre a modernidade e o “desencantamento do mundo”, sistematizado no paradigma da secularização. Se no Censo de 1980 havia uma maioria de adeptos do protestantismo histórico em detrimento do pentecostalismo, em 1991 essa relação se inverte.

Diferentemente das igrejas protestantes históricas, as igrejas pentecostais se difundiram rapidamente, sobretudo entre a população de pretos e pardos do país (Mariano 1999). A presença religiosa do pentecostalismo entre pretos e pardos foi apontada por Pierucci (2006, 24), indicando a direção “de afro-brasileiros a *black-evangelicals*”. Além disso, como demonstra Mariano (1999), o crescimento pentecostal ocorreu de forma desigual entre as classes sociais, com grande adesão de negros das classes sociais populares, fenômeno que tem sido compreendido no âmbito da emergência da teologia da prosperidade e dos rituais de cura e libertação.

No Brasil, há uma vasta produção acadêmica sobre as igrejas pentecostais, que surgem no início do século XX com as igrejas “clássicas” e se diversificam ao longo das sucessivas ondas (Freston 1994). Desde os anos de 1980, diversos aspectos dessas igrejas têm movimentado um extenso debate teórico sobre as classificações desse amplo e diversificado segmento, mas parece haver certo consenso em torno das igrejas pentecostais, sobretudo as neopentecostais, como agentes desencadeadores dos conflitos religiosos envolvendo, sobretudo, as religiões de matriz africana, estando o agravamento desses embates ligado à expansão daqueles (Bradymir 2022, 22).

Por outro lado, os afroreligiosos inicialmente aparecem nos trabalhos enquanto agentes reativos às investidas neopentecostais (Oro 1997). As primeiras reações à investida dos neopentecostais referiam-se à controvérsia sobre o sacrifício de animais em rituais religiosos no Rio Grande do Sul, no início dos anos 2000 (Possebon 2007).

Em janeiro desse mesmo ano, falece Mãe Gilda, fundadora do Ilê Axé Abasá de Ogum. A mãe de santo foi vítima de uma campanha difamatória da IURD que a associou à prática de charlatanismo. Isso resultou em agressões verbais e físicas à Mãe Gilda e seu marido dentro do Terreiro, levando a um agravamento em seu estado de saúde, que culminou em um infarto fulminante no dia 21 janeiro de 2000. A partir desse caso, as comunidades tradicionais de matriz africana mudaram de postura diante dos ataques. O processo contra a igreja e sua gráfica tramitou durante 9 anos, e foram condenados em todas as instâncias recorridas. O dia do falecimento de Mãe Gilda foi instituído pelo Governo Federal como o Dia de Luta Contra a Intolerância Religiosa. Em anos mais recentes, pesquisadores têm

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

identificado reações mais enérgicas e articuladas dos afroreligiosos, apontando, inclusive, para seus próprios modos de fazer política, que mobilizam um crescente número de pessoas e instituições (Miranda 2021).

Considerando as transformações na relação entre evangélicos e afroreligiosos apontadas acima, neste artigo apresentamos inicialmente as discussões em torno das categorias de intolerância e racismo religiosos, focando nas pesquisas que tratam desses conflitos no espaço público de Salvador. Esses conflitos se desdobram no reconhecimento de monumentos religiosos, em festas de largo e nos “territórios religiosos” de vizinhança. Em seguida, abordamos o conflito recente entre afroreligiosos e evangélicos em Salvador referente à urbanização do Parque das Dunas e Lagoa do Abaeté, iniciado em fevereiro de 2022, que confrontou os dois grupos nas ruas da cidade, com desdobramentos na política e mídia locais. Na conclusão, apontamos a intensificação e visibilização dos conflitos, que produz novos estriamentos do espaço urbano: do lado dos evangélicos, as mudanças de discurso e estratégias, exigindo a retirada dos símbolos do candomblé do espaço público e reivindicando o reconhecimento dos seus territórios e símbolos na cidade; do lado dos afroreligiosos, a novidade dos ebós coletivos e xirês patrimoniais, que trazem para novos lugares de Salvador a potência antes circunscrita aos terreiros e espaços sagrados da cidade.

Este artigo condensa as principais questões abordadas na dissertação de Bradymir (2022)¹. Trata-se de um trabalho de revisão da literatura das ciências sociais, realizado no período da pandemia, que rastreia a emergência e reconfigurações dos conceitos de guerra santa, intolerância e racismo religioso no Brasil e, mais especificamente, em Salvador. O caso das Dunas do Abaeté despontou como “problema de pesquisa” durante a finalização do trabalho, constando, de forma breve, em sua conclusão. Neste artigo, apresentamos um aprofundamento do caso a partir do levantamento de fontes secundárias (notícias de jornais e acompanhamento das mídias sociais das principais instituições e indivíduos envolvidos). Dos dois principais jornais da cidade (Correio e A Tarde) foram coletadas 52 notícias, entre os anos de 2012 e 2024, classificadas tematicamente como: Religião (31), Preservação Ambiental (13) e Insegurança (5). Nas redes sociais, foram acompanhadas as publicações e debates promovidos no Instagram e Facebook do Axé Abassá de Ogum, Frente Nacional Makota Valdina, Abaeté Viva, Programa A Voz do Axé, Restaure Verde, Monte Santo Itapuã, Apóstolo Roque Soares, vereador Isnard Araújo, prefeito Bruno Reis, Prefeitura de Salvador, Secretaria de Infraestrutura e Obras Públicas (Seinfra), Lívia Vaz (promotora do Ministério Público da Bahia – MPBA), Comissão de Combate à Intolerância Religiosa da OAB e Koinonia Presença Ecuemênica. Foi realizada, ainda, uma entrevista com um ativista religioso presente nos eventos descritos.

Intolerância e racismo religioso: debate teórico e político

No contexto dos eventos midiáticos de ataque a religiões de matriz africana por evangélicos² do início da década de 1990, Bortoleto (2014) aponta o uso

1 Sob a orientação da segunda autora.

2 Com base na dissertação de Bradymir (2022), optamos por usar o termo abrangente “evangélicos” neste artigo para nos referir às diferentes denominações que protagonizam conflitos religiosos no país, e em Salvador por ser a forma pela qual os grupos se identificam, além de ser a categoria mobilizada pela maioria dos autores.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

das categorias de “batalha espiritual” ou “guerra santa” para tratar dos conflitos envolvendo evangélicos (Soares 1990, Soares 1993, Mariz 1997, Mariz 1999, Silva 2005, Mafra 2011). A emergência dos conceitos de intolerância e racismo religioso se dá no início dos anos 2000, evidenciando o conflito religioso a partir da perspectiva das religiões de matriz africana, mas com diferentes ênfases: enquanto a intolerância religiosa remeteria à aversão dos evangélicos a “certas” diferenças religiosas (Péchiné 2011, Reinhardt 2006), o racismo religioso apontaria para as continuidades entre discriminação racial/étnica e religiosa (Miranda 2021, Morais 2022, Tavares 2021, Tavares e Chagas 2021)³.

Nogueira (2020) aborda os argumentos desenvolvidos nas ciências humanas acerca do alcance e limitações do conceito de intolerância, afirmando ser esta apenas uma das formas de manifestação do racismo brasileiro. Com isso, o autor retoma dois tópicos centrais discutidos por pesquisadores que, desde meados da década de 2010, questionam a eficiência do conceito de intolerância no delineamento do conflito entre evangélicos e afroreligiosos: a) a noção de que os ataques às religiões de matriz africana não são uma novidade no Brasil, mas remonta à época da colonização; b) o racismo religioso é a forma pela qual interlocutores de pesquisa tem nomeado esses ataques em um debate político, agindo em conjunto com o movimento negro para, inclusive, instrumentalizar essas violências como crime de racismo.

No debate sobre o conflito religioso a partir da década de 2010, pesquisadores das religiões afro-brasileiras começam a se perguntar sobre a substituição do termo “intolerância religiosa” por “racismo religioso”, conceito nativo, crescentemente utilizado por lideranças afroreligiosas. Em diversos trabalhos, Miranda (2010, 2012, 2014, 2017, 2021) trata da atuação política das religiões de matriz africana, sobretudo da constituição da categoria “racismo religioso” nesse âmbito e sua incorporação na antropologia. Já em 2010, a autora apontava que o conceito de intolerância religiosa não abarcava as acusações de “discriminação”, geralmente associadas a denúncias de racismo. Mapeando essas transformações conceituais, Morais (2012, 2017, 2018) apontou a nova estratégia dos movimentos afroreligiosos ao usar o termo “comunidades tradicionais de matriz africana” para atribuir um caráter étnico à sua religiosidade, imputando os ataques ao racismo.

Mas o recurso ao racismo religioso não elimina a potencialidade da referência à intolerância religiosa, que nomeou diversas iniciativas de defesa das religiões afro-brasileiras nas últimas duas décadas. Camurça e Rodrigues (2022), Miranda, Corrêa e Almeida (2017) e Santos (2020, 2021) pontuam que, na visão dos ativistas, a categoria gera identificação com um número maior de pessoas e grupos religiosos, conformando uma interlocução entre diferentes estratos sociais (Santos 2019). Miranda e colaboradores (2017) entendem que o combate à intolerância desloca a legitimidade das religiões afro-brasileiras da noção de “legado cultural” para uma reivindicação por “direitos civis”.

Por outro lado, o racismo religioso apresenta-se como um contraponto político-teórico à intolerância religiosa, sendo este último compreendido como um racismo “velado”, passando a ser questionado pelos movimentos sociais pela in-

3 Um marcador no debate sobre a intolerância religiosa foi a coletânea organizada por Silva, em 2007, apresentando várias abordagens sobre os ataques neopentecostais fundamentados por argumentos teológicos, discursivos, midiáticos, além de agressão física e oposição aos rituais das religiões de matriz africana. Além disso, na coletânea já aparecem respostas consistentes dessas comunidades tradicionais aos casos de “intolerância religiosa”. Nessa publicação, Oro (2007) retoma a questão das reações afro-brasileiras às ofensivas neopentecostais. A partir do exemplo do Rio Grande do Sul, ele demonstra como essas reações se dão pelo viés político e jurídico (mais que por outros).

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

suficiência do termo em criminalizar os atos assim classificados. Nessa orientação mais recente, Miranda (2021) destaca as estratégias de mobilização das religiões afro-brasileiras, que neste momento se encontram fortalecidas pelo movimento negro. A autora ressalta ainda que a atuação dos afrorreligiosos na construção de políticas públicas rompe com uma abordagem polarizada do conceito de laicidade, pois assume que o espaço público no Brasil sempre foi religioso, mas dominado pela tradição cristã. Assim, se no fim dos anos 1990, como pontuado por Oro (1997), havia uma dificuldade de expressão das religiões de matriz africana, para Miranda (2021) atualmente elas oferecem respostas bem articuladas e consistentes aos ataques neopentecostais. Contrastivamente à percepção de que os afrorreligiosos não se organizam politicamente, Miranda (2021) apresenta a “política dos terreiros”, referindo-se a uma forma própria dos afrorreligiosos fazerem política, protagonizando ações em defesa de seus direitos diante do agravamento dos ataques dos pentecostais. Seguindo nessa direção, Moraes (2021) demonstra que a categoria “racismo religioso” se constitui em paralelo à noção de “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, afirmando que enquanto a segunda categoria disfarça seu caráter religioso, a primeira o reafirma. Dessa forma, segundo a autora, o racismo religioso fornece sustentação para tipificação criminal dos ataques realizados por grupos evangélicos.

Assim, parece ser a partir de objetivos políticos que se dá a incorporação do racismo religioso enquanto “palavra de ordem” para o ativismo (Camurça e Rodrigues 2022) que, segundo Nascimento (2017), se inicia no final dos anos 2000. Nesse mesmo sentido, Hartikainen (2021) ressalta que os discursos das lideranças de religiões afro-brasileiras deixam de ser um apelo à “tolerância” para passar a exigir respeito e direitos.

234

Delineando o conflito religioso em Salvador

Salvador apresenta especificidades interessantes para o debate em torno dos conflitos entre evangélicos e afrorreligiosos, considerando a patrimonialização das religiões de matriz africana visibilizadas em símbolos na configuração do espaço público da cidade (Van de Port 2012, Tavares, Caroso e Bassi 2018). Também vale destacar a configuração plural do campo religioso local, que passa por transformações com redução dos declarantes católicos, avanço das igrejas evangélicas de missão e pentecostais, e crescimento da categoria “sem religião” (Censos de 1991, 2000 e 2010).

Considerando que as igrejas neopentecostais, principalmente a IURD, buscam se tornar hegemônicas (Santos 2007), em Salvador elas encontram um candomblé articulado ao movimento negro, que reivindica a patrimonialização e o reconhecimento de seus territórios religiosos e cujos símbolos foram incorporados a um projeto de construção ideológica de identidade local, como constituintes da “identidade baiana”. O candomblé em Salvador tem uma forte presença no espaço público, tanto pelas festas de largo, quanto pelos vários monumentos aos orixás. Por isso, como afirma Reinhardt (2007), a estratégia da IURD em Salvador

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

consiste em retirar o mal do espaço público e ocupá-lo através de uma disputa política e religiosa.

Refletindo sobre a presença pública das religiões afro-brasileiras em Salvador, Santos (2005) pontua que, nas décadas de 1950 e 1960, houve uma mudança na relação entre autoridades do Estado e os candomblés na Bahia. Segundo o autor, as matérias publicadas na época revelam um período de ambiguidade: por um lado, reclamações de vizinhos pelo funcionamento de terreiros; por outro destacam-se as relações promissoras do candomblé com o turismo, que promovia a construção da imagem da “Bahia mística” (Santos 2005). A partir da década de 1970, símbolos da herança afro-brasileira, inclusive o candomblé, passaram a ser compreendidos como uma “imagem de força” da Bahia, iniciando um processo de patrimonialização dos imóveis históricos e a promoção do patrimônio cultural.

A partir da argumentação de Van de Port (2012), que associa o candomblé a um banco de símbolos da cultura pública da cidade, Tavares e colaboradores (2018) argumentam que os agenciamentos religiosos, políticos, artísticos e da gestão pública vêm transformando o candomblé enquanto cultura urbana patrimonializada em Salvador, movimento visibilizado nas festas e nos monumentos. As festas de largo, ou festas de verão, produzem emaranhados em que o candomblé está disseminado como cultura afrocatólica (Ramos e Tavares 2020). As polêmicas religiosas visibilizadas no espaço público no contexto festivo emergem, principalmente, na Festa do Bonfim, que tem forte atuação católica e de religiões afro-brasileiras, onde também se encontram evangélicos distribuindo panfletos e pregando. Mas também na Festa de Iemanjá, a única que recebe nome de um orixá, e tem forte adesão do público de diversas religiões. Estas são festas religiosas com maior apelo turístico, sendo a Festa de Iemanjá protagonista da controvérsia em 2019, quando a prefeitura de Salvador divulgou o material de promoção que a nomeava apenas como “2 de Fevereiro: Festas Populares 2019” (Tavares e Chagas 2021). Diante das manifestações da população soteropolitana, sobretudo daqueles que frequentam candomblé e umbanda, o Ministério Público Estadual (MP-BA) recomendou que a prefeitura excluísse ou alterasse a propaganda, adicionando o nome do orixá. A recomendação, assinada pela promotora Lívia Vaz, gerou forte debate público. Na ocasião, o vereador Claudio Tinoco, responsável pela pasta da Secretaria de Cultura e Turismo de Salvador, manifestou-se em suas redes sociais, afirmando que a referência apenas à data já estava integrada ao imaginário popular, portanto, não haveria razão para atribuir àquela peça promocional a qualificação de “racismo institucional religioso”.

A patrimonialização do candomblé teve grande visibilidade pública quando foi instalada a Fonte Luminosa dos Orixás do Dique do Tororó, na época da sua revitalização na década de 1990 (Sansi 2005, Tavares, Caroso e Bassi 2018, Goes 2019)⁴. O destaque a esse monumento, em detrimento de outros da mesma época⁵, gerou diversas críticas, com o poder público justificando os orixás como fomento à identidade étnico-cultural⁶. O IBAMA apontou os impactos ambientais das peças. Adeptos do candomblé que inicialmente se posicionaram contrários à instalação, como Makota Valdina, em concordância com Fábio Velame (2009), apontaram para

4 “Além do Dique, os Correios da Av. Paulo VI, o Parque de Pituaçú, o Largo de Santana, o Parque das Esculturas, o Centro da Ancestralidade na Av. Oceânica no trecho do Rio Vermelho, a casa de Yemanjá no Rio Vermelho, a Sereia de Itapuã e a Praça de Mãe Runhó no Engenho Velho da Federação foram igualmente contemplados com a temática afro-brasileira” (Goes 2018, 75).

5 Como a casa de Yemanjá, no Rio Vermelho, e a Sereia de Itapuã.

6 Como pontua Sansi (2005), as esculturas foram instaladas com objetivo turístico, constituindo um novo cartão postal para a cidade.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

o caráter da “exploração turística e mercantilização do candomblé” (Goes 2009, 101)⁷. Os embates evangélicos ocorreram principalmente na Câmara Municipal de Salvador, com a argumentação crítica baseada tanto no caráter diabólico das esculturas, quanto na presença religiosa no espaço público (Goes 2019, Reinhardt 2006). Em 2014 (17 anos após a instalação dos orixás no Dique do Tororó), o pastor Elionai Muralha, conhecido na cidade por combater a presença pública de monumentos que referenciam as religiões afro-brasileiras e candidato a deputado federal, apresentou uma proposta de remoção dos orixás (Tavares 2021, Tavares e Chagas 2021). Atualmente, não apenas ele, mas outros líderes neopentecostais continuam realizando manifestações on-line pela retirada desse e de outros monumentos⁸.

As controvérsias em torno da cultura patrimonializada do candomblé em Salvador produziram vários episódios subsequentes de conflito religioso e de ataques dos neopentecostais (Tavares, Caroso e Bassi 2018). É o caso da Praça de Mãe Runhó, localizada no Engenho Velho da Federação, onde está o busto da referida liderança. O monumento passou por processo de recuperação em 2021, em trabalho conjunto da Fundação Gregório de Matos (FGM) e da Companhia de Desenvolvimento Urbano de Salvador (Desal). A restauração se deu em razão de diversos ataques que danificaram o busto e a estrutura do seu entorno (outra restauração já havia sido feita em 2017).

Outro símbolo alvo de ataques é o busto de Mãe Gilda, instalado no Parque do Abaeté em Itapuã. O primeiro ataque ocorreu em maio de 2016, e resultou na necessidade de uma restauração que durou 6 meses. O busto foi reinstalado em novembro, como parte do calendário de ações do “Novembro Negro” na cidade. O segundo ataque aconteceu em julho de 2020, e foi noticiado por Mãe Jaciara, filha biológica de Mãe Gilda e atual Ialorixá do Ilê Abassá de Ogum, em suas redes sociais. De acordo com Mãe Jaciara, um homem, alegando estar a mando de Deus, apareceu no local e apedrejou o busto (Tavares e Chagas 2021).

A Pedra de Xangô, no bairro de Cajazeiras, um sítio natural com um rochedo de oito metros de altura, é local sagrado para o povo do candomblé e alvo recorrente de ataques dos neopentecostais (Tavares, Caroso e Bassi 2018). Em novembro de 2014 foram depositados cerca de 200 kg de sal e em dezembro de 2018, cerca de 100 kg de sal no entorno da pedra que, para os neopentecostais, tem também o poder de “queimar” ou “anular” rituais de matriz africana, numa tentativa de “purificação” do local. Os ataques promoveram a mobilização das lideranças afrorreligiosas, por meio das Caminhadas anuais da Pedra de Xangô, reivindicando mais segurança para que tais atos não se repitam. O local do monumento, tombado desde 2017 pela FGM como patrimônio cultural, foi transformado numa APA (Área de Proteção Ambiental) municipal, possibilitando, em maio de 2022, a criação do Parque Pedra de Xangô, obra da Prefeitura de Salvador. Ao longo desse processo, a garantia da realização dos rituais do candomblé e umbanda no lugar foi atravessada por grande controvérsia com os evangélicos, que tentaram impedir a criação do Parque, alegando favorecimento do poder público às religiões de matriz africana.

As religiões de matriz africana em Salvador também são atravessadas cotidia-

7 Segundo Goes (op. cit.), essa crítica foi abafada a partir da necessidade de rebater as críticas do grupo evangélico.

8 Como forma de “amenizar” as investidas pentecostais em relação aos orixás do Dique, em 2016 o então prefeito de Salvador, Antônio Carlos Magalhães Neto (ACM Neto), inaugurou a Praça da Bíblia, localizada curiosamente no Vale do Ogunjá, nome que faz referência a uma das formas do orixá Ogum (Tavares 2021, Tavares e Chagas 2021).

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

namente por conflitos territoriais e fundiários, alguns dos quais, ao longo do tempo, passaram de “caso de polícia” para questão de patrimonialização (Serra 2005, Silva 2020). O longo e difícil processo de tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, concluído em 1984, origina-se numa disputa fundiária de parte da área sagrada ocupada pelo Terreiro. Esse evento torna-se um marco para a transformação da concepção de patrimônio imaterial, iniciando uma nova fase das relações entre poder público e instituição religiosa, que produz consequências no processo de legitimação do candomblé em Salvador e no Brasil (Serra 2005, Tavares, Caroso e Bassi 2018).

Como aponta Serra (2014, 75), a numerosa presença de monumentos de orixás é mobilizada para reforçar um discurso de pregadores evangélicos de que “a Bahia está tomada pelo diabo”. Esse discurso fundamenta as invasões aos terreiros e agressões a filhos de santo nas ruas da cidade, sendo a primeira década do século XXI marcada por diversos ataques a centros e cultos afro-brasileiros. Serra (2014) apresenta alguns dos conflitos de maior destaque midiático: invasão do Terreiro do Beiru, sucessivas invasões na casa Axé Abassá de Ogum, apedrejamento do terreiro de umbanda Boiadeiro Rei de Águas Claras e do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Segundo o autor, o parecer da justiça favorável aos terreiros tornou esses ataques mais dissimulados, mas não inibiu totalmente sua prática.

Além dos conflitos envolvendo a dimensão pública que religiões de matriz africana tomam em Salvador, há ainda o fenômeno de expansão das igrejas neopentecostais em bairros populares, o que torna igrejas e terreiros geograficamente próximos. Essa forma de disputa dos evangélicos em Salvador é antiga, como afirma Reinhardt (2006), em que a estratégia de alguns grupos evangélicos na cidade não se limita a pleitear a retirada de monumentos de orixás frente ao poder público, mas também envolve ataques midiáticos, invasões a terreiros, depredações a monumentos de orixás, e outras ações que objetivam “exorcizar o território inimigo” (Reinhardt 2006, 58). Da parte dos afroreligiosos, a insegurança jurídica que atravessa seus territórios toma a forma de “conflitos fundiários” e vem estimulando a busca pela patrimonialização dos terreiros (Silva 2020).

Segundo Pechiné (2011), as igrejas evangélicas costumam se instalar próximas a terreiros, intensificando o conflito cotidiano nos bairros populares que vão desde acusações de adorar o diabo a ataques aos terreiros⁹. Interlocutores de Beltrão (2021), membros do Terreiro do Cobre (no bairro da Federação), fazem referência a esse movimento ao relatar que evangélicos da IURD, instalada em frente ao Terreiro, abordavam os frequentadores advertindo com panfletos que aquele era um “lugar do demônio” (Beltrão 2021, 69). Beltrão identifica outras igrejas que participavam desse conflito, como a Igreja Batista Lírio dos Vales, vizinha ao Terreiro, que costumava bater em suas paredes e janelas, empurrar folhetos pelas frestas de janelas e portas, e cantar alto que o candomblé era “do demônio” (Beltrão 2021, 69).

Esses conflitos são potencializados também nas ruas, já que o território sagrado do candomblé ultrapassa o templo religioso, compreendendo espaços visíveis e invisíveis – casas, árvores, ruas, encruzilhadas etc. (Beltrão 2021). Mas essa

9 No artigo, Pechiné exemplifica a partir de um caso em que membros da IURD jogaram sal grosso na entrada de um terreiro do bairro Engenho Velho de Brotas.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

territorialidade vem sendo transformada por meio das “Caminhadas” contra a intolerância religiosa que as religiões de matriz africana promovem na cidade ao longo do ano. Os “ebós coletivos” constituem outra modalidade de territorialização do sagrado nas ruas da cidade - uma ação contra o racismo religioso, tornando público um ritual antes circunscrito à comunidade religiosa (Tavares 2021)¹⁰. Mais recentemente, os xirês patrimoniais mobilizados no bairro de Itapuã também engrossam as ações em defesa das religiões de matriz africana. São formas de disputa religiosa pelo território nas quais os evangélicos participam por meio de cultos públicos, pregações de rua e panfletagem.

Os ataques a símbolos das religiões de matriz africana continuam ocorrendo, sendo o mais recente em dezembro de 2022, quando a estátua em homenagem à Mãe Stella de Oxóssi, localizada no bairro de Stella Mares, foi incendiada¹¹. No entanto, como veremos adiante, o conflito em torno das Dunas do Abaeté parece colocar novas questões em torno da convivência entre evangélicos e afroreligiosos no espaço público de Salvador.

A disputa religiosa em torno das Dunas do Abaeté

Situado no bairro de Itapuã, a Lagoa do Abaeté compõe um território que era inicialmente povoado pelos Tupinambá, que dá origem aos nomes do bairro e da lagoa¹², passando a fazenda e posteriormente a uma vila de pescadores (Oliveira 2009)¹³.

Entre as décadas de 1970 e 1980, a cidade de Salvador começa a crescer de forma desordenada, com diversas comunidades sendo formadas por meio de “invasões” que decorrem da falta de moradia para a população mais pobre e da ocupação de pessoas de alta renda na região da praia e das dunas (Oliveira 2009). Essa ocupação intensa resultou num processo de degradação ambiental, levando ambientalistas e movimentos sociais a pressionarem a prefeitura pela criação da Área de Proteção Ambiental (APA) das Lagoas e Dunas do Abaeté, em 1987, e do Parque Metropolitano das Lagoas e Dunas do Abaeté, em setembro de 1993. Esse movimento teve como objetivo fazer valer para o parque os instrumentos jurídicos de conservação ambiental federais. O projeto justifica a patrimonialização a partir dos aspectos históricos e culturais da Bahia (Teixeira 2014, 199-200).

Os moradores do bairro, majoritariamente afro-indígenas, realizam, historicamente, diversas práticas religiosas no Parque das Dunas, mesclando práticas católicas com religiões afro-indígenas, sendo o candomblé a mais presente na área da Lagoa (Almeida 2008, Oliveira 2009, Silva 1993). Como afirma Oliveira (2009), a Lagoa do Abaeté constitui um antigo sítio sagrado das religiões afro-brasileiras em Salvador.

Nesse ambiente, existe uma vida comunitária marcada pela presença de pescadores, lavadeiras e ganhadeiras, principais agentes da produção simbólica sobre o Abaeté e práticas de sacralização do espaço (Silva 1993, 126; Teixeira 2014, 181). As relações de solidariedade constituídas a partir da lavagem de roupas, vendas de alimentos e da pesca, estende-se a uma relação espiritual com a “Senhora das

10 Contudo, antes dessa prática se tornar popular, rituais de candomblé já eram encenados em saídas de bloco afro, como Ile Aiyê e Filhos de Gandhi, que também possuem um posicionamento antirracista e são influentes no movimento negro de Salvador.

11 A estátua foi reinaugurada em 10 de agosto de 2023.

12 “Uma incursão breve neste imaginário social é a própria narração das origens do Abaeté, índio belo e forte, noivo de uma jovem mulher. Quando se banhava na lagoa, despertava a paixão na mãe d’água, que, ao saber do seu casamento, arrastou-o para o fundo das águas durante uma destas ocasiões. O corpo nunca foi encontrado. A noiva, após o desaparecimento, principalmente em noites de luar, sentava-se à beira da lagoa para chorar sua perda. Segundo uma das versões para esta lenda, teria sido a própria mãe d’água que transformou o vestido e a grinalda da noiva nas dunas que contornam a lagoa” (Edelweiss 1969 *apud* Silva 1993, 126-127).

13 O estabelecimento da fazenda de Garcia d’Ávila em Itapuã ocorre a partir de um intenso movimento de negociação e resistência do povo Tupinambá. Após a morte de Garcia d’Ávila, a fazenda se estabelece como uma povoação onde, além dos trabalhos com rebanhos e lavouras de cana-de-açúcar, ocorre a prática de pesca de baleias. Itapuã transforma-se numa vila de pescadores, também nomeada como Vila Velha dos Caboclos, reunindo majoritariamente africanos e indígenas escravizados e seus descendentes, o que resulta no estabelecimento de práticas religiosas afro-brasileiras tanto nas praias quanto na Lagoa do Abaeté e nas dunas de seu entorno (Oliveira *op. cit.*).

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

Águas”, também identificada como a orixá Oxum, Nossa Senhora ou “Mãe d’Água”.

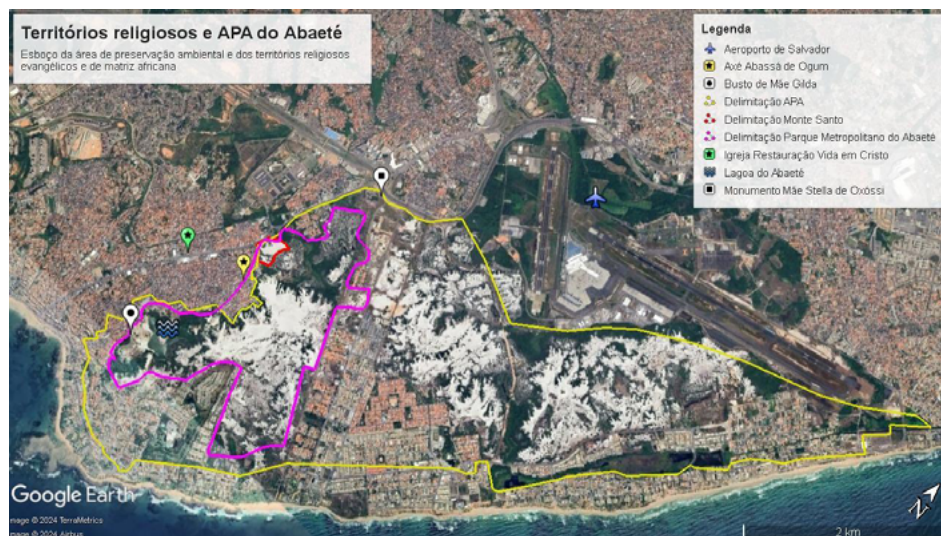


Figura 1 — Mapa indicativo da região da APA das Lagoas e Dunas do Abaeté.

Ao tratar dos antigos e novos usos religiosos do espaço da lagoa, Almeida (2008) aponta para a importância do candomblé na preservação do ambiente da lagoa e dunas, a partir da manutenção dos usos tradicionais do espaço. Contudo, as formas de ocupação vêm se transformando: além do regramento que limita, por exemplo, o uso de velas, pelo risco de incêndio, o espaço, sendo ocupado por afroreligiosos e evangélicos, exige certo controle das práticas religiosas no local, passando a necessitar de agendamento prévio. Outra prática recorrente são os acampamentos montados por evangélicos – desde o início da década de 2010 é noticiada na imprensa baiana essa prática entre os evangélicos, no local onde chamam como “Monte Santo”, “Monte de Oração” ou “Monte Sinai”. Houve uma fiscalização dessas barracas em 2013, realizada pelo Instituto do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (Inema) e da Universidade Livre das Dunas (Unidunas), com objetivo de coibir o uso da vegetação local na construção de barracas e garantir a adequação do espaço.

À época da publicação de seu artigo, Almeida (2008) afirma que ocorriam, na região das dunas, cultos evangélicos com cerca de três mil pessoas¹⁴. Desde 2012 evangélicos estão envolvidos no projeto “Restaura Verde”, presidido pelo Apóstolo Roque Soares¹⁵, com o objetivo de manter a limpeza e preservação das dunas. Na página do Facebook¹⁶ dessa iniciativa, observam-se diversas publicações de atividades de cuidado e proteção da região conhecida pelos evangélicos como “Monte Santo”. A partir dessas postagens, percebe-se que o público evangélico, além dos cultos religiosos e dos retiros espirituais, frequenta as Dunas do Abaeté para lazer e também são ativos na proteção ambiental.

Os afroreligiosos alegam que há cerca de 20 anos sofrem um processo de perseguição no Parque do Abaeté. Essa tensão torna-se visibilizada midiaticamente pela primeira vez ao desdobrar-se nos dois episódios de vandalização do Monumento Mãe Gilda de Ogum, localizado próximo à Lagoa. O primeiro ataque ocorreu em maio de 2016, e o autor não foi identificado; o segundo ocorreu em julho de 2020, o autor foi identificado e preso. Segundo mãe Jaciara dos Santos, filha de

14 A prática de cultos em regiões de monte não é exclusiva dos evangélicos de Salvador. Essa é uma forma de culto popularizada em nível nacional. Na internet encontramos notícias e chamadas para cultos desse tipo em diversos estados e cidades.

15 Apóstolo da Igreja Restauração Vida em Cristo, localizada no bairro de Itapuã.

16 Página da iniciativa Restaura Verde no Facebook: <https://www.facebook.com/Restaura-Verde-1652129285055320/>. Acesso em: 16 ago. 2023.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

mãe Gilda e liderança do Ilê Axé Abassá de Ogum, o autor, que foi identificado e preso, dizia estar apedrejando a imagem por ordem divina.

Outros dois episódios de vandalismo ocorreram no Monumento Mãe Stella de Oxóssi, localizado próximo à área da APA. No primeiro, em 2019, a placa que ficava em frente ao monumento foi arrancada, e parte da estrutura foi alvo de pichação; o segundo episódio ocorreu em dezembro de 2022, quando a imagem de Mãe Stella foi incendiada. O monumento foi retirado para requalificação e reinaugurado em agosto de 2023.

As Dunas do Abaeté configuram, dessa forma, um sítio religioso para as religiões de matriz africana e para evangélicos, uma “ocupação mútua” que recentemente se desdobrou em conflito territorial na região, repercutindo amplamente na cidade.

Sob a justificativa do grande fluxo de evangélicos nas dunas do Abaeté, em 2022 a Secretaria de Infraestrutura e Obras Públicas (Seinfra)¹⁷ elaborou um projeto de urbanização na área do “Monte Santo”, que previa uma área para recepcionar os grupos evangélicos, espaços de lazer, sanitários, áreas administrativas, paisagismo entre outras estruturas. Ao passo que o prefeito Bruno Reis (DEM) acatou o projeto, o vereador e Pastor da IURD Isnard Araújo (PL) propôs, através de Projeto de Lei (PL nº411), a mudança do nome do local para “Monte Santo Deus Proverá”.



O projeto de urbanização teve a ordem de serviço assinada pelo prefeito Bruno Reis, em 10 de fevereiro de 2022. Segundo o prefeito, as estruturas a serem construídas seriam a instalação de escadas, banheiros, auditório, iluminação e outros recursos para facilitar a circulação das pessoas que frequentam o local, além de evitar que lixo e dejetos humanos poluam as dunas. Com relação à troca do nome das dunas, o vereador argumentou que o nome era apenas para uma área específica, chamada comumente de “Monte Santo”, pelo público evangélico¹⁸.

A notícia da urbanização das dunas espalhou-se via WhatsApp a partir de um vídeo circulado pelo Apóstolo Roque Soares, em que, ao fundo, aparece a placa instalada no local nomeando-o como “Monte Santo”¹⁹. No vídeo, ele agradece ao prefeito Bruno Reis e ao secretário municipal de Infraestrutura e Obras Públi-

17 À época estava à frente da Seinfra Luiz Carlos de Souza, ligado à IURD e ao partido Republicanos.

Figura 2 — Apóstolo Roque Soares e a placa instalada na entrada do Monte Santo. A fotografia foi publicada no Instagram do Monte Santo de Itapuã, em 22 de julho de 2023, com a seguinte legenda: “Hoje recolocamos a placa do Monte Santo, pois a primeira foi vandalizada, queimada por integrantes da manifestação de alguns poucos religiosos de matriz africana, em oposição ao projeto da prefeitura, esperamos que haja um reconhecimento por parte deste grupo sobre o benefício desta obra, que oferece proteção ambiental para o nosso parque e dignidade para os frequentadores, o Monte Santo é de todos!”. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CvBS2AiOnh4/>. Acesso em: 07 fev. 2024.

18 Conforme noticiado por Cássio Santana. Disponível em: <https://atarde.com.br/bahia/dunas-do-abaete-sao-disputadas-por-evangelicos-e-povo-de-santo-1187286>. Acesso em: 16 ago. 2023.

19 Vídeo veiculado em matéria de Davi Lemos para o

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

cas, Luiz Carlos, ressaltando que o projeto beneficiará o público evangélico que frequenta o local, e afirmando que os evangélicos cuidariam do patrimônio que estavam recebendo.

Segundo Alan Oliveira (criador do sítio da internet “A voz do Axé”)²⁰, os conflitos na região já vinham acontecendo antes das obras de “requalificação” na área designada de Monte Santo. Como muitos terreiros de Itapuã e dos arredores fazem ebós e outros trabalhos na região das dunas, são vários os relatos de afrorreligiosos atacados por evangélicos de forma ostensiva, especialmente com mulheres tentando impedir a realização dos rituais. Os evangélicos vão ao Monte Santo de madrugada, a partir de 4h, sendo possível encontrá-los na região a qualquer hora do dia. A frequência foi intensificada com o início das obras, com evangélicos diariamente “vistoriando” o local e tentando impedir a presença dos afrorreligiosos, com ataques verbais e perseguição física.

Em resposta à decisão da prefeitura, lideranças afrorreligiosas de Salvador se pronunciaram por meio das redes sociais, ressaltando a falta de diálogo do poder público com os moradores e terreiros da região. Mãe Jaciara, do Axé Abassá de Ogum, e a Frente Nacional Makota Valdina posicionaram-se nas redes sociais, convocando a população para se manifestar nas dunas no dia 10 de fevereiro de 2022, dia da assinatura da ordem de serviço pelo prefeito Bruno Reis²¹. Além das lideranças afrorreligiosas, ambientalistas e representantes do movimento indígena também marcaram presença, reivindicando serem ouvidas pelo prefeito. A luta não era apenas contra a urbanização – havia o sentimento de revolta pela possibilidade de mudança do nome de um local, por estar dentro da região de APA onde tradicionalmente os terreiros da região realizam seus rituais. Como Alan destaca, no dia da assinatura da autorização das obras, o objetivo dos manifestantes afrorreligiosos era o de estabelecer diálogo com a prefeitura. Ao notar que o prefeito já se retirava, ele conduziu a manifestação para o meio da via pública, tentando impedir a saída do prefeito. Os evangélicos e o carro do prefeito queriam passar pela manifestação, no que foram impedidos.

Reagindo aos protestos, um grupo de evangélicos encaminhou-se ao local para confrontar as lideranças afrorreligiosas, agredindo participantes da manifestação, conforme mencionado em entrevista por manifestantes no programa “A voz do Axé”²², que também denunciou a agressão de seguranças do prefeito Bruno Reis aos manifestantes²³. Alan relata que foi empurrado pelos evangélicos e seguranças do prefeito, deixando-o com ferimentos pelo corpo. Ele conta ainda que um dos evangélicos ameaçou desferir murros em seu rosto e puxou uma arma em sua direção, sendo apartado por Mãe Jaciara e outras lideranças presentes. Em outro momento, Mãe Jaciara, durante uma *live* em que denunciava as obras do Monte Santo, foi confrontada por um homem evangélico que afirmava ser “embaixador do evangelho”²⁴.

A partir desse evento, o povo de santo de Salvador, juntamente com ambientalistas e povos indígenas, passou a realizar uma série de movimentações políticas. A primeira foi o ebó coletivo convocado pela Frente Nacional Makota Valdina e Mãe Jaciara²⁵, que ocorreu em 15 de fevereiro de 2022 em frente à Câmara Muni-

site Política Livre. Disponível em: <https://politicalivre.com.br/2022/02/abaete-evangelicos-querem-mudar-nome-historico-de-lagoa-cantada-em-prosa-e-verso/#gsc.tab=0>. Acesso em: 20 ago. 2023.

20 Em entrevista realizada em 24/02/2024.

21 Vídeos de convocação para o ato de 10/02 publicados no Instagram do Ilê Axé Abassá de Ogum. Disponível em: / <https://www.instagram.com/p/CZw2AUegj4M/> e <https://www.instagram.com/p/CZw6FJ-ZANpi/>. Acesso em: 16 ago. 2023.

22 Manifestantes relatam agressões físicas por parte de evangélicos. Disponível em: https://www.instagram.com/p/CZzU3Y_gZPi/. Acesso em: 16 ago. 2023.

23 Vídeo onde mostra seguranças do prefeito Bruno Reis em confronto com manifestantes. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CZzdzqOpM3F/>. Acesso em: 16 ago. 2023.

24 Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/Caz9Ax7pqyo/?igshid=MzRlODBiNWFlZA==>. Acesso em: 16 ago. 2023.

25 Postagens de convocação para o Ebó Coletivo feitas por Mãe Jaciara (https://www.instagram.com/p/CZ_vl2_Dvxp/) e Frente Nacional Makota Valdina (<https://www.instagram.com/p/CZ4p-E3Fw9Y/>). Acesso em: 16 ago. 2023.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

cipal de Salvador²⁶. Como resultado, houve revogação do PL. 411/2021, referente à mudança do nome das dunas.

Apesar da vitória em revogar o PL de mudança de nome, o povo de santo continuou se manifestando de outras formas. Uma delas é a Caminhada do Povo de Santo e Movimentos Sociais em Defesa da Lagoa do Abaeté, da qual participam a Comissão do Povo de Asé, movimento Abaeté Viva e a sociedade civil. A Caminhada acontece anualmente desde 2020, e começou como forma de protesto contra a poluição da Lagoa devido à obra de esgoto. Na edição de 2023, as lideranças chamavam a atenção do poder público para os riscos ambientais e impactos culturais das intervenções de urbanização.

Em março de 2023, o Ministério Público da Bahia (MPBA) recomendou que a Seinfra suspendesse imediatamente a obra do “Monte Santo”. Segundo a promotora Lívia Vaz, a finalidade era promover uma consulta às comunidades tradicionais de terreiros existentes na região do Abaeté²⁷. Na recomendação, a promotora constrói sua argumentação a partir do caráter histórico e ancestral do território, ressaltando a importância da criação de um canal de comunicação entre essas comunidades e o município.

Com obras iniciadas, o projeto de urbanização do local permaneceu em vigor até abril de 2023, quando a Justiça Federal, com base no parecer do Ministério Público Federal (MPF), ordenou sua suspensão imediata, baseado no impacto ambiental da obra, mas também considerando o tombamento da área das dunas, conforme noticiado pelo Jornal A Tarde (24/04/2023). A ação pública foi ajuizada pela Defensoria Pública da União (DPU), contra a prefeitura e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), visando obrigar a instituição a ter mais celeridade no processo de tombamento da área.

Com a demora no processo de tombamento, a comunidade local mobilizou uma novidade nas formas de manifestação: os “Xirês Patrimoniais” – Seminário pelo Tombamento do Abaité²⁸. O evento ocorreu entre os dias 24 e 26 de novembro do ano de 2023, quando os participantes vivenciaram uma imersão nos rituais, mitos e histórias envolvendo o território. A iniciativa é liderada por coletivos e movimentos sociais²⁹, como forma de ampliar o debate e mobilizar a opinião pública sobre o tombamento nas comunidades do Abaeté, tendo como objetivo pressionar o Iphan para decretar o tombamento da região, detendo, dessa forma, as obras de infraestrutura.

No início de 2024, o povo de santo da cidade voltou a se movimentar, promovendo o evento 1º Arrastão da Liberdade³⁰, que teve como tema “Mãe Gilda: ancestralidade e resistência”. O evento contou com a participação de diversos coletivos, lideranças, movimentos sociais e instituições de combate à intolerância religiosa. Um dos destaques foi a presença do vice-governador da Bahia, Geraldo Júnior, que apresentou a ronda policial Omnira de combate à intolerância e ao racismo religioso. O projeto é liderado pelo Departamento de Promoção Social da Polícia Militar da Bahia, contando com agentes especializados para atuar nos espaços sagrados afro-brasileiros.

O caso do Parque do Abaeté demonstra que, no campo religioso da cidade,

26 O ebó coletivo é uma forma de movimento social local, no qual as lideranças os povos de comunidades tradicionais afro-brasileiras, a partir de alguns elementos rituais, reivindicam seus direitos no espaço público da cidade. As lideranças afirmam que é um ato entrar em “estado de ebó”, um momento de se reunir através dos cânticos, danças etc., em prol de uma demanda.

27 Conforme noticiaram os jornais *A Tarde* (Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/salvador/mp-ba-recomenda-suspensao-das-obras-monte-santo-na-lagoa-do-abaete-0322>) e *Correio* (Disponível em: <https://atarde.com.br/politica/bahia/mp-ba-recomenda-suspensao-de-obras-do-monte-santo-no-abaete-1190648>). Acesso em: 17 jan. 2024).

28 Conforme expõe Clara Domingas, antropóloga e ativista do movimento, no programa de rádio “A Tarde FM”, a utilização do termo “xirês patrimoniais” busca evidenciar a aliança das tradições tubinambá e iorubá na ocupação daquele espaço. A substituição de “Abaeté” por “Abaité” (a tradução de “ité” por “assombro” seria mais adequada à tradição dos contos de terror e medo da Lagoa escura) também faz parte desse movimento de visibilizar a herança da mitologia tupinambá. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=m_f1lwkiqbE. Acesso em: 08 fev. 2024.

29 Fazem parte do coletivo: Fórum Permanente de Itapuã; Instituto de Permacultura da Bahia; ONG Gamba; Abaeté Viva; Comissão dos Povos de Asé de Itapuã; Ilê Axé Abassá de Ogum; Ilê Axé Ibá Jiná; Nosso Quilombo; Afruxiqueira; Abaeté_Abaité: patrimônios possíveis; Parque em rede Pedra de Xangô; Korin Nagô; Associação Ganhadeiras de Itapuã; Coletivo Stella Maris; Grupos de Capoeira; Projeto Mussurunga; SOS Vale Encantado; Movimento Jaguaribe Vivo; Eh Resíduo; Conexão Verde; Pituacção em rede; Projeto Escolgia;

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

emergem novas formas de conflitos territoriais, mobilizando disputas em torno de áreas patrimonializadas da cidade, mas com diferenças importantes em relação a conflitos anteriores. No caso do Dique do Tororó, o território onde foram instaladas as imagens de orixá não era patrimonializado como um território religioso (apesar de haver rituais afrorreligiosos naquela lagoa). As esculturas dos orixás foram instaladas não por um reconhecimento das religiões que frequentavam o local, mas pela perspectiva do poder público de constituir o candomblé enquanto um símbolo cultural da Bahia. As primeiras reações dos evangélicos diante das esculturas girava em torno do discurso da laicidade, reivindicando que o Estado não poderia ceder um local para fins religiosos. A posição dos evangélicos muda apenas em 2015, quando o Deputado Estadual Pastor Sargento Isidório propõe a instalação de um monumento representando a bíblia no local (Tavares, Caroso e Bassi 2018). A Pedra de Xangô, por outro lado, já era um monumento natural tradicionalmente associado aos rituais do candomblé e da umbanda, principalmente dos terreiros do bairro de Cajazeiras, visibilizado no espaço público de Salvador a partir da construção de uma via de acesso ao bairro. A participação dos evangélicos nesse espaço se deu por meio de ataques à Pedra, resultando na decisão, por parte da prefeitura, de construção do Parque Pedra de Xangô enquanto patrimônio cultural.

As dunas e lagoa do Abaeté configuram um território que é ocupado tanto pelas religiões de matriz africana quanto pelos evangélicos, fazendo parte do calendário ritualístico de ambos os coletivos religiosos. Ao reivindicar a revogação do projeto do vereador, os afrorreligiosos também reafirmam o candomblé como patrimônio cultural da cidade, ainda que este seja objeto de questionamento dos evangélicos. A ação dos evangélicos, por sua vez, diferencia-se das situações anteriores: se antes reivindicavam que o espaço público da cidade deveria ser laico, agora exigem que seja reconhecida a ocupação e presença do sagrado evangélico naquele local. Nesse conflito temos a disputa pelos símbolos culturais patrimonializados que se desdobram em conflitos territoriais e políticos no espaço público.

Observamos, portanto, um deslocamento do posicionamento evangélico, que aos poucos reorienta suas demandas. A iniciativa do “Monte Santo”, embora mal sucedida, não interdita futuras concessões da prefeitura em reconhecimento a territórios evangélicos, a exemplo da inauguração da Praça da Bíblia como “resposta” ao conflito dos orixás do Dique do Tororó. Contrapondo-se aos questionamentos dos afrorreligiosos sobre o projeto do “Monte Santo”, os evangélicos responderam nas redes sociais que os candomblecistas “tinham” o Parque São Bartolomeu, no subúrbio de Salvador (local de oferendas e rituais de Terreiros da região), a Pedra de Xangô, entre outros espaços e monumentos dedicados às suas entidades. A reivindicação dos evangélicos parece se transformar, não apenas passando pela luta para a retração do candomblé do espaço público, mas por uma presença equivalente de símbolos e territórios.

A dinâmica desse conflito mostra a velocidade com que ocorrem as mudanças no campo religioso da cidade, exigindo dos pesquisadores novas formas de olhar, compreender e traduzi-las. As formas do pentecostalismo em Salvador, consi-

Bumbá- Formação artística; Quilombo Quingoma; Quilombo Caipora; Quilombo Pitanga dos Palmares; Quilombo Alto do Tororó; Quilombo Tubarão; Quilombo Ilha de Maré; Associação de Suf de Itapuã; Parques em Conexão; Instituto Búzios; Guardiões da Bacia do Cobre; Movimento Essa Praça também é sua; Feira na Horta; Salvador é Indígena; Sandboard Salvador; Amigos do Coral de Aleluia; Malê Debalê/Malêzinho; IAB/BA; CAU/BA; LACAM – TEC FAUFBA; Projeto GeoAfro – UNB/ CEAO UFBA; Convergência pelo Clima; Praticantes de esportes náuticos; Casa de Música; Espaço Verde; Lab. Bantu, Colégio Gov. Lomanto Júnior; Manifesta Coletiva; Instituto Ecos; Itapuã é Massa, Oxi Nativus; Programa Raízes dessa Terra; Produtores ET Rec; RevisÁfrica; Colônia de Pescadores e Aquicultores; z-06 de Itapuã; Pôr do Sol da Literatura.

30 Houve cobertura do evento no Instagram do Axé Abassá de Ogum e do programa A Voz do Axé.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

derando seu movimento de confronto com as religiões de matriz africana, pode ocasionar disputas mais complexas e intensas. O que aparece nos discursos dos afroreligiosos por meio das redes sociais são menções ao racismo religioso e genocídio do povo negro, expressões que, como observa Miranda (2021), visibilizam a letalidade das discriminações raciais e servem como estratégia para cobrar um posicionamento do Estado diante dos ataques sofridos. Mencionando as “políticas dos terreiros” de Miranda (2021) para o caso de Salvador, Tavares (2021) e Tavares e Chagas (2021), observam não apenas as estratégias de resistência, mas também a inovação das práticas mobilizadas nas manifestações públicas, com o ebó coletivo e o xirê patrimonial realizado no conflito das dunas³¹.

Conclusão: Intolerância e racismo religioso em Salvador

Desde os trabalhos dos anos de 1990 que abordavam a “guerra santa” e as “batalhas espirituais”, importantes transformações tiveram curso nos conflitos entre evangélicos e afroreligiosos. A partir de meados da década de 2010, vários autores se preocupam em traçar distinções entre intolerância e racismo religioso, conceitos que emergiram das movimentações das lideranças religiosas, em articulação com o movimento negro, ao sair de uma posição de denúncia dos ataques para novos agenciamentos em torno da reivindicação de direitos (Miranda 2021; Morais 2021, 2022).

Em Salvador, o debate acerca dos conceitos de intolerância religiosa e racismo religioso configuram as faces mais recentes e politizadas do conflito religioso. Como argumenta Reinhardt (2006), a guerra santa em Salvador reconfigura a articulação política do povo de santo da cidade, conformando um amplo debate público acerca da intolerância religiosa que, para os afroreligiosos, é apenas mais uma forma de nomear o racismo existente na cidade. Essa percepção vem intensificando as formas de mobilização dos adeptos das religiões de matriz africana, como vimos ao longo do artigo. A partir da morte de Mãe Gilda, em 2000, foi organizado o Movimento Contra a Intolerância Religiosa (MCIR), iniciativa de intelectuais e religiosos que integravam o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA, promovendo visibilidade à atuação do candomblé, com a organização dos terreiros na esfera pública (Beltrão 2020). A visibilização das ofensivas contra essas religiões em Salvador se espalha pelas ruas, por meio das “Caminhadas”, como a Caminhada Azoany (em janeiro); a Caminhada pela Vida e Liberdade Religiosa, e o Dia Municipal contra a Intolerância Religiosa (em 21 de janeiro, mesma data do Dia Nacional contra a intolerância religiosa, instituído em 2007, no governo Lula); a Caminhada da Pedra de Xangô (em fevereiro); a Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso pela Paz (em 15 de novembro)³². Os ebós coletivos tiveram lugar inicialmente em 2019, em dois momentos. Em abril, adeptos do candomblé reuniram-se em frente à Câmara dos Vereadores para protestar contra uma vereadora que desrespeitou a morte da sacerdotisa e liderança afroreligiosa Makota Valdina, comparando-a à morte de um hipopótamo fêmea que ocorrera no mesmo dia. Já em novembro, no Terminal da França, localizado no bairro do

31 Nos movimentos e iniciativas citadas na disputa pelas dunas do Abaeté, o termo “intolerância religiosa” aparece, mas os problemas enfrentados são definidos como racismo religioso e, mais recentemente, como terrorismo religioso. Nesse último termo, as lideranças se referem às práticas de amedrontamento e constrangimento físico vividas pelas comunidades tradicionais. Não parece haver a rejeição de um termo em detrimento de outro, mas sim uma necessidade de ressaltar o caráter racista dos atos sofridos e a gravidade das violências vividas.

32 Beltrão (2020, 61) aponta que, em 2018, na XIV Caminhada do Engenho Velho da Federação, os organizadores do evento leram um pequeno texto no microfone no qual reconheciam a limitação do termo “intolerância religiosa”. Naquele momento, as lideranças religiosas e organizadores mencionavam, ainda que discretamente, o caráter racial dos ataques dirigidos às religiões afro-brasileiras. No ano seguinte, o evento passou a se chamar Caminhada pelo Fim da Violência e do Ódio Religioso pela Paz. Essa mudança de nome, segundo a autora, comunicaria a insuficiência do conceito de “intolerância religiosa”, considerada pelos organizadores como incapaz de expressar plenamente a natureza dos conflitos religiosos (2020, 63).

244

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

Comércio em Salvador, em frente ao navio Logos Hope, fiéis das religiões afro-brasileiras demonstravam repúdio à declaração feita em rede social pela organização da livraria flutuante. Eles teriam pedido orações pois atracariam em uma cidade marcada pela crença em espíritos e demônios, conforme amplamente noticiado à época (Tavares 2021, Tavares e Chagas 2021)³³.

O caso do Parque das Dunas do Abaeté, que motivou a mais recente realização do ebó coletivo na cidade e os xirês patrimoniais, articula diferentes dimensões do conflito religioso entre evangélicos e afrorreligiosos em Salvador: as “batalhas espirituais”, como descritas por Reinhardt (2006) e Pechiné (2011); o conflito territorial, agora em um formato inédito de dupla ocupação de um espaço público; a disputa pela visibilização de símbolos religiosos e culturais como cultura patrimonializada.

Recebido em 10/02/2024.

Aprovado em 19/02/2024 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

33 Fortalecendo as iniciativas de combate à intolerância religiosa, o poder público estadual contribui com iniciativa institucional de denúncia e apoio às vítimas dessas violências como ressaltam Tavares e Chagas (2021). O Centro de Referência de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela, vinculado à Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) do estado da Bahia, atua oferecendo auxílio psicológico, jurídico e social a vítimas de racismo e intolerância religiosa. O Centro atua em conjunto com as entidades Rede de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa no Estado da Bahia, uma rede composta por instituições do poder público, universidades federais e estaduais, órgãos componentes do Sistema de Acesso à Justiça e com organizações da sociedade civil de Salvador e do interior da Bahia.

Referências

- Almeida, Ana. 2008. "Percepção ambiental e mudanças no espaço público no parque metropolitano do Abaeté em Salvador/BA". *Pós. Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP*, nº 23: 52-69.
- Beltrão, Olívia Nolasco. 2021. "O direito nós já temos, queremos respeito": A caminhada afrorreligiosa do Engenho Velho da Federação – Salvador – BA". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Bortoleto, Milton. 2014. "Não viemos para fazer aliança: Faces do conflito entre adeptos de religiões pentecostais e afro-brasileiras". Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Bradymir, Lidia. 2022. "Da Guerra Santa ao Racismo Religioso: Desdobramentos teóricos do conflito religioso em Salvador". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Camurça, Marcelo Ayres. 2003. "Secularização e reencantamento: A emergência dos novos movimentos religiosos". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, nº 56: 55-69.
- Camurça, Marcelo Ayres, e Ozaías Rodrigues. 2022. "O debate acerca das noções de "intolerância religiosa" e "racismo religioso" para a compreensão da violência contra as religiões afro-brasileiras". *Revista OQ: Dossiê Racismo Religioso, Cuidado e Comunidades Negras Tradicionais*, nº 6: 6-30.
- Freston, Paul. 1994. "Breve História do Pentecostalismo Brasileiro". Em *Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*, org. por Alberto Antoniazzi, 67-162. Petrópolis: Vozes.
- Goes, Alexandre San. 2019. "'Orixás do Dique': Estudo sobre a religião e espaço público em Salvador-Bahia". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Hartikainen, Elina. 2021. "Racismo religioso, discriminação e preconceito religioso, liberdade religiosa: Controvérsias sobre as relações entre estado e religião no Brasil atual". *Debates do NER*, nº 40: 89-114.
- Leistner, Rodrigo Marques, e Alessandro Teixeira de Aguiar. 2020. "A polêmica da sacralização de animais nos terreiros afro-brasileiros e os percursos da laicidade no Brasil". *Revista Relegens Thréskeia*, nº 2: 113-138.
- Mafra, Clara Cristina Jost. 2011. "O problema da formação do 'cinturão pentecostal' em uma metrópole da América do Sul". *Interseções (UERJ)*, nº 13: 136-152.
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariz, Cecília Loreto. 1997. "Reflexões sobre a reação afro-brasileira à guerra santa. Guerra Santa". *Debates do NER*, 1.
- Mariz, Cecília Loreto. 1999. "A teologia da batalha espiritual: Uma revisão da bibliografia". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais - BIB*, nº 1: 33-48.
- Miranda, Ana Paula Mendes de. 2012. "A força de uma expressão: Intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no Rio de Janeiro". *Comunicações do ISER*, nº 66: 60-73.

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

- Miranda, Ana Paula Mendes de. 2014. "Como se discute Religião e Política? Controvérsias em torno da 'luta contra a intolerância religiosa' no Rio de Janeiro". *Comunicações do ISER*, 69: 10-23.
- Miranda, Ana Paula Mendes de. 2021. "A 'política dos terreiros' contra o racismo religioso e as políticas 'crisofascistas'". *Debates do NER*, 40.
- Miranda, Ana Paula Mendes de, Roberta de Mello Corrêa, e Rosiane Rodrigues de Almeida. 2017. "Intolerância Religiosa: A construção de um problema público". *Revista Intolerância Religiosa*, nº 2: 1-1.
- Morais, Mariana Ramos de. 2012. "Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 14: 39-59.
- Morais, Mariana Ramos de. 2018. *De religião a cultura, de cultura a religião: Travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.
- Morais, Mariana Ramos de. 2021. "Intolerância, Racismo e Genocídio Religioso do Povo Negro: Pensando sobre as categorias afro-religiosas da 'política dos terreiros'". *Debates do NER*, 40.
- Morais, Mariana Ramos de. 2022. "'Quem está de ronda?': Um relato das iniciativas de combate à intolerância religiosa em Belo Horizonte (MG)". *Revista Intolerância Religiosa*, nº 1: 1-3.
- Morais, Mariana Ramos de, e Juliana Gonzaga Jayme. 2017. "Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva". *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, nº 17: 268-283.
- Nascimento, Wanderson Flor do. 2017. "O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas". *Revista Eixo*, nº 2: 51-56.
- Nogueira, Sidnei. 2020. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen Livros.
- Oliveira, Orlando José Ribeiro de. 2009. "Turismo, cultura e meio ambiente: estudo de caso da Lagoa do Abaeté em Salvador – Bahia". Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Oro, Ari Pedro. 1997. "Neopentecostais e afro-brasileiros: Quem vencerá esta guerra?" *Debates do NER*, 1.
- Oro, Ari Pedro. 2005. "O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: Análise de uma polêmica recente no Rio Grande do Sul". *Religião e Sociedade*, nº 2: 11-31.
- Oro, Ari Pedro. 2021. "Políticas 'crisofascistas' e 'políticas dos terreiros' no Rio Grande do Sul: A polêmica do sacrifício de animais nas religiões de matriz africana". *Debates do NER*, nº 40: 1-16.
- Oro, Ari Pedro, Erico Carvalho, Juan Scuro. 2017. "Religiões afro-brasileiras: Uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul". *Religião e Sociedade*, 2: 229-253.
- Pechiné, Serge. 2011. "Intolerância Religiosa em Salvador da Bahia: O vis-à-vis entre as igrejas neopentecostais e as religiões de matriz africana". *Revista Magistro* 2, nº 4: 165-179.
- Pierucci, Antônio Flavio de Oliveira. 1985. "Democracia, igreja e voto: O envolvimento dos padres de paróquia de São Paulo nas eleições de (1982) (1984) (1985)". Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Pierucci, Antônio Flavio de Oliveira. 2006. "Ciências sociais como religião: A religião como ruptura". Em *As Religiões no Brasil: Continuidades e rupturas*, org. por Faustino

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

Teixeira, Renata Menezes. Petrópolis: Vozes.

Possebon, Roberta Mottin. 2007. “A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: Conflitos com neopentecostais e defensores dos animais”. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Ramos, Cleidiana, e Fátima Tavares. 2020. “Agenciamentos afrocatólicos: modulações, tensões, transformações nas festas religiosas em Salvador”. *Religião & Sociedade*, nº 3: 217-240.

Reinhardt, Bruno. 2006. “Espelho ante Espelho: A troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília.

Sansi, Roger. 2005. “Fetiches e monumentos: Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos ‘orixás’ do dique de Itororó”. *Religião & Sociedade*, nº 2: 62-81.

Santos, Ivanir. 2020. “*Marchar não é caminhar*: Interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro”. Rio de Janeiro: Pallas.

Santos, Ivanir. 2021. “Desafios contemporâneos em prol da liberdade religiosa”. *Debates do NER*, nº 40.

Santos, Jocélio Teles dos. 2005. *O poder da cultura e a cultura no poder: A disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba.

Santos, Liliam. 2007. “O reino dos Orixás versus o reino de deus: Candomblecistas diante da intolerância religiosa em Salvador – BA”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Serra, Ordep. 2005. “Monumentos negros: Uma experiência”. *Afro-Ásia*, nº 33: 169-205.

Serra, Ordep. 2014. “Os afro-brasileiros sob ataque”. Em *Os olhos negros do Brasil*, 71-96. Salvador: EDUFBA.

Serra, Ordep, Maria Cristina Santos Pechiné, e Serge Pechiné. 2010. “Candomblé e políticas públicas de saúde em Salvador, Bahia”. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, nº 1: 163-178.

Silva, Gilda Conceição. 2020. “Direito à terra, conflito e análise de processos documentais de tombamento de terreiros de candomblés pelo IPAC”. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Silva, Paulo Guimarães da. 1993. “Identidade, Territorialidade e Ecologismo: o caso da Lagoa do Abaeté”. *Caderno CRH* 6.

Silva, Vagner Gonçalves da. 2005. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. *Revista USP*, 67: 150-175.

Silva, Vagner Gonçalves da. 2007. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp.

Soares, Luís Eduardo. 1993. “Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: A guerra dos pentecostais contra afro-brasileiros”. Em *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*, 203-216. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ISER.

Soares, Mariza de Carvalho. 1990. “Guerra santa no país do sincretismo”. Em *Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil*, org. por L. Landim. Cadernos do ISER, nº 23: 75-104.

Tavares, Fátima, Carlos Caroso, e Francesca Bassi. 2018. “Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador”. *RELIGARE: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB*,

Lídia Bradymir, Fátima Tavares

nº 15: 526-547.

Tavares, Fátima. 2021. "Sobre a 'política dos terreiros' em Salvador: comentários ao texto de Ana Paula Mendes de Miranda". *Debates Do NER*. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.120587>.

Tavares, Fátima, e Camila Chagas. 2021. "21 de janeiro de 2021, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa: Notícias de Salvador e da Bahia". *Revista Intolerância Religiosa*, nº 3.

Tavares, Fátima, Cláudio Pereira, e Carlos Caroso. 2011. "Diversidade, visibilidade e dimensão pública da vida religiosa na Baía de Todos os Santos". Em *Bahia de Todos os Santos: Aspectos humanos*. Salvador: EdUFBA.

Van de Port, Matthijs. 2012. "Candomblé em Rosa, Verde e Preto". *Debates do NER*, nº 22: 123-164.

Velame, Fábio Macêdo. 2009. "Orixás nos espaços públicos de Salvador: um processo de dessacralização – estetização – espetacularização do patrimônio afro-brasileiro". *V Enecult*.

O artigo apresenta as principais questões da dissertação de mestrado de Lídia Bradymir, cotejando com novos dados empíricos. Fátima Tavares foi a orientadora da dissertação, organizando os argumentos desenvolvidos neste texto.

A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil

Complex of Israel: One case to think about relations between “pentecostal culture” and the Jewish symbols in slums in Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11890>

Christina Vital da Cunha

Universidade Federal Fluminense – Brasil

Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, LePar – Laboratório de Estudos Sócio Antropológicos em Política, Arte e Religião, da Universidade Federal Fluminense. Editora da revista *Religião & Sociedade*.

ORCID: 0000-0003-4867-1500

chrsvital10@gmail.com

Há uma relação entre a difusão de uma cultura pentecostal em periferias e favelas e o uso de símbolos judaicos nessas localidades? Desde quando é possível identificar com maior intensidade a presença de símbolos judaicos e da bandeira de Israel na experiência religiosa e social de evangélicos residentes nessas áreas em cidades brasileiras? O que revela sobre este fenômeno social a formação do chamado Complexo de Israel (conjunto de cinco favelas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro)? Essas são algumas das questões que animam a pesquisa que venho realizando com moradores de favelas e periferias no Rio de Janeiro e região metropolitana. Argumento que a formação de uma cultura pentecostal nessas localidades (Vital da Cunha 2021), ao contrário de reforçar um cristianismo que se contrapõe a Israel e ao judaísmo, produz uma relação tal que a experiência cristã pentecostal se atualiza e vivifica a partir da mobilização de símbolos, imagens e gramáticas judaicas. Um sentido de força e origem/tradição se anunciam em diferentes formulações que vão desde a questão racial até a “verdade da fé”.

Is there a relationship between the spread of a Pentecostal culture in the peripheries and favelas and the use of Jewish symbols in these places? Since when is it possible to identify with greater intensity the presence of Jewish symbols and the Israeli flag in the religious and social experience of evangelicals living in these areas in Brazilian cities? What does the formation of the so-called Complexo de Israel (a group of five favelas in the North Zone of the city of Rio de Janeiro) reveal about this social phenomenon? These are some of the questions that animate the research I’ve been carrying out with residents of favelas and peripheries in Rio de Janeiro and the metropolitan region. I argue that the formation of a Pentecostal culture in these places (Vital da Cunha 2021), instead of reinforcing a Christianity that opposes Israel and Judaism, produces a relationship in which the Pentecostal Christian experience is updated and vivified through the mobilization of Jewish symbols, images and grammars. A sense of strength and origin/tradition is announced in different formulations ranging from the racial question to the “truth of the faith”.

250

Complexo de Israel; Favelas; Evangélicos; Crime violento; Cultura pentecostal.

Complex of Israel; Slums, Evangelicals; Violence; Pentecostal Culture.

Christina Vital da Cunha

Introdução

Balances decenais realizados por cientistas sociais da religião no Brasil desde os anos 1970 dedicaram-se a analisar a hegemonia católica, as formas de presença pública do chamado catolicismo popular, a diversidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo e nas cidades e, a partir dos anos 1990, o crescimento do “protestantismo pentecostal” depois cunhado tão somente de pentecostalismo (Alves 1978, Fernandes 1984, Montero 1999, Almeida e Montero 2001, Maluf 2011, Burity 2020). Os debates sobre Nova Era, espiritualidade e suas formas de composição e oposição ao religioso ganharam importância na produção científica brasileira de modo mais consistente dos anos 2010 em diante (Maluf 2011, Toniol, Steil e Castellanos 2022, Toniol 2021, 2017, Steil e Toniol 2013, Giumbelli e Toniol 2020, entre outros).

Analisando esse quadro da produção nacional sobre religião e considerando os debates mais recentes, minha aposta é que nos balanços produzidos no próximo decênio, diferente dos anteriormente citados, haverá de se incluir uma reflexão sobre a presença judaica no seio do cristianismo nacional, dada a importância que esse segmento religioso (em gramáticas, símbolos e ritos) teve nos últimos anos no Brasil. Se a produção historiográfica e no âmbito das Relações Internacionais é abundante na reflexão sobre judaísmo, judeidade, Estado de Israel, nas ciências sociais brasileiras esta discussão ainda precisa ser ampliada. Em vista deste cenário pretendo, com este artigo, me somar a alguns outros trabalhos publicados desde de meados dos anos 2010 dedicados à reflexão sobre a presença de símbolos judaicos e de um imaginário sobre Israel (Gherman 2022, Gomes 2011, Carpenedo 2019, 2021, Machado, Mariz e Carranza 2022, entre outros) na vida pública nacional dos últimos anos, tendo, em meu caso, nesta contribuição, um foco especial sobre a sua emergência em favelas e periferias.

Desde meados dos anos 1990, venho acompanhando alguns processos de descongelamento de imagens (Latour 2004) identificados na forma de produção e destruição de imagens religiosas em favelas e periferias. Trata-se de uma reflexão em diálogo com as contribuições da Antropologia Visual ao considerar que

as imagens não falam por si sós, mas expressam e dialogam constantemente com modos de vida típicos da sociedade que as produzem. Nesse diálogo elas se referem a questões culturais e políticas fundamentais, expressando a diversidade de grupos e ideologias presentes em determinados momentos históricos. Por meio da análise dessas imagens, podemos também melhor entender as mudanças e transformações por que passaram os diferentes grupos sociais e as tendências artísticas que inspiraram tais imagens (Novaes 2005, 110-11).

Compreende-se, assim, que esse movimento de produção, descuido/ apagamentos ocasionados pelo tempo e a substituição de imagens (em pinturas murais, grafites e imagens de santos em gesso ou barro) refletem dinâmicas sociais ligadas à sociabilidade, à economia local, à política, à criminalidade violenta e às religiões – de moradores e traficantes (Vital da Cunha 2014a, 2015, 2021).

Christina Vital da Cunha

A continuidade no campo de pesquisa e a observação de um crescendo no uso de referências à ritualística judaica e sua simbologia litúrgica, termos em hebraico e da bandeira de Israel, provocaram uma renovação do meu interesse em refletir sobre as relações destas referências com a presença do cristianismo hegemônico no Brasil, sobretudo pentecostal, em suas periferias. Nesse sentido, algumas perguntas se colocaram inicialmente à observação empírica do fenômeno: Há uma relação entre a difusão de uma cultura pentecostal em periferias e favelas (Vital da Cunha 2018, 2021)¹ e o uso de símbolos judaicos nessas localidades? Desde quando é possível identificar com maior intensidade a presença de símbolos judaicos e da bandeira de Israel na experiência religiosa e social de evangélicos residentes nessas áreas em cidades brasileiras? O que a formação do chamado Complexo de Israel (conjunto de cinco favelas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro) revela sobre este fenômeno social? Essas são algumas das questões que animam a pesquisa que venho realizando com moradores e líderes religiosos atuantes em favelas e periferias no Rio de Janeiro e em sua Região Metropolitana.

Visitas a campo, entrevistas e registros fotográficos e acompanhamento das redes sociais de alguns moradores e organizações das favelas visitadas ou dos grupos religiosos são meios de realização da pesquisa. Argumento que a cultura pentecostal hegemônica nessas localidades, ao contrário de reforçar um cristianismo que se contrapõe a Israel e ao judaísmo², produziu uma relação tal que a experiência cristã pentecostal se atualiza e vivifica a partir da mobilização de símbolos, imagens e gramáticas judaicas. Ao longo da pesquisa, venho observando que um sentido de força e origem/tradição, ligados em parte à retórica da perda (Vital da Cunha 2020), assim como prosperidade e domínio se anunciam em diferentes formulações que pretendo explorar ao longo do artigo.

Cada autor tem seu processo de produção e, em meu caso, deixo-me afetar por imagens na cidade, pela escuta dos moradores e moradoras e, a partir desse material, vou orientando minhas leituras e deixando que *insights* aconteçam. Em meu caso, fica evidente que o tempo de atuação no campo das ciências sociais foi me possibilitando um acúmulo de leituras, um conhecimento dos trabalhos de colegas e alunos aguçando uma curiosidade e fomentando enquadramentos a partir dos quais vamos olhando a vida social e seus movimentos. Nesse sentido, seria mais correto dizer que um movimento dialético foi organizando uma certa sensibilidade de pesquisa e materiais que antes não ressoavam. Ou seja, recursos que já eram conhecidos e valorizados, mas não exatamente utilizados para análises do meu próprio campo, passaram a fazer sentido e a serem essenciais. Nesta medida, a pesquisa longitudinal de Edlaine Gomes (2011) sobre a Igreja Universal do Reino de Deus e sua discussão sobre Israel Mítico, pontos de contato e autenticidade passaram a constituir uma importante referência para minhas reflexões sobre a importância dessa simbologia judaica no Brasil contemporâneo, sobretudo em suas periferias.

Na formulação da autora, uma estratégia fundamental de produção de legitimidade da IURD no campo religioso brasileiro foi o recurso à Israel Mítica. O que seria isso? Quando a Igreja Universal do Reino de Deus surge, em 1977, e ao longo da década seguinte, pairava uma dúvida sobre ela: seria uma seita? A aproximação

1 Identifico como cultura pentecostal em periferias um fenômeno que ganha força nos anos 2000, sendo manifesta na sociabilidade, na economia, na política, na paisagem sonora e visual dessas localidades. Marca os valores morais de referência, ou seja, as expectativas em relação ao plano espiritual e comportamental de uma coletividade. Sobrepe-se ao que Pierre Sanchis denominou de uma “cultura popular urbana tradicional” (década de 1990), cujas bases se assentavam no catolicismo e nas religiões de matriz afro-brasileira, muitas vezes hibridizado. Vale ressaltar que insisto na ideia de uma cultura pentecostal como fenômeno social identificável e cada vez mais difundido na sociedade sem deixar de considerar os limites desta noção que poderia reificar comportamentos sociais e homogeneizar um segmento religioso como o pentecostalismo tão diverso internamente. No entanto, ao longo das discussões que venho fazendo, seja através de etnografias nessas localidades, seja através de pesquisas que exploram as relações entre religião e política, apresento a diversidade de teologias, liturgias e práticas de denominações, seus líderes e fieis de maneira a enriquecer o que venho chamando de cultura pentecostal hegemônica nessas localidades, ainda que convivendo com outros referenciais éticos e religiosos.

2 Considerando o lugar histórico que a Igreja Católica teve na contraposição ao judaísmo que resultou, entre outros, na conversão forçada de judeus produzindo o fenômeno dos cristãos novos no Brasil (Maio e Calaça 2000), que foi alvo do documentário *A estrela oculta do sertão* (2005).

Christina Vital da Cunha

com Israel teria sido então uma estratégia ao mesmo tempo de legitimar-se como religião, como verdadeira fé, assim como forma de diferenciar-se das demais já que Edir Macedo, bispo criador da Universal, disse que sua igreja não surgiu para ser somente mais uma em meio a outras denominações. Ele dizia querer muito mais. A construção das catedrais, dos chamados “Maracanãs da fé” teriam esta intenção. E o que revelar nessas catedrais? Qual experiência anunciar? Quais emoções forjar? A recriação da Israel bíblica, mítica, como nomeia Gomes, teria sido um recurso idealizado por Macedo.

Assim, em 1999 foi inaugurado o *Templo da Glória do Novo Israel* com 75 mil metros quadrados de área e capacidade para 10 mil pessoas sentadas. O Centro Cultural Nova Jerusalém e o Templo de Salomão viriam depois reforçando e dando mais visibilidade ao que seria o seu diferencial, ao seu poder e propósitos. Em manchete da Folha Universal de 1997³ lia-se “A Igreja Universal recebe homenagens em Israel” e também “Igreja Universal conquista Israel” (Gomes 2011). Os investimentos feitos pela Igreja na relação e “domínio” de corações e mentes em Israel pareciam estar surtindo efeito. Nos espaços religiosos e culturais criados pela IURD, muitos símbolos judaicos eram apresentados como relíquias de uma cultura santa e outros usados em liturgias. Em um caso ou noutro, uma aura de reverência, de sacralidade era estimulada fazendo a noção de “ponto de contato” emergir como central. No livro *Doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus* (vol. 2), era possível compreender que os

pontos de contato são elementos usados para despertar a fé das pessoas, de modo que elas tenham acesso a uma resposta de Deus para seus anseios. Muitas pessoas têm dificuldade para colocar sua fé em prática, por isso precisam de contato, que podem ser o óleo de unção, a água, a rosa, e outros elementos. Esses objetos não têm poderes em si mesmos, mas despertam o coração e as mentes das pessoas para realidade de que o Senhor está presente para abençoá-las (*Doutrinas* 1999, 101 *apud* Gomes 2011).

No caso dos objetos vindos diretamente da Terra Santa, a aura sacra fazia com que assumissem uma agência poderosa sinesteticamente experimentada. Essas materialidades (objetos, templos e centros culturais) exerciam uma “agência poderosa” por sua história/origem, pelo sentimento de elevação no contato pelo olhar e/ou toque, pelo meio de conexão consigo e com sua própria fé⁴. Os objetos provenientes de Israel integram os rituais iurdianos e, portanto, são mais do que referências simbólicas, ao contribuírem à materialização do projeto dessa igreja.

Mais do que um sonho, conhecer Israel é uma necessidade de todo cristão”, afirma o bispo Macedo em publicações da IURD. Desse modo, um mito de origem – que, aliás, não é exclusivo dessa igreja – é afirmado e reafirmado, em discursos, rituais e objetos, para demonstrar a identificação dos iurdianos com o “povo sagrado”. A análise desenvolvida evidencia que a memória, remetida a um tempo mítico ou à “Terra Santa”, atua como suporte

3 O veículo oficial de notícias da IURD, o jornal *Folha Universal*, é publicado semanalmente desde 1991, com tiragem de 1,7 milhões de cópias.

4 Refiro-me aqui à noção de agência dos objetos em Bruno Latour (2008, 2012). Para esse autor, todo aquele que age, produz e cria efeitos sobre o mundo, interferindo, portanto, no curso das coisas, é considerado um ator com agência, poder de intervenção. E esses atores podem tanto ser humanos como não humanos. Ver também Gell 1998. Sobre esta reflexão sobre agência e materialidade no campo religioso ver (Toniol e Menezes 2021, Toniol, Giombelli, Rickli e Meyer 2019, Latour 2004).

Christina Vital da Cunha

para a noção de autenticidade elaborada pela IURD (Menezes 2012, 240).

Embora a IURD seja um caso exemplar desta “paixão por Israel” (Reinke 2022), a adoração ao Antigo Testamento e à simbologia judaica não se circunscrevem a esta denominação, tendo uma existência antiga no protestantismo e pentecostalismo no Brasil e que se renova na política, no mercado fonográfico, na afirmação de uma cultura gospel (Cunha 2007, 2014) e em liturgias que mimetizam o judaísmo a tal ponto que formam um segmento diferencial dentro do pentecostalismo (Carpenedo 2019, 2021). Essas práticas judaizantes, tomadas como a incorporação de elementos simbólicos e rituais de estética judaica nas práticas religiosas das igrejas, e filosesmitas, relativas ao cultivo de um sentimento de apego e valorização do povo judeu bíblico (Bruder 2017 *apud* Machado, Mariz e Carranza 2022), são analisadas por parte da bibliografia especializada como antissemitas. O antissemitismo revelado nessas práticas ocorreria na medida em que reforça o “judeu imaginário” (Finkelkraut 1994) que fundamentou as perseguições a este povo e a sua cultura ao longo da história (Gherman e Klein 2017, 2021, Gherman 2022). As Israel Mítica (Gomes 2011) construída no seio do projeto religioso, político, cultural e econômico da Igreja Universal do Reino de Deus, mas também presente em uma miríade de denominações pentecostais brasileiras, teria repercutido uma linguagem (em imagens e gramáticas) através da qual uma direita cristã iria se apresentar no Brasil contemporâneo. Segundo Gherman e Klein (2017, 2021), a nova direita brasileira manejava uma simbologia judaica e israelense como se lhe fosse própria, conferindo-lhe uma perspectiva hegemônica que excluía a diversidade e complexidade dos judeus e do próprio Estado de Israel.

254

Aqui, o judeu imaginário serve como um importante aliado e símbolo; em vez do judeu moderno é o reino dos antigos israelitas que é implantado para apoiar a promoção da direita de uma sociedade altamente organizada, hierárquica e teocrática. Como tal, um exame do papel e do lugar dos judeus e o surgimento de novas (e velhas) formas de antissemitismo oferecem perspectivas importantes sobre os novos discursos emergentes sobre raça no Brasil e as maneiras como esse discurso alimenta tendências antidemocráticas (Gherman e Klein 2021, 23).

Na formulação de Michel Gherman e Misha Klein, a nova direita se consolidava através de um processo de conversão e desconversão de judeus. A questão étnica, tão significativa historicamente na formação da ideia de comunidade judaica, caía por terra nesse contexto de polarização política que foi se acentuando no Brasil desde 2013, e as definições ideológicas passavam a determinar quem estava dentro e quem estava fora dessa comunidade. Em última instância, então, a questão ideológica era determinante para a consideração de quem era e quem não era verdadeiramente judeu (Gherman 2022).

Enfim, a nova direita brasileira é profundamente cristã e se insurge contra os

Christina Vital da Cunha

que ameaçam, em sua perspectiva, os valores cristãos. Esses são comunistas, islâmicos, gays, usuários de drogas, abortistas, feministas, enfim, todos que não são eles. Todos que não são cristãos, heterossexuais e de direita. Mas e os judeus? Bom, no imaginário cristão-conservador, os judeus são parte integrante de sua formação ideológica e política (Gherman e Klein 2017, 104).

Essa observação sobre a possibilidade de “se tornar judeu”, de integrar o “povo da promessa” não pela via étnica, mas identitária, foi uma chave importante para analisar o que inicialmente vinha dos entrevistados e entrevistadas em minha pesquisa. Identidade aqui pensada através das contribuições de Castells (1997). Segundo o autor, a identidade tem uma dimensão de escolha individual, de produção de sentido de luta política e/ou subjetividade, diferente dos papéis sociais que seriam imputados aos indivíduos em uma forma similar ao que Goffman definiu como “identidade social virtual” (Goffman 1963).

Sendo assim, interessava-me saber como esses evangélicos e evangélicas residentes em favelas e periferias construam sua conexão e de suas igrejas com judeus e Israel. Se as conexões entre nova direita e esse judeu imaginário e Israel imaginária estavam ganhando espaço no debate público, a formação do Complexo de Israel (conjunto de cinco favelas localizadas na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro) desnudava outra camada neste processo de “conversão e desconversão” ao qual Gherman e Klein se referiam e a renovação das formas estéticas e gramaticais através das quais traficantes de drogas dominavam favelas na cidade. As imagens que eu acompanhava desde os anos 1990 estavam novamente sendo descongeladas. Quais as imagens que se revelavam? Como moradores locais pensavam sobre ela? O que isso informava sobre formas de atuação dos traficantes nas favelas e no Complexo de Israel de modo específico?

Neste artigo pretendo aprofundar o tratamento das questões assinaladas, dividido em três partes. Na primeira delas, apresentarei brevemente o processo de descongelamento de imagens religiosas em favelas através de um estudo de caso realizado de modo intermitente desde os anos 1990 até 2015 revelando a religião, sobretudo em sua dimensão cultural, como um código que produz sentido e comunicação, sendo também usado por traficantes como forma de afirmação de domínio territorial. Na segunda seção, apresentarei o período de surgimento de imagens referidas a Israel e a retomada de passagens bíblicas do Antigo Testamento nos muros das localidades. Na terceira e última seção, vou me dedicar ao esforço de trazer o conjunto de motivações e interpretações apresentadas pelos meus entrevistados e entrevistadas sobre o fenômeno de emergência e valorização de Israel em suas áreas de residência.

O catolicismo popular nas imagens em favelas nos anos 1980 e 1990

Nos anos 1980/1990 eram comuns os Cruzeiros nas favelas cariocas. Em Acari, Tunicão, famoso traficante local na década de 1980, só andava de branco às segundas e sextas-feiras, conforme os moradores entrevistados. Tinha uma medalha

Christina Vital da Cunha

de São Jorge, outra menor da Escrava Anastácia e foi o primeiro dos traficantes a erigir um Cruzeiro naquela favela: “O primeiro cruzeiro que foi feito aqui, foi ele que mandou fazer. Não existia nem igreja lá, mas ele cismou: no ponto maior da favela, botou uma cruz bem grande, as pessoas iam pra lá acender velas pras almas” (Alvito 2001, 265). Em trechos do livro *Cavalos corredores: A verdadeira história* (Larangeira 2004), é possível observar inúmeras passagens nas quais Tunicão era identificado a Exu pelos policiais do então 9º Batalhão de Polícia Militar (atual 41º) – unidade responsável pelo policiamento da área na qual se encontra a favela de Acari. Esses policiais, relata Larangeira (2004), imaginavam-no caminhando pela favela com uma capa preta e vermelha esvoaçante. Quando de sua morte, o autor diz que o mesmo teria ido se encontrar com Belzebu. As associações do traficante com o Mal, a partir de uma representação de entidades de religiões afro-brasileiras, eram, então, flagrantes nos discursos de autoridades públicas e nas manchetes da mídia.

Dados etnográficos e a literatura apresentavam ricas imagens e situações referidas a essa associação entre umbanda e candomblé aos traficantes. Assim, durante as décadas de 1980 e 1990, os traficantes de Acari e de outras favelas da cidade se identificavam (e eram identificados socialmente) com religiões de matriz africana, cujos lugares de culto eram abundantes nessas localidades. Em *Cidade de Deus*, por exemplo, Paulo Lins narra a cena da mãe que entoa, sobre o corpo do filho morto, preces católicas e pontos de Ogum e, como sugere em diversas passagens do livro, essa era uma expressão de religiosidade muito comum entre os moradores da favela (inclusive os assaltantes e traficantes). A imprensa, sobretudo os chamados jornais populares como *A Notícia*, *O Dia* e *O Povo* durante a década de 1990, colaboravam para difundir uma forma de aliança apresentada como essencial/natural entre “bandidos” e entidades afrorreligiosas (Alvito 2001, Vital da Cunha 2014a). Essa aliança expressava uma representação social sobre a existência de uma contiguidade moral entre o universo religioso afro e a criminalidade, hoje identificada como Racismo Religioso⁵.

5 “Racismo religioso é um conjunto de práticas violentas que expressam a discriminação e o ódio pelas religiões de matriz africana e seus adeptos, assim como pelos territórios sagrados, tradições e culturas afro-brasileiras”, definição extraída da Cartilha Terreiros em Luta, organizada pela Criola e acessível em https://criola.org.br/wp-content/uploads/2018/06/cartilha_racismo_religioso_online_distribuiçao.pdf. Acesso em: 30 mar. 2024. Ver também o verbete produzido por Carolina Rocha em <https://religioepoder.org.br/artigo/racismo-religioso/>.



Imagem 1 — Mural de São Jorge/Ogum na Quadra de Areia, Favela de Acari. Foto de Marcos Alvito, 1996.

Christina Vital da Cunha

Naquele período, traficantes de Acari e de outras favelas expressavam sua religiosidade em tatuagens, na participação em rituais, na construção de altares e através do financiamento de pinturas murais referentes a santos com seus nomes católicos e correspondência no candomblé ou umbanda. Cy de Acari, por exemplo, traficante preso em 1989, tinha duas tatuagens no antebraço fotografadas por jornalistas quando da sua prisão: uma de São Jorge e outra de São Cosme e São Damião.

Na batida policial que fizeram em sua casa, ocasião na qual prenderam sua companheira, também acharam símbolos religiosos. A casa de sua mãe tinha um espaço privado para algumas das entidades da umbanda como Exu e Zé Pilintra.

Voltando àquela casa em que quase peguei Cy de Acari – e a história que não terminei de contar – lá estavam pendurados na parede os símbolos prediletos do facinora: encaixilhada num quadro de aço escovado, a imagem de São Jorge, noutra moldura igual, o escudo do Flamengo (Larangeira 2004, 56).

A ocupação policial e evangélica nos anos 1990 em Acari e em outras favelas cariocas

257

A gestão do governador Marcello Alencar (PSDB) foi marcada por uma política de segurança pública de enfrentamento ao tráfico de drogas com uma estratégia de ocupação das chamadas “áreas vermelhas” da cidade. A referência militar da estratégia era clara: as áreas vermelhas eram consideradas as mais perigosas às tropas policiais e pelo número de mortes na região. Essa política determinou a ação da polícia civil no desmantelamento do tráfico local, seguida da ocupação da área pela polícia militar. No projeto constava, ainda, a chegada de serviços públicos que, de outra forma, não chegariam à população, dizia o governador. O incentivo à *ação enérgica* da polícia militar e civil (conforme os termos empregados por Larangeira 2004) era notório, com a criação de uma gratificação pelo governo de então estimulando a ação policial. Tal política ficou conhecida como “gratificação faroeste” (Cano 1997, Leite 2000, entre outros).

Em Acari, a ação das polícias civil e militar passou pela destruição de símbolos religiosos locais e produção de outros colocados em seu lugar. Segundo moradores, foram os próprios policiais que derrubaram o Cruzeiro erguido por Tunicão. Conhecedores da dinâmica de ocupação espacial do tráfico nas favelas, os policiais sabem a relevância que muros, portões, *outdoors* têm como instrumentos privilegiados para a comunicação de mensagens, para demarcar posicionamentos, organizar as atividades rotineiras da localidade (como a coleta de lixo etc.), para homenagear os “manos” que morreram e para sugerir (ou impor) a partilha de crenças, valores, linguagens entre moradores e os “donos da rua”. Na ocupação

Christina Vital da Cunha

de Acari, tiraram imagens de santos e inseriram imagens de Jesus (Alvito 2001).

Inspirada na discussão de Mauss (2011 [1950]) sobre a magia, Maggie sublinha que ela tem como característica ser oculta, “se esconder do coletivo e do público, reservando-se a espaços mais individuais e privados” (Maggie 1992, 21). No entanto, continua a autora, a magia “transborda os limites espaciais da casa onde se realizam os rituais e insiste em aparecer em locais públicos de forma misteriosa, às escondidas – nos despachos, oferendas, ebós, feitiços” (idem 1992, 21). E era isso o que se passava em Acari, a magia, a crença dos traficantes transbordava os limites das casas e terreiros para ocupar as ruas através de pinturas de seus ícones sagrados e das cantorias e preces a esses ícones relacionadas.

Embora as religiões afro-brasileiras fossem associadas à produção de malefícios, sendo essa identificação uma das causas de sua procura e ao mesmo tempo o que baseou historicamente a perseguição aos seus espaços sagrados e aos fiéis desses cultos, Maggie sustenta, assim como Dantas (1983 *apud* Maggie 1992), que a repressão aos centros era uma perseguição à religiosidade negra e pobre, pois “enquanto alguns terreiros eram violentamente reprimidos, outros eram protegidos por intelectuais da elite local. Esses últimos – geralmente os nagôs puros – foram isentos da acusação de impuros e mágicos e alçados ao status de religião, fora do alcance da polícia” (Maggie 1992, 24). Em um novo contexto, o das favelas cariocas, mais especificamente o da favela de Acari na década de 1990, o enfrentamento dos traficantes de drogas, passava pela desfiguração e destruição de imagens e murais da umbanda, do candomblé e do catolicismo popular.

Na batalha simbólica estabelecida por policiais na favela de Acari, o Mal a ser combatido era materializado no bandido e representado nas entidades das religiões afro-brasileiras; o Bem era representado pelos policiais que estabeleceriam ali uma nova ordem apresentada através de símbolos corporativos (as pichações de PM e 9º BPM) e religiosos (Jesus). Os evangélicos, cada vez mais visíveis antes da ocupação policial em Acari, a partir dela, ganharam fôlego, fazendo-se notáveis na vida social, política e econômica local. Nas palavras de um morador: “Como a Bíblia diz: ‘Feliz é nação cujo Deus é o Senhor’. Então, conforme o crescimento das igrejas evangélicas aqui dentro, muita coisa mudou. [...]muitos que outrora estavam vivendo uma vida errada hoje estão dentro das igrejas. Vamos dizer um exemplo: se roubava, hoje não rouba mais. Se bebia, hoje já não bebe mais. Entendeu? [...] Por mim, haveria uma igreja a cada esquina (Vital da Cunha 2014a, 73).

Os anos 2000 e a “batalha espiritual” nas favelas

No início dos 2000, as mortes de moradores e de traficantes de facções rivais em conflitos armados com os traficantes de Acari eram intensas e cotidianamente comentadas. O cenário da favela era composto, entre outros, por traficantes que circulavam com granadas na cintura. Violentos confrontos armados entre policiais e bandidos ganharam força novamente. A possibilidade de invasões de bandos rivais estava sempre nas conversas levadas seja nas casas, seja nos bares. No plano mais geral, o do tráfico na cidade do Rio de Janeiro, intensos enfrentamentos

Christina Vital da Cunha

armados se davam em torno da cisão interna ao Terceiro Comando. Uma nova facção estava em formação, a ADA – Amigos dos Amigos. A disputa em torno dos antigos pontos de venda de drogas do Terceiro Comando se acirrou entre TC (que viria a se chamar TCP – Terceiro Comando Puro), ADA (Amigos dos Amigos) e CV (Comando Vermelho).



Imagem 2 — Referências religiosas textuais com a assinatura de um coletivo. Universo Evangélico da Batalha Espiritual. Favela de Acari. Foto de Christina Vital da Cunha, 2008.

A Teologia da Prosperidade, na forma de uma disciplina para a programação de um futuro fora da atividade criminal, assim como uma cosmovisão muito afinada à “batalha espiritual” – entendida como uma disputa contínua entre forças do bem e do mal pelos espíritos e corpos – predominavam entre traficantes nas favelas estudadas. Mas este não era um fenômeno local. A importância dessas teologias pentecostais nas elaborações de traficantes em atividade em favelas e em periferias ou presos era observada em outras pesquisas⁶.

Os anos 2010 entre o amor e a promessa nos muros das favelas

Na década anterior, experimentou-se uma passagem na gestão política do estado: Anthony Garotinho e Rosinha Garotinho, ambos filiados ao então PDT, partido de esquerda trabalhista com forte enraizamento na política do estado desde Leonel Brizola, a Sérgio Cabral (PMDB). Com o alinhamento de Luiz Ignacio Lula da Silva (PT) na presidência da República, Sérgio Cabral (PMDB) no governo do estado e Eduardo Paes (então PMDB) na prefeitura da cidade, um sentimento público de esperança e positividade abraçava a capital. A beleza e o amor se expressavam nos muros da cidade por meio de palavras, cores e formas (Vital da Cunha 2017, 2014b, 2016).

A gentrificação de alguns lugares da cidade e o encarecimento decorrente de inúmeras obras e especulação imobiliária ocorreram durante a preparação urbana para receber uma gama de eventos esportivos, com as Olimpíadas de 2016 como ápice. Além disso, a criação de uma forma de policiamento comunitário, as UPPS

259

6 Uma gama de estudos, a partir de meados dos anos 2000, passou a documentar estas aproximações entre mundos sociais distintos, em termos políticos e de suas moralidades e convenções (Vital da Cunha 2008, Teixeira 2008, 2011, Feltran 2011, Galdeano 2014, Birman e Machado 2012, Lopes 2012, Machado 2013).

Christina Vital da Cunha

(Unidade de Polícia Pacificadora) e as polêmicas em torno de sua implementação, somadas às suspeitas de desvio de dinheiro público durante as obras para os Jogos Olímpicos, foram temas de inúmeras manifestações sociais, principalmente por parte dos estudantes.

A forte presença evangélica em favelas e periferias já documentada em inúmeras pesquisas quantitativas (CIN 1992, Fernandes 1998, Jacob 2004, Lacerda, Brandão e Vital da Cunha 2019) seguia a pleno vapor dando a observar uma hegemonia pentecostal nessas localidades visível no número de templos e casas de oração, na redução ou supressão de terreiros e casas de umbanda e candomblé, nos inúmeros comércios com nomes bíblicos, nos jargões pentecostais e palavras em hebraico usadas cotidianamente.



Imagem 3 – Grafite Evangélico – MT. 28:19. Personagem Smilingüido. Favela de Acari. Foto de Christina Vital da Cunha, 2013.

Na primeira metade dos anos 2010, as pinturas com trechos do Antigo Testamento foram substituídas por novas mensagens. As mudanças entre a estética anterior e a que se apresentava agora na favela de Acari eram muitas. Além do amplo uso do Novo Testamento, era possível identificar um conjunto de palavras que juntas formavam uma paisagem motivacional composta por textos, palavras e cores referidas à alegria, ao bem viver, de incentivo à fé, à paz e ao amor. A forma das letras passa a ser arredondada, não mais fonte *Old English* ou outras identificadas em papíros ou pergaminhos de manuscritos sagrados antigos. A identidade jovem das pinturas se revelava na forma grafite e também no uso de personagens de histórias em quadrinho. As pinturas passam a ter uma assinatura: são identificadas com um coletivo de artistas (Os grafiteiros de Jesus) e, algumas delas, com um artista em especial, André Soldado. A mensagem religiosa motivacional, doce, como dizia Gilberto Freyre sobre o cristianismo no Brasil, correspondiam, em minha percepção, a mudanças no modo de evangelização e atuação da juventude evangélica, ao clima urbano estimulado pela mídia naquele período e a uma

Christina Vital da Cunha

dinâmica dos próprios traficantes locais.

Segundo um dos artistas da *crew* responsável por grafitar Acari em 2013⁷, o estilo e os textos eram selecionados pelo idealizador do projeto tendo em vista a produção de uma paisagem mais “agradável, animada”. A destruição das imagens pregressas lança sobre elas uma surpreendente visibilidade, descongelando-as, tirando-as da invisibilidade a que foram fadadas pela ostensividade de suas presenças no espaço⁸. Os grafites religiosos de 2013 emergiam chamando atenção para o passado e para o presente. As imagens anteriores, em sua maioria produzidas por solicitação do chefe do tráfico à época, expressavam o momento de uma vinculação à narrativa religiosa da “batalha espiritual” pela via de sua integração à Igreja Pentecostal Assembleia de Deus dos Últimos Dias e o prestígio político do qual esta denominação gozava entre os traficantes e parte dos moradores. Posteriormente ao afastamento de Jeremias dessa igreja e de seus esforços na criação de uma denominação independente com sede em Brasília, as pinturas mudaram. A nova chefia do tráfico local, aceitando o projeto de um evangélico que intermediou sua relação com os profissionais responsáveis pelas novas pinturas, expressava outro tempo na administração do crime e nas relações com líderes religiosos.

Em 2015, quem estava na chefia do comércio de drogas local era um traficante jovem e umbandista, mas o financiamento para ampliação dos murais com mensagens bíblicas continuou. No entanto, um jogo entre o que era revelado (as pinturas bíblicas nos muros da favela) e o que estava presente na região moral de fundo, nos termos de Goffman (1995), resultava em mensagens diferentes. Ícones negros da música e dos esportes estavam presentes e não passagens bíblicas. Uma forte presença pentecostal era verificada na região moral de fachada e, na área de experiência mais privada do chefe do tráfico da época, os signos eram outros (Vital da Cunha 2021).

Em 2017, as pinturas murais em Acari sofreram com a passagem do tempo e não foram refeitas. No entanto, em uma boca de fumo na fronteira do Coroadó com o Amarelinho, podia-se ver uma bandeira de Israel. Em outra favela também sob o comando do TCP, combinou-se a pintura de uma bandeira de Israel com os grafites com personagens de HQ. Nesse mesmo ano, começaram a ser produzidos os grafites no Complexo de Israel.

O Complexo de Israel e as mensagens de força e da promessa

Em meados dos anos 2010, o sobrinho do traficante que dominava a favela de Parada de Lucas ganhou notoriedade. Ele não ocupava um lugar de destaque, não estava em nenhuma linha sucessória prevista, mas assumiu o “comando da favela” em uma disputa narrada de modo épico pelos moradores com os quais conversei em campo. Eles mostraram gravações de áudios trocados entre Peixão, vulgo Álvaro Malaquias Santa Rosa, e os “donos” da Cidade Alta, favela contígua. Nos áudios, Peixão diz que vai tomar a Cidade Alta, que a favela estava toda suja, desorganizada, que ele ia chegar e não queria trocar tiro⁹. Só estava avisando para não ter nem conflito. Seu tom denotava uma altivez, uma performance de superioridade moral e tática em relação ao inimigo.

7 Em entrevista exclusiva concedida à pesquisa em abril de 2017, André Soldado diz as pinturas foram financiadas pelos traficantes da favela. O projeto artístico foi idealizado e oferecido a eles por um jovem evangélico, frequentador da Assembleia de Deus dos Últimos Dias. O compromisso era pintar todos os muros da favela por uma remuneração semanal distribuída por este intermediário aos grafiteiros.

8 Taussig (2009), Musil (2006) e Sansi (2005) são importantes referências neste trabalho para a leitura dessa movimentação de imagens, processos de visibilidade, invisibilidade e seus sentidos.

9 Sobre o Complexo de Israel, ver também o livro de Viviane Costa (2023). A autora é pastora e escutava histórias narradas por seus alunos durante sua atuação religiosa em Parada de Lucas e outras favelas contíguas. Interessada em tornar esses relatos uma pesquisa, realizou seu mestrado em Ciências da Religião, e uma edição de sua dissertação foi publicada no referido livro.

Christina Vital da Cunha

Contam também que Peixão serviu ao Exército e sua habilidade surpreendia a todos. Uma das moradoras com quem conversamos disse que “o Mano” era muito organizado, gostava de planejar suas ações, que controla a distribuição de internet no complexo e tem *hackers* ao seu dispor para acessar as conversas de moradores e se proteger de possíveis emboscadas.



Imagem 4 — Muro em frente à rampa de acesso à estação de trem em Parada de Lucas. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

Peixão foi fortalecendo suas relações com os “bandidos da área”, os moradores e os policiais que atuavam na região. Após “tombar” (exterminar) um por um dos traficantes de cinco favelas contíguas, ele estabeleceu o Complexo de Israel, onde cada uma das cinco favelas “tomadas” – Parada de Lucas, Vigário Geral, Cidade Alta, Cinco Bocas e Pica Pau – representava uma das pontas da Estrela de Davi, símbolo associado internacionalmente ao judaico. No Brasil, a Estrela de Davi também é um símbolo fundamental na Umbanda¹⁰.

10 Na umbanda a Estrela de Davi, também chamada Hexagrama, simboliza a união dos opostos, como o masculino e o feminino, o céu e a terra, o espiritual e o material. A Estrela de Davi também é associada à proteção espiritual, sendo utilizado como amuleto de proteção, e à harmonia entre os elementos da natureza. É utilizada em rituais e/ou como objeto de devoção. Para saber mais sobre a relação entre Umbanda e símbolos judaicos ver Alex Minkin em <https://ticunbrasil.com/>.

262



Imagem 5 — Mural com referência ao livro de João no qual Jesus orienta a jogar a rede à direita. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

As pinturas nas favelas, em especial em Parada de Lucas e Cidade Alta¹¹, misturavam estilos e mensagens já observadas em Acari. Havia um humor semelhante ao encontrado em personagens de desenhos animados e histórias em quadrinhos, grafites mortuários, além de passagens bíblicas do Antigo Testamento. Além disso, trechos de música gospel anunciavam a promessa para o povo de Deus. Leões im-

11 Agradeço a Kerolenn Cardoso, mestranda do PPGS/UFF e integrante do LePar – Laboratório de Estudos Sócio-Antropológicos em Política, Arte e Religião/UFF, por me acompanhar no trabalho de campo, e à artista da palavra e trapper Juju Rude, por nos guiar no universo de pinturas presentes no Complexo de Israel. Sem você, não teria sido possível ou, com certeza, não teria sido tão rico caminhar pelas localidades.

Christina Vital da Cunha

ponentes estavam presentes, assim como as bandeiras de Israel e do Brasil, como se as nações estivessem irmanadas.



Imagem 6 — Personagem Peixonauta – referência humorada ao Peixão.

Parada de Lucas, Complexo de Israel. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

A força do Deus de Davi era anunciada de várias formas nas pinturas murais, formando uma paisagem de dominação bíblica, ao mesmo tempo que criminal. O símbolo do complexo é uma bandeira de Israel evocando a expressão da religiosidade evangélica pentecostal de Peixão. Vale lembrar que o uso de símbolos de nações não é novo em bailes funks ou por grupos armados em favelas e periferias. Ficaram conhecidos o “Baile da Colômbia”, a “Tropa da China”, o “Estilo Bagdá”, o “Estilo Afeganistão”, para ficarmos em alguns exemplos. Em todos os casos, como vimos também no Complexo de Israel mediante entrevistas e acesso a material de mídia, a referência à força bélica das nações é identificada.

Singularmente, no caso do uso da bandeira de Israel, além de uma referência a essa Israel Imaginária (Gherman 2022), bélica, forte, temos também uma referência religiosa não judaica, precisamente cristã, mas que se apresenta através desta estética. Nesse sentido, podemos pensar em uma correspondência entre o fortalecimento de uma cultura pentecostal crescente nessas áreas da cidade e a valorização de Israel e dos “judeus imaginários”. O “Deus dos Mandamentos” ressurge nas pinturas nessas favelas particularmente acentuando uma “marca” do tráfico local, ou seja, a expressão religiosa como uma marca de dominação de determinado comando sobre o território, ao mesmo tempo em que informando sobre uma experiência religiosa e cultural hegemônica e especialmente do chefe Peixão. Em entrevista realizada em campo, afirmavam que ele tinha somente uma mulher e com ela desejava ter seus filhos, pelo menos quatro. Não importa exatamente se esse é ou não o verdadeiro projeto de Peixão. Do ponto de vista sociológico, interessa observar (a sinalização de) uma mudança de comportamento importante em relação aos demais traficantes.

Christina Vital da Cunha

Se durante os anos de trabalho de campo em Acari, traficantes e pastores relatavam que duas dificuldades centrais dos primeiros para se “libertarem”, para “saírem do crime” era o apelo a altas somas de dinheiro e a estarem com várias mulheres, a (suposta) superioridade moral de Peixão era imaginada pelos moradores através de seu apego à família, à monogamia. Era, ao mesmo tempo, a apresentação de uma força moral e de uma estratégia nova¹². Peixão é conhecido por ser muito inteligente, centralizador, estratégico, por conversar com todo mundo, por receber políticos e policiais em sua residência. Nesse ambiente social, a valorização de sua personalidade astuta e de sua vida “reta” se pronuncia em uma religiosidade pentecostal por ele anunciada em áudios, nas pinturas no complexo e reforçada/imaginada por moradores.

12 Nova, pois sabe-se que ter relação com várias mulheres tem um apelo simbólico para os traficantes (ter dinheiro e virilidade), mas também é uma estratégia no caso de precisar de esconderijo na favela.



Imagem 7 — “Não morrerei enquanto a promessa não se cumprir. Quem tem promessa de Deus não desiste não. Tenha fé. A fé de Abraão”. Estrofe de música gospel de Marquinhos Gomes e Willian Nascimento. Parada de Lucas, Complexo de Israel. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.



Imagem 8 — Instalação com Estrela de David e Inscrições. Parada de Lucas, Complexo de Israel. Foto de Christina Vital da Cunha, 2022.

Em Acari, durante os anos de 2015, o jogo de revelação e ocultação do aspecto

Christina Vital da Cunha

religioso tornava públicos os símbolos religiosos e uma gramática pentecostal. Por outro lado, na área mais íntima de convívio dos traficantes, as pinturas eram predominantemente de cantores e jogadores negros. No Complexo de Israel, a região moral de fachada, os muros das ruas da favela, eram cobertos com imagens bíblicas e de Israel. No muro interno à mansão de Peixão, invadida pela polícia em abril de 2021, havia uma pintura mural com mais de cinco metros de altura com três ambientes sobrepostos. À esquerda de quem olhava o mural, havia soldados armados, parte deles segurando uma bandeira de Israel. A parte central continha uma reprodução do Monte do Templo, também conhecido como Esplanada das Mesquitas, em Jerusalém. O destaque é do Domo da Pedra com sua inconfundível abóboda dourada. Na parte lateral direita foi representada uma vista noturna da cidade de Jerusalém, podendo ser a parte que se enxerga desde o Monte das Oliveiras. A correspondência entre dentro e fora pode sinalizar uma experiência de fé comum à cultura local.



Imagem 9 — Foto da área recreativa da casa de Peixão, localizada em Parada de Lucas no Complexo de Israel (abril de 2021).

Fonte: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/evangelico-traficante-que-criou-complexo-de-israel-em-favelas-do-rio-pintou-cidade-de-jerusalem-no-muro-de-casa-24974259.html>

265

Segundo moradores locais e conforme também observamos no trabalho de Costa (2023), um sentido de força e proteção anima o uso dos símbolos de Israel. A presença de palavras judaicas nas pinturas na favela integra a gramática pentecostal que compõe a cultura local. E são vários os estudos que apontam o fortalecimento de uma cultura gospel em âmbito nacional, expressa por meio da cultura musical (Cunha 2007, 2014, Sant'Ana 2014, Bandeira, 2017, Pinheiro e Farias 2019, Machado 2020) e que se espalha na economia e na sexualidade (Mochel, 2017, Algranti 2014, entre outros).

Assim, é comum, no cotidiano de moradores, o uso de termos forjados no seio das Teologia da Prosperidade e do Domínio e/ou em liturgias em igrejas evangélicas, como vitória, batalha, confirmação, guerra espiritual, provação, temer ao Senhor, tem que se dobrar, calor do Espírito Santo, posso tudo naquele que me fortalece, sou mais do que vencedor, em nome de Jesus, a palavra tem poder, o sangue de Jesus tem poder, alegria do Senhor é a nossa força, cura, unção, abençoado, benção, sapatinho de fogo, glória, aleluia, amém, tá amarrado, selado, vaso, servo, varão/varoa, obra, para a honra e para a glória, maligno,

Christina Vital da Cunha

tremendo, Deus vai te usar tremendamente, Deus é contigo, manto. Também vocábulos em hebraico como Adonai, El Shadai, Elohim (nomes de Deus na Torá) e Yeshua (Jesus). Imagens e palavras articuladas para o avivamento de sentimentos e identidades religiosas de moradores e, ao mesmo tempo, de traficantes nesses contextos¹³.

Motivações e significados para o uso de símbolos judaicos nas igrejas e por evangélicos hoje

Ao entrevistar moradores de Acari, Complexo de Israel, São Gonçalo, Nova Iguaçu e do Borel¹⁴, fui reconstruindo, por meio de suas memórias e experiências, os significados dados e percebidos por eles aos símbolos judaicos e Israelenses cada vez mais presentes no cotidiano dos pentecostais. Como se difundem esses símbolos? Nas igrejas pentecostais e neopentecostais, é cada vez mais comum a presença da Estrela de Davi, da bandeira de Israel, Kipá, Menorah, Arca da Aliança, Talit. E essa relação tem ganhado, cada vez mais, espaço na mídia e na academia. Ao longo das entrevistas realizadas, pude observar como uma Retórica da Perda, como sentimento produzido e identificado e como estratégia narrativa (Vital da Cunha 2021), se articulava com um conjunto de significados dados sobre o uso e a importância dessa simbologia judaica e israelense entre evangélicos. Essa Retórica da Perda pode ser definida como uma tática discursiva articulada por diferentes lideranças sociais e políticas (dentre elas, religiosas, mas não exclusivamente) baseada em um imperativo: o retorno da ordem, da previsibilidade, da segurança, da unidade, da autoridade. Um imaginário de força a ser recuperada, força masculina/virilidade, força moral/de valores de referência orientava estratégias e a produção de imagens em campanhas políticas a partir de 2018, como também podemos pensar em relação aos símbolos que emergem no Complexo de Israel. São homens bíblicos, são leões de Judá, são soldados armados. Todo um universo masculino, forte, bélico se anuncia.

Se, entre traficantes, o uso da bandeira de Israel aparece ligado à força, ao domínio territorial, à capacidade estratégica, à competência bélica, entre moradores evangélicos não ligados à atividade do tráfico, a referência a Israel e o uso dos símbolos, a admiração pelo povo e pela nação vêm de uma característica que tomam como comum: um povo de luta. Sendo o ethos da luta organizador das experiências cotidianas de moradores economicamente vulneráveis no campo e nas cidades (Comeford 1995), Israel e seu povo se tornam o ícone histórico e bíblico que, comprovando sua força, resistiram e continuam a ser um exemplo no presente. Nas palavras de um morador de Acari, “Israel passou por muitas lutas e triunfou” e “Israel é no mundo o que as Igrejas são nas favelas”. As igrejas, assim como Israel, são consideradas territórios sagrados, cercadas por perigos e opositores, mas também são vistos como locais capazes de superar adversidades e obter vitórias.

Uma profunda admiração pela fé e pelo *ethos* de comunidade se pronuncia nessas observações de moradores locais. A esperança contida neste sentido dado é de que as igrejas, como comunidades de fé, também poderão superar as adver-

13 Sobre o uso de termos hebraicos em igrejas pentecostais e neopentecostais, ver Cunha (2014).

14 Trata-se de Monica Francisco, ex-deputada estadual pelo PSOL/RJ, moradora por 48 anos no Morro do Borel, pastora e ex-membro da IURD, onde congregou por mais de 20 anos. Esta e as demais entrevistas foram realizadas entre 2021 e 2023.

Christina Vital da Cunha

sidades afirmando o poder de Deus e da narrativa bíblica. Na tese premiada de Andre Reinke (2022), a paixão por Israel é tratada em detalhes e chama atenção um sentimento de que o que divide judeus israelenses e evangélicos no Brasil são detalhes, pois uma certa base comum espiritual os tornava unos, o que é revelado nas entrevistas realizadas tanto com o jovem da Região Metropolitana do Rio em busca de sua origem étnica quanto com o pastor pentecostal em Acari.

Além dessas referências a um imaginário de força, autoridade e luta, um sentido de segurança se pronunciava em torno da busca da própria origem étnica/racial. Sendo assim, no bojo do crescimento da consciência racial no Brasil, observou-se uma valorização das origens africanas com uma relativa curiosidade acerca da pesquisa sobre de qual região no continente se teria vindo. Os testes de DNA têm sido realizados com maior frequência entre a população negra sendo alvo de reflexão pública de *rappers* de projeção nacional, como Mister Catra (Mizhari 2018), Mano Brown, Djonga, entre outros.

Um dos jovens evangélicos entrevistados manifestou seu contentamento ao saber de sua origem judaica paterna. Anteriormente tinha investigado sua origem indígena e avançado algumas gerações, mas estava inconformado por não conseguir “chegar ao próprio fundo”. Não conseguia conhecer mais do que a geração dos avós. Com a investigação genética, chegou a parentes distantes na África, mas sua relação não era com uma narrativa da ancestralidade africana, como se observa em boa parte do movimento negro ligado ao candomblé, mas uma origem que o satisfaz pela linhagem bíblica na qual se sente inserido. Perguntado sobre o que isso provoca nele disse: “uma sensação de segurança”. Uma satisfação por se sentir integrado à narrativa da promessa. Contudo, salienta, não busca cidadania israelense, não acredita que o povo escolhido é somente de origem judaica, mas todo aquele que “aceitou Jesus como salvador”. O sentimento de segurança pela recuperação de seu lastro étnico chama atenção neste caso. Uma limpeza moral e religiosa em relação à ancestralidade afro, tal como dada pelo movimento negro/candomblecista. Um meio de afirmação da herança afro, negra, pela via da origem judaica. Sendo assim, a conexão à Retórica da Perda aqui se dá pela via de uma sensação de segurança existencial, ontológica, mediante o resgate da origem que estava perdida, submersa.

A identificação de Israel e do povo judeu com riqueza e poder conferem também sentido ao uso desses símbolos. São exaltados como um povo próspero, farto, exemplares para o alcance de bens materiais na terra. Novamente aqui, o que é valorado como ponto positivo em relação ao judeu e Israel imaginários são os mesmos elementos que reforçaram historicamente os estigmas em relação a este povo e esta nação, conformando o avesso de um filosemitismo pentecostal, relação feita de modo recorrente na mídia e mesmo entre estudiosos, como demonstra Gherman (2022), já referido acima sobre esta reflexão.

Todo esse imaginário sobre Israel e os judeus está em parte documentado na bibliografia especializada (Machado, Mariz e Carranza 2022, Cunha 2007, 2014, Reinke 2023, Gomes 2011, Gherman e Klein 2017, Gherman 2022, Carpenedo 2019, Freston 2020, entre outros). Nessas abordagens, a Teologia da Prosperidade, a Batalha Espiritual e o Reconstrucionismo aparecem com maior ou menor ênfase

Christina Vital da Cunha

como basilares deste crescendo de símbolos judaicos disseminados em igrejas e na sociedade. Nas entrevistas, um elemento que me pareceu novo em relação ao que está coberto pela bibliografia citada é especialmente a importância do Movimento Visão Celular. Esse Movimento tem origem na Igreja do Evangelho Pleno (fundada na Coreia do Sul em 1973) e na Visão do Governo dos 12 – G12 criada por Cesar Castellano na Colômbia e difundido para milhares de igrejas ao redor do mundo a partir de 1983. Segundo a bibliografia especializada, a Visão Celular chegou ao Brasil ao final dos anos 1990. Para uma das entrevistadas, era clara a relação entre esse movimento e o uso crescente de símbolos judaicos entre pentecostais no país. Neste caso, a entrevistada disse que testemunhou a “assimilação pela Visão Celular dos rituais atrelados à prática religiosa nas sinagogas. Observamos o uso de símbolos como a Menorah (candelabro de 7 braços), o kipá, o xale, as cerimônias de casamento. Eles começam a usar os termos ‘patriarcado’ e ‘os patriarcas’. Não é mais apóstolo, é patriarca, pai de nações, mãe de nações. Israel é referência por causa de Jerusalém. Juntam e misturam muito o Antigo com o Novo Testamento”.

O Movimento de Restauração foi mencionado por alguns entrevistados como elemento importante nesta valorização da simbologia judaica no Brasil. Segundo a bibliografia especializada, esse movimento assumiu diferentes versões desde seu surgimento no século XIX, mas os princípios básicos mencionados pelos entrevistados referiam-se ao necessário retorno ao cristianismo verdadeiro. Na atualidade, segundo a experiência dos entrevistados, este movimento está identificado com a recuperação da fé judaica em sua raiz bíblica com a observância dos Dez Mandamentos, sendo esse um “valor em si mesmo e não um valor de troca, barganha”, uma abordagem crítica à atuação de igrejas evangélicas, principalmente, as neopentecostais. As epístolas do apóstolo Paulo são mobilizadas pelo movimento da restauração e “a fé das pessoas (que atendem à restauração) está envolvida com a história de Israel”. É com base nisso que dois entrevistados disseram que o uso que se faz de símbolos judaicos em igrejas neopentecostais e por traficantes é “errado”, “vazio de sentido”, uma espécie de apropriação cultural com vistas a interesses próprios institucionais e/ou criminais.

Alguns entrevistados fizeram referência ainda à presença de rabinos nas mídias digitais. Identificam este fenômeno como uma “abertura do judaísmo no Brasil” mediante a manutenção de programas no Youtube, em *streams* de música e em demais plataformas oferecendo cursos, transmitindo cultos em sinagogas, ensinando sobre a mística, a sabedoria e as tradições judaicas, formando um público sensibilizado e interessado na comunidade. Nas palavras de um entrevistado, esses Rabinos “não são proselitistas, mas divulgam valores e as escrituras [propiciando] uma abertura do meio judaico ao mundo”.

Considerações finais

Neste artigo, meu objetivo principal era analisar sentidos e motivações de moradores de favelas e periferias hoje para o uso de símbolos judaicos e da Ban-

Christina Vital da Cunha

deira de Israel, considerando o caso da formação do Complexo de Israel como particularmente interessante para pensar sobre as composições entre uma “cultura pentecostal” e a “Israel imaginária” (Gherman 2022) e “Israel mítica” (Gomes 2011). Ao longo das entrevistas, da realização de trabalho de campo e mediante o acesso a fontes jornalísticas e bibliográficas, pude observar um conjunto de sentidos e motivações que criam, atualizam, enraízam e difundem sentimentos de pertencimento e força/proteção.

Assim, muitos renovam, fortalecem e experienciam suas identidades evangélicas mediante a utilização de vocábulos em hebraico, de símbolos judaicos e da bandeira de Israel. A religião como uma identidade, nos termos de Castells, confere um sentido existencial e ao mesmo tempo de pertencimento coletivo que dispõe para a luta política, mas também para o enfrentamento de situações cotidianas. O sentimento de pertencimento também é notável pela percepção de uma origem, um sentido de integração histórica à “da tribo de Jesus”, a uma linhagem bíblica. Essa sensação de pertencimento a uma tradição milenar, resiliente e próspera produz o sentido de proteção e força seja entre moradores evangélicos, seja entre traficantes.

A paulatina difusão de uma “Israel mítica” entre pentecostais e neopentecostais (Gomes 2011) forneceu uma sensibilidade e uma gramática que foi muito apropriada por políticos de ultradireita no Brasil desde os anos 2017, difundindo uma representação de Israel e dos judeus que ganhou mentes e corações de camadas médias e altas urbanas, fortalecendo um projeto político antidemocrático, mandonista e racista (Gherman e Klein 2017, Gherman 2022, Kalil 2022). Os sentidos e interesses na produção e difusão desse judeu e Israel imaginários foram francamente analisados nesse período histórico entre 2016 e 2022 e denunciados em tribunais nacionais e internacionais.

Restava-nos compreender como ocorreu a formação de uma base social sensível a essas narrativas, estéticas e perspectivas teocráticas, de dominação e neoliberais. Este artigo se soma a outros que se interessaram em investigar como o judaísmo, os judeus, seus símbolos e história eram percebidos e pensados por essa parcela significativa da população nacional, os moradores de favelas e periferias.

Recebido em 03/04/2024.

Aprovado em 08/04/2024 pelo editor Luís Cayón (0000-0001-6282-8282).

Christina Vital da Cunha

Referências

- Almeida, Ronaldo, e Paula Montero. 2001. "Trânsito religioso no Brasil". *São Paulo em Perspectiva* 15, nº 3: 92-101.
- Alves, Rubem. 1978. "A volta do sagrado: Os caminhos da sociologia da religião no Brasil". *Religião & Sociedade*, nº 3: 109-41.
- Bandeira, Olívia. 2017. "Música gospel no Brasil – Reflexões em torno da bibliografia sobre o tema". *Religião & Sociedade* 37, nº 2: 200-228.
- Birman, Patricia, e Carly Machado. 2012. "A violência dos justos: Evangélicos, mídia e periferias da metrópole". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27, nº 80: 55-69.
- Burity, Joanildo. 2020. "Sociologia da religião no Brasil: Artesania, fronteiras e horizontes". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, nº 93: 1-25.
- Cano, Ignacio. 1997. *Letalidade da ação policial no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ISER.
- Comeford, J. C. 1995. "Falando de luta: observações sobre a noção de luta entre trabalhadores rurais". *Antropologia Social*, nº 5: 39-60.
- Carpenedo, Manoela. 2019. "Vivendo a nossa ascendência marrana. Ritual e identidades judaicas entre os evangélicos judaizantes no Brasil". *Lusotopie*, nº 18: 167-91.
- Carpenedo, Manoela. 2021. *Becoming Jewish, Believing in Jesus Judaizing Evangelicals in Brazil*. New York: Oxford University Press.
- Costa, Viviane. 2023. *Traficantes evangélicos: Quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil.
- Cunha, Magali. 2014. "A interseção mídia religiosa e mercado e a resignificação de signos bíblicos pelos evangélicos". *Relegens Thréskeia – Estudos e Pesquisa em Religião* 3, nº 1: 1-23.
- Cunha, Magali do Nascimento. 2007. *Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Feltran, Gabriel Sanctis. 2011. *Fronteiras de tensão: Política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Editora Unesp/CEM.
- Feltran, Gabriel Sanctis. 2013. "Sobre anjos e irmãos: Cinquenta anos de expressão política do crime numa tradição musical das periferias". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 56, nº 1: 43-72.
- Fernandes, Rubem C., Pierre Sanchis, Otávio G. Velho, Leandro Piquet, Cecília Mariz, Clara Mafra. 1988. *Novo nascimento: Os evangélicos em casa, na política e na igreja*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Fernandes, Rubem César. 1984. "Religiões populares: Uma visão parcial da literatura recente". *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, nº 18: 3-26.
- Freston, Paul. 2020. "Bolsonaro, o populismo, os evangélicos e América Latina". In *Novo ativismo político no Brasil: Os evangélicos do século XXI*, organizado por José Luis Pérez Guadalupe, e Brenda Carranza, 371-91. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung.
- Galdeano, Ana Paula. 2014. "Salmo 127, versículo 1: Ativismo religioso e ordenamentos da segurança nas periferias de São Paulo". *Religião & Sociedade* 34, nº 1: 38-60.

Christina Vital da Cunha

- Gell, Alfred. 1998. *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- Gherman, Michel. 2022. *O não judeu judeu: A tentativa de colonização do judaísmo pelo bolsonarismo*. São Paulo: Fósforo.
- Giumbelli, Emerson, e Rodrigo Toniol. 2020. “Espiritualidade em perspectiva: Debates e aproximações do tema pelas ciências sociais”. *Religião & Sociedade*, nº 40: 11-9.
- Goffman, Erving. 1980. “Estigma e identidade social”. In *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Goffman, Erving. 1995. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gomes, Edlaine. 2011. *A era das catedrais: A autenticidade em exibição (uma etnografia)*. Rio de Janeiro: Garamond; Faperj.
- Jacob, César Romero. 2004. “Território, cidade e religião no Brasil”. *Religião & Sociedade* 24, nº 2: 126-51.
- Jorge, Amanda Lacerda, André Augusto Pereira Brandão, e Christina Vital da Cunha. 2020. “Mapeando religião na cidade: Reflexões sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016”. *Debates do NER (UFRGS)*, nº 2: 237-65.
- Kalil, Isabela. 2022. “Do cidadão de bem ao patriota: Eleições, desinformação e extremismo”. In *Democracia e eleições no Brasil: Para onde vamos?*, organizado por Magna Inácio, e Vanessa Elias de Oliveira, v. 1: 237-51. São Paulo: Anpocs; Hucitec.
- Larangeira, Emir. 2004. *Cavalos corredores: A verdadeira história*. Rio de Janeiro: Beto Brito.
- Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social: Uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador; Bauru: EDUFBA; EDUSA.
- Latour, Bruno. 2008. “O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?”. *Horizontes Antropológicos*, nº 29: 111-50.
- Latour, Bruno. 2004. “‘Não congelarás a imagem’, ou: Como não desentender o debate ciência-religião”. *Mana* 10, nº 2: 349-76.
- Leeds, Anthony, e Elizabeth Leeds. 1978. *A sociologia do Brasil urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leite, Márcia. 2000. “Para além da metáfora da guerra: Percepções sobre cidadania, violência e paz no Grajaú, um bairro carioca”. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lopes, Natânia. 2012. “Crime como religião”. In *Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: RBA.
- Machado, Carly. 2013. “‘É muita mistura’: Projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro”. *Religião & Sociedade* 33, nº 2: 13-36.
- Machado, Carly. 2020. “Samba Gospel: Sobre pentecostalismo, cultura, política e práticas de mediação nas periferias urbanas do Rio de Janeiro”. *Novos Estudos CEBRAP* 39, nº 1: 81-101.
- Machado, Maria das Dores Campos, Cecília Mariz, e Brenda Carranza. 2022. “Genealogia do sionismo evangélico no Brasil”. *Religião & Sociedade*, nº 42: 225-48.
- Maior, Marcos Chor, e Carlos Eduardo Calaça. 2000. “Cristãos-Novos e Judeus: Um Balanço da Bibliografia sobre o Anti-Semitismo no Brasil”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – BIB*, nº 49: 15-50.
- Maluf, Sonia. 2011. “Além do templo e do texto: Desafios e dilemas dos estudos de reli-

Christina Vital da Cunha

- gião no Brasil”. In *Antropologia em primeira mão*, v. 124, 5-14. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Mizrahi, Mylene. 2018. “Mr. Catra e sua vontade pela margem: Judaísmo, negros e brancos na formação de um artista não erudito”. *Religião & Sociedade* 38, nº 3: 19-40.
- Montero, Paula. 1999. “Religiões e dilemas na sociedade brasileira”. In *O que ler na Ciência Social brasileira*, 327-67. São Paulo; Brasília: Sumaré; Anpocs.
- Musil, Robert. (2006 [1946]). *Monuments. Posthumous Papers of a Living Author*. New York: Archipelago Books.
- Novaes, Sylvia Caiuby. 2005. “O uso da imagem na Antropologia”. In *O fotográfico*, organizado por Etienne Samain, 2ª ed., 113-9. São Paulo: Hucitec; Senac, 2005.
- Pinheiro, Márcia Leitão, e Carine Farias. 2019. “O funk abençoado: Apropriação musical, trajetória religiosa e carreira musical de MC Polliana Gospel Funk”. *Religião & Sociedade* 39, nº 3: 34-57.
- Reis, Lorena Mochel. 2017. “Erotismo gospel: Mercados e limites da sexualidade entre evangélicas(os) no Complexo do Alemão”. *Religião & Sociedade* 37, nº 1: 65-84.
- Sant’ana 2005. “O som da Marcha: Evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”. *Religião & Sociedade* 34, nº 2: 210-31.
- SANSI, Roger. 2005. “Fetiches e monumentos. Arte pública, iconoclastia e agência no caso dos ‘orixás’ do Dique do Tororó”. *Religião & Sociedade* 25, nº 2: 62-81.
- Steil, Carlos Alberto, e Rodrigo F. Toniol. 2013. “A trajetória das ciências sociais da religião no Brasil e as diferentes perspectivas sobre o religioso”. In *Reconhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religião e religiosidades*, organizado por Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão, v. 1, p. 173-95. São Paulo: Fonte Editorial.
- Toniol, Rodrigo. 2021. “Reflexive Religion: The New Age in Brazil and Beyond by Anthony D’Andrea”. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, nº 15: 450-2.
- Toniol, Rodrigo. 2017. “O que faz a espiritualidade?”. *Religião & Sociedade*, nº 37: 144-175.
- TONIOL, Rodrigo, Carlos Alberto Steil, e Renée de la Torre Castellanos. 2022. *Entre trópicos: Diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México*. Brasília: Aba Coleções.
- Toniol, Rodrigo, e Renata de Castro Menezes. 2021. *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Toniol, Rodrigo, Emerson A. Giumbelli, João Rickli, e Birgit Meyer. 2019. *Como as coisas importam: Uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Teixeira, Cesar Pinheiro. 2011. *A construção social do “ex-bandido”: Um estudo sobre sujeição criminal e Pentecostalismo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Teixeira, Cesar Pinheiro. 2013. “A teia do bandido: Um estudo sociológico sobre bandidos, policiais, evangélicos e agentes sociais”. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Vital da Cunha, Christina. 2017. “Grafites do amor, da paz e da alegria na cidade Olímpica: Interfaces entre política, arte e religião no Rio”. *Revista Ciências Sociais Unisinos* 53, nº 3: 499-507.
- Vital da Cunha, Christina. 2021. “Cultura pentecostal em periferias cariocas: Grafites e agenciamentos políticos nacionais”. *Plural* 28, nº 1: 80-108.

Christina Vital da Cunha

Vital da Cunha, Christina. 2020. "Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco". *Revista Plural – Antropologías desde América Latina Y del Caribe, Montevideo*, nº 6: 123-49.

Vital da Cunha, Christina. 2015. *Oração de Traficantes: Uma etnografia*. Rio de Janeiro: Garamond; FAPERJ.

Vital da Cunha, Christina. 2014a. "Religião e criminalidade: Traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas". *Religião & Sociedade* 34, nº 1: 61-93.

Vital da Cunha, Christina. 2008. "Traficantes evangélicos": Novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural – Revista de Ciências Sociais*, nº 15: 13-46.

Vital da Cunha, Christina. 2014b. "Religião, grafite e projetos de cidade: Embates entre 'cristianismo da batalha' e 'cristianismo motivacional' na arte efêmera urbana". *Ponto Urbe (USP)*, nº 15: 1-21.

Vital da Cunha, Christina. 2016. "Religion and the Artification of Graffiti in the Olympic City: A Look at the Walls of Rio de Janeiro". *StreetNotes* 25: 44-60.

Expressões obrigatórias e ocultamentos seletivos: As religiões afro-brasileiras e a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO)

Mandatory expressions and selective concealment: Afro-Brazilian Religions and the “Festa de Nossa Senhora do Rosário” in Catalão (GO), Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11895>

Daniel Alves

Universidade Federal de Catalão (UFCAT) – Brasil

Universidade Federal de Uberlândia (UFU) – Brasil

Professor associado do Instituto de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Catalão (GO).

Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (MG). Atua em pesquisa nas áreas de Antropologia e Sociologia da Religião.

ORCID: 0000-0001-6649-9922

danaalves1978@ufcat.edu.br

Podemos descrever a Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão, cidade situada na região sudeste de Goiás, como um ciclo anual de festividades que define um certo *ethos* religioso, dado que essa festa se confunde com a história cultural e com a identidade da cidade. Por outro lado, o Rosário traz características marcantes passíveis de serem lidas dentro das grandes linhas de tensão entre catolicismos já reconhecidas e analisadas na bibliografia sobre santuários e festas católicas. Para além disso, o Rosário de Catalão assenta-se numa tensão entre a obrigação social de expressar o catolicismo e da mitigação daquilo que não se pode publicamente expressar, relacionando-se às crenças e práticas das religiões afro-brasileiras. Uma compreensão mais completa da festa poderia ser alcançada se houvesse uma atenção direcionada aos entrecruzamentos de códigos religiosos católicos e afro-brasileiros nos dizeres e fazeres dos sujeitos envolvidos.

Congadas; Catalão (GO); Rosário; catolicismo; religiões afro-brasileiras.

One can describe the Nossa Senhora do Rosário's Festival at Catalão (a city located in the southeastern region of Goiás, Brazil) as an annual cycle of festivities that define a certain religious *ethos*, given that this festival is intertwined with the cultural history and identity of the city. On the other hand, the “Rosário” brings remarkable characteristics that can be read within the main lines of tension between Catholicisms, already recognized and analyzed in the bibliography on Catholic sanctuaries. Furthermore, the “Rosário” is based on a tension between the social obligation to express Catholicism and the mitigation of what cannot be publicly expressed: the interference of beliefs and practices of Afro-Brazilian religions. A more complete understanding of the festival could be achieved if attention was paid to the intersections of Catholic and Afro-Brazilian religious codes in the sayings and actions of the subjects involved.

Congadas; Catalão (GO, Brazil); Rosário; Catholicism; Afro-Brazilian Religions.

Daniel Alves

Carlos Rodrigues Brandão, *in memoriam*.

Há¹ nas religiões afro-brasileiras uma espécie de dialética entre aquilo que se precisa ou se deixa perceber e aquilo que se precisa ou se pretende ocultar. Fundamentos por vezes se ocultam, e aquilo que se manifesta é apenas epifenômeno da verdade. Religiões fundadas no *segredo* entramadas no espaço social urbano e mapeado das sociedades complexas, em saberes de entidades ancestrais ou contemporâneas proscritas de forma preconceituosa como cultos “perigosos”, provedoras de códigos socioculturais fundamentais para a compreensão da socialidade no Brasil, mas das quais “não se pode dizer”.

Os caminhos pelos quais as expressões religiosas afro-brasileiras passaram ao longo do processo histórico fazem pensar sobre a dinâmica dessas tradições, suas espacialidades e suas temporalidades no contexto da cidade. Aqui pretendemos assinalar algumas perspectivas possíveis para compreender tais caminhos em Catalão, uma cidade de pouco mais de cem mil habitantes a sudeste do estado de Goiás. Desenvolvo esse argumento a partir de observações pessoais e não sistemáticas da Festa de Nossa Senhora do Rosário, que tem periodicidade anual e da qual participo enquanto espectador desde que cheguei à cidade em 2011. A partir de relações pessoais e de vizinhança, ao longo dos anos, participei de dois eventos: um junto ao terno Marujeiro e outro junto ao Moçambique Mamãe do Rosário. Sem pretensão de me filiar aos grupos, permaneci atento às dinâmicas que se apresentavam nesses momentos. No entanto, a maior parte deste artigo discute a bibliografia que vem sendo produzida sobre as Congadas de Catalão e sobre Congadas em outras cidades, beneficiando-se de seus dados e interpretações.

Já realizamos, em oportunidade anterior (Alves 2019), alguns apontamentos sobre a cidade de Catalão e suas expressões religiosas. Podemos caracterizar o cenário religioso atual por meio de algumas chaves gerais: catolicismo hegemônico em declínio populacional; pentecostalismo de intensa concorrência e em crescimento populacional; e espiritismo kardecista socialmente relevante, mas pouco expressivo em termos de adeptos. Há poucos trabalhos acadêmicos acerca das religiões afro-brasileiras (candomblé e umbanda) na cidade, e isso não significa que elas não estejam presentes, nem sejam socialmente relevantes. Como hipótese de trabalho, sugerimos que a indiscutível relevância de uma festa religiosa massiva subsumiu a discussão sobre a identidade étnica negra a ela, ocultando, de forma irrefletida, estudos mais diretos sobre o campo das religiões afro-brasileiras em Catalão. Neste texto exploramos pertinências e possíveis consequências interpretativas desta hipótese.

Rosário, identidade e cultura negras: relações e consequências

Se, no plano macroanalítico nacional, os dados censitários demonstram um deslocamento do catolicismo enquanto monopólio religioso, em Catalão os enfoques de pesquisa mais trabalhados na literatura chamam a atenção para as permanências e dinâmicas do catolicismo. Isso porque acontece anualmente em

1 Este trabalho é produto de dois projetos de pesquisa: um deles denominado “Transformações do campo religioso na cidade de Catalão (GO)”, sem financiamento; e outro, “Religião e consumo: análise da circulação e consumo de bens religiosamente marcados na microrregião de Catalão-GO”, financiado pelo Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento (CNPq) entre 2016 e 2018. No contexto do primeiro projeto, tive a oportunidade de orientar, para fins de Conclusão de Curso ou Iniciação Científica (frequentemente financiada com bolsa CNPq pelo PIBIC-UF-CAT), trabalhos que resultaram na reflexão presente neste artigo. Nesse contexto, agradeço às interlocuções que tive com Amanda Diniz Mesquita, Beatriz Nascimento de Oliveira, Karla Kaprini Alves, Marcos Guilherme Medeiros Pereira e Paulo Ricardo da Cruz Medeiros. Agradeço ainda por ter discutido ideias deste texto com Fabiana Jordão Martinez e Mara Angélica da Silva Ribeiro.

Daniel Alves

Catalão a festividade de Nossa Senhora do Rosário, com a participação de grupos populares organizados a partir de uma Irmandade local. Daí seria muito difícil considerar o campo religioso local sem dar conta dessa festividade, que agrega parte significativa da vida associativa da cidade. Ainda que tenhamos observado alguns obstáculos epistemológicos, que sintetizamos certa vez desta forma:

Ainda assim, o tema da diversidade religiosa aparece em torno de uma grande festa popular da cidade: as congadas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Alguns atestam (...) a ancestralidade negra da festa expressa especialmente pelo simbolismo (Nossa Senhora/Iemanjá), porém há uma armadilha aqui. Ao filtrar a memória étnica pela festa, sub-repticiamente assume-se a hegemonia católica para dentro da análise. Talvez o preço pago pela preeminência historiográfica e etnográfica (...) da festa de Nossa Senhora do Rosário tenha reverberado na falta de documentação sobre as religiões afro-brasileiras em Catalão (Alves 2019, 12).

A literatura acadêmica sobre a festa, em termos de áreas de estudo, foi tema de historiadores locais, e analisada academicamente pelas Ciências Sociais, pela História, pelas Letras, pela Geografia e outras disciplinas (Arcanjo 2003, Brandão 1985, Carmo e Mendonça 2008, Costa 2010, Katrib 2009, Paula 2010, Ribeiro 2022, Rodrigues 2008). Em termos de análise, recorre-se continuamente a uma espécie difusa de culturalismo calcada em noções como identidade, espaço e/ou processo e que envolve levantamentos de itens culturais materiais e/ou imateriais, além de levantamentos de aspectos atitudinais. Considera-se a festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão uma das principais marcas identitárias do município, inclusive com o incentivo público manifesto com fins de atração de turistas e desenvolvimento regional. Grupos religioso-folclóricos, como congos, vilões, catupés e moçambiques, expõem, por meio de suas danças tradicionais, a devoção a Nossa Senhora do Rosário numa festa com duração de dez dias. Como é comum nas festividades de afirmação da identidade social de uma cidade ou região a partir de uma tradição cultural, observa-se uma clara mediação política de incentivo à atividade turística, no que diz respeito à parte comercial da festa (Costa 2010). Ocorre, como em festas religiosas e centros de peregrinação em outros lugares (Steil 1996, Steil, Reesink, e Mariz 2003, Alves 1980, Oro e Anjos 2009), um agenciamento da devoção popular, concentrada numa imagem de Nossa Senhora e capitalizada por segmentos do Estado e do mercado que passam a fazer parte, a partir de incentivos específicos, da grande aramagem de agentes que culmina e visibiliza-se na festa.

A partir da literatura especializada nas áreas das Ciências Sociais da Religião, podemos inferir que a preparação e a consecução da festa cria um espaço de negociação no qual valores dentro do código do campo religioso, e também de fora dele, expressam-se e tensionam-se. Quando instados a falar das manifestações devocionais, os participantes costumam acionar a chave do *sincretismo* e da *mistura* para expressar certos valores, e também para enunciar certas estratégias. Para mencionar um exemplo próximo, vejamos o manejo que a Arquidiocese de

Daniel Alves

Mariana realiza por meio da interação com as memórias coletivas ancestrais conjuradas através dos festejos de congada numa cidade do interior de Minas Gerais:

Como bem nos lembra Pace (...), os símbolos religiosos não são produzidos necessariamente pela instituição religiosa; às vezes – diríamos muitas vezes – são produzidos por grupos multifacetados e imprevisíveis, cujo produto excede a capacidade do sistema de crença para transformá-los em meio eficaz de comunicação, uma vez que a definição do ambiente sócio-religioso com o qual o sistema interage é o domínio da contingência. Para o autor, o que nós convenciamos chamar religiosidade popular é o excesso de sentido que o funcionário dos sistemas de crença é incapaz de levar de volta para a regularidade de crença. (...) Acreditamos ser possível interpretar assim o contexto descrito por Ferreira (...), em que os dançadores negros da Festa do Rosário da cidade de Brás Pires passaram a ser incorporados ao contexto litúrgico da festa, inclusive sendo a congada o seu ponto alto. A nosso ver, aqui temos um bom exemplo da confluência entre memória religiosa e cultura, uma vez que, ao racionalizar a Congada como uma expressão cultural, retira-se dela a dramaticidade, mitigando-se os elementos que remetem à sua origem inegavelmente não-católica, ao mesmo tempo em que, com esta ação, a Igreja Católica se coloca como portadora de uma valorizada sensibilidade frente à diversidade cultural (Gracino Júnior 2011, 29).

Roger Bastide considera, em *As Religiões Africanas no Brasil*, que as condições de “integração” e “enquistamento” (cultural, racial e/ou de classe) das religiões afro-brasileiras direcionam a intensidade do sincretismo religioso.

O negro quando não podia suportar a sujeição, tinha dois caminhos diante de si. a revolta ou a integração ao grupo dominante, mesmo numa posição subordinada, a fim de usufruir de todas as vantagens daí inerentes. Apenas, essa integração do negro se traduzia pela desafricanização do negro no novo meio em que ia viver, como também, por uma africanização do branco, essa menos intensa que a primeira. Em todo caso, temos desde a época colonial, os dois sistemas em atuação: o de enquistamento de raças diferentes e o de integração de indivíduos numa única comunidade. Esses dois fenômenos encontram-se sempre em cena na trama das relações interpessoais ou inter-raciais brasileiras (Bastide 1985, 389).

(...) esses negros foram integrados pela cristianização principalmente. Aqui, também, estabelecer-se-ão correspondências, favorecidas pela participação dos negros nas festas do Rosário sem contudo chegar-se a uma confusão entre santos e orixás (idem, 391).

Comparadas com outras regiões do Brasil, as festas do Rosário, segundo Bastide, estariam a meio caminho da integração total do negro (“em zonas de paje-

Daniel Alves

lança e catimbó”; idem, 391), nas quais se encontrariam mais enunciações de correspondências entre santos católicos e entidades afro-brasileiras; e regiões onde santos e orixás não se confundiam de todo, ou mesmo onde não havia essa correspondência enunciada.

Não escapa a Bastide a correspondência entre a “dicotomia brasileira” e a estrutura social. Pode-se, contudo, questionar as possibilidades de “integração” efetiva numa sociedade hierárquica. Estamos aqui nos reportando a Louis Dumont (1992), que pensava os sistemas simbólicos mais em termos de sistemas de *hierarquia* e *englobamento* do que de sistemas de *igualdade* e *justaposição*. Remetemo-nos à hierarquia de valor que submete o catolicismo obrigatoriamente expresso ao escrutínio público para, de fato, *mitigar* os traços relacionados à ancestralidade afro-brasileira da festa. Acontece que essa dinâmica na festa do Rosário em Catalão, e em outras festas religiosas que envolvem a expressão da identidade negra no Brasil, se desenrola num plano tenso entre enunciações explícitas e não-ditos que são tão relevantes quanto aquilo que é explícito. Ainda que possa parecer confuso à observação externa, o não-dito pode assumir funções tão poderosas quanto as coisas que se afirmam. A linha do trem que se cruza de costas para afastar o mau olhado; bebidas tomadas por dançadores para *fechar o corpo* antes de momentos públicos cruciais da festa; dançadores que desenvolvem a performance por vezes nítida da possessão, as conversas cá e lá sobre elementos da Umbanda e do Candomblé expressos, mas não explícitos; as visitas aos dos ternos aos terreiros de Umbanda nos dias que antecedem a festa; as suspeitas de feitiço entre ternos² (Brandão 1985): em tudo isso se trama a dimensão do *segredo* com o *não-dito*. Os traços acima emaranham-se em conjuntos heteróclitos de crenças e práticas difusas aos quais se atribui *tradição*, a parte imaterial do repositório da cultura dos grupos devocionais que é transmitida através da vida social que eles instauram. As tradições da festa consistem em coisas que devem ser, coisas a saber e coisas a fazer. Formas de ser, saberes e fazeres da tradição dos grupos devocionais das Congadas encontram formas de expressão limitadas nos discursos socialmente hegemônicos da religião, da economia ou da política locais.

Ao invés de enunciar essas diferenças em termos da “agência sociopolítica e econômica dos fortes” e da “subalternidade estrutural dos fracos”, talvez seja interessante, à guisa de produzir uma isonomia na análise que não implique nem em isotopia nem em isomorfismo, compreender essas diferenças como diferentes cosmopolíticas de territorialização e desterritorialização³:

Sob essa vontade de poder⁴ o sincretismo é visto sob o registro da cordialidade, que subentende o ordenamento (...). Mas o sincretismo do catolicismo popular é outro, da ordem dos desejos, das ligações moleculares, da ordem da desterritorialização que produz a indiscernibilidade e abre as forças do cosmo. (...) A oposição temática entre a territorialização dos poderes dominantes e a desterritorialização própria à micro política dos desejos não é uma oposição de forças terrestres e forças da imaginação, mas entre dois modelos de combinação de forças cósmicas. É nesse sentido que entre

2 Tratada em pormenores por Costa (2006, cap. 4) na Serra do Salitre (MG).

3 “Evocando Deleuze, chamamos de desterritorialização a esse movimento pelo qual devotos do catolicismo se abrem a esse meio exterior e percorrem intensidades cósmicas imprevisas no seu meio de inscrição original” (Oro e Anjos 2008, 54).

4 Nota do autor: inscrita no texto original pela perspectiva do pároco da igreja de Nossa Senhora dos Navegantes, interpretada à luz do conceito de território segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Daniel Alves

o catolicismo popular e o mais institucionalizado, o espaço de negociação é de uma cosmopolítica (Oro e Anjos 2009, 30).

Recentemente, discutindo as Congadas de Catalão, Mara Ribeiro ponderou sobre duas possibilidades de relação simbólica com elementos das religiões afro-brasileiras entre os líderes de congada com os quais conversou ou entrevistou discutindo os efeitos da pandemia na festa.

Tem os que recusam conscientemente elementos e rituais que são de “candomblé mais pesado”, sob a defesa de que a “tradição” da congada está vinculada ao catolicismo e, portanto, a relação com o “afro” está apenas na origem. (...)

E tem aqueles que, ao contrário disso, ao se reivindicarem católicos e congadeiros, se apropriam desses elementos e rituais, sob a insígnia de “cultura negra” ou “popular”, indissociável das tradições da congada e do catolicismo popular nelas implicadas (Ribeiro 2022, 59).

Há alguns anos, parece ter surgido uma terceira possibilidade que se confunde com a segunda: a da afirmação e/ou reconhecimento da origem e da importância das religiões afro-brasileiras no processo da vida social dos grupos devocionais⁵. Tal possibilidade se abriu num campo de contingências, que parece envolver tanto certos atores-chave (Ribeiro 2022, 133) quanto encontros de congada que têm acontecido na região⁶. Pode-se ler esse movimento como expressão de uma “retomada”, para ficar numa expressão que se tornou comum no campo das relações étnico-raciais.

Uma pergunta, porém, precede tal entendimento: *a trajetória e a situação das religiões afro-brasileiras podem ser vistas, em suas relações com o Rosário, como parte da identidade étnica negra em Catalão?* Se a resposta a essa pergunta tender ao “sim”, será impossível não reconhecer que tal importância não foi entendida em termos acadêmicos. Alguns trabalhos mencionados anteriormente parecem estar lentamente galvanizando esse caminho, mas o fato é que a maior parte dos trabalhos publicados sobre a Festa do Rosário em Catalão olvida sumariamente tal relação. E talvez não seja acaso, porque a *estratégia de colocar elementos de religiões afro-brasileiras como origem e/ou herança mitigadas é desempenhada também por grupos devocionais mais tradicionais em situações de exposição pública (por exemplo, por ocasião dos festejos de Nossa Senhora do Rosário)*. Infelizmente, essa estratégia comum ao campo e à análise coaduna-se com uma visão *colonial*, porque implicitamente trata crenças e práticas das religiões afro-brasileiras como *sobrevivências* englobadas e destituídas de organicidade na festa.

Alguns apontamentos sobre as religiões afro-brasileiras em Catalão

Como acontece com certa generalidade no Brasil, e no que se refere à distribuição espacial urbana, as casas de candomblé e umbanda em Catalão podem

5 Renata Nogueira da Silva, em trabalho de campo na cidade de Ituiutaba (MG) entre 2010 e 2011, descreve um terno de congo chamado Libertação, que, ao nosso ver, sinaliza essa em seu contexto essa afirmação explícita da herança das religiões afro-brasileiras. A começar pelo relato de fundação do terno: “numa tenda umbandista, uma médium recebe orientações de São Benedito, um santo católico, para criar um terno de Congo baseados nas raízes da cultura. (...) Há um reconhecimento das diferenças entre o Libertação e os grupos que se definem como católicos. Nos grupos mais próximos do catolicismo, há pessoas que frequentam, com maior ou menor assiduidade, casas de Umbanda ou Candomblé, mas no caso do Libertação trata-se do terno como um todo: é a imagem que eles apresentam de si” (Silva 2012, 83).

6 Devo essa observação a Marcos Guilherme Medeiros, orientando que nasceu e cresceu dentro de um terno de congo que sempre expressou, quanto à relação com elementos das religiões afro-brasileiras, a primeira possibilidade enunciada por Mara Ribeiro. Essa enunciação faz sentido porque coloca a “retomada” como *influência exterior* às congadas de Catalão.

Daniel Alves

ser divididas em dois segmentos: o das “casas de religião” e “terreiros” reconhecidas(os) e divulgadas(os) enquanto tal e os que não o são. Levantamento recente⁷ dá conta de que terreiros e casas do segundo segmento são bem mais numerosos que os primeiros, criando-se continuamente em regiões periféricas da cidade. Por vezes é difícil encontrar esses lugares de culto, mesmo que haja informação sobre eles, divulgada pessoalmente ou por plataformas digitais.

Por vezes, utiliza-se o termo *roça* para descrever esses lugares, o que nos parece uma categoria multívoca. *Roça* diz respeito ao lugar específico do trabalho agrícola na zona rural, ao mesmo tempo que assinala uma relação de ascendência familiar. Quando, na cidade de Catalão, se diz que alguém “foi para a roça”, fora do contexto da religião, isso significa que a pessoa em questão foi passar algum tempo na zona rural, o que é mais comum nos fins de semana e em casas da parentes. No contexto das religiões afro-brasileiras, o sentido do termo vincula-se a um lugar onde se faz trabalho espiritual que fica afastado da cidade, na zona rural.

Seja na zona rural ou na urbana, percebe-se que centros de culto menos reconhecidos criam-se e desaparecem incessantemente ao longo dos anos. Essa dinâmica volátil combina-se com um nível intenso de experimentação no campo das práticas espirituais e/ou mediúnicas. Um exemplo ilustrativo pode ser dado recorrendo-se ao trabalho de Amanda Mesquita, que participou da vida ritual de um terreiro ao longo de alguns meses entre 2016 e 2017.

A casa etnografada por Mesquita envolvia certa sequência de prática distribuída numa casa típica da região: recepção na varanda da casa, círculos de oração para purificação espiritual, com subsequente consulta a entidades da umbanda (especialmente um preto-velho) com possibilidades de cura que passavam por três conjuntos de recomendações: recurso a ervas, banhos e/ou orações católicas, a consulta um “médico de branco” (medicina convencional) ou cirurgias pelo espaço oferecidas pela própria casa num cômodo à parte. A casa foi fundada em maio de 2016, atravessada “por conjuntos de parentes e/ou vizinhos que atuavam como redes (...) traziam uma bagagem religiosa católica tradicional da cidade, mas trabalhavam no sincretismo desta com o kardecismo e a umbanda” (Mesquita 2018, 28). Por conta de conflitos de ordem doutrinária e familiar, a casa praticamente havia encerrado suas atividades em agosto de 2017. Ainda segundo Mesquita, dois dos médiuns da casa participavam ativamente das Congadas e relatavam a incorporação “escondida” de entidades como pretos-velhos e exus por ocasião da festa⁸.

Um parágrafo sintetiza a experiência:

O que vimos, ao longo desses meses, foi a construção de uma instituição religiosa através de tentativas de experimentação em práticas religiosas espiritualistas. Houve (...) uma intensa vontade de fazer comunicar tradições místicas diferentes, que seriam vistas como imiscíveis em muitos aspectos. Algumas instituições religiosas estabelecidas fazem continuamente esse exercício de comunicação, como o “Vale do Amanhecer” (...), organização oriunda do Planalto Central brasileiro que, através de uma liderança carismática e centralizadora, faz comunicar diversas formas de esoterismo em

7 Realizado por Karla Karpini Alves, bolsista de Iniciação Científica.

8 “Os médiuns comentam que durante as apresentações são recebidas entidades do congo, como pretos velhos e até mesmo exus. As músicas são uma mistura de catolicismo com pontos afro, cultuando santos e também entidades. As incorporações são escondidas para que a Igreja e o público não interfiram. Segundo os relatos, são feitos círculos de pessoas do terno e quem está incorporado fica no centro. Dois médiuns da casa fazem partes de ternos da Congada e afirmam estarem incorporados a maior parte do tempo” (Mesquita 2018, 28).

Daniel Alves

seus centros. Em nosso caso, a instituição estava em processo de formação (...). Era um processo autônomo, que acabou frustrado pela introjeção, nos sujeitos, de certos códigos do campo religioso (Mesquita 2018, 31).

Temos pistas de que tais processos de contínuo fazer e desfazer de centros de culto com referências afro-brasileiras continuam em ação no cenário religioso local, em chaves semelhantes às descritas acima. Como hipótese de trabalho, podemos ligar essa ênfase na experimentação numa espécie de *destraditionalização*, no sentido em que o culto se torna menos calcado na autoridade tradicional dos líderes, e por outro lado há *reterritorialização* da matriz religiosa dentro de novos parâmetros de inscrição e referência. Tal movimento pode ser uma das chaves para a compreensão de um outro fenômeno: a atração de mais pessoas jovens. Este fenômeno pode estar sendo canalizado por meios de divulgação eletrônicos, e ser compreendido por mais um fator concomitante.

As mídias digitais, especialmente Instagram, TikTok e os grupos de WhatsApp, servem atualmente como meios de comunicação e divulgação dessas casas de religião afro-brasileiras em Catalão. Aliás, utiliza-se o WhatsApp também para uma articulação, ainda que incipiente, mas eficiente, entre líderes de casas de candomblé e umbanda na cidade⁹. Como fator de interesse dos jovens, assinalamos a importância do debate contemporâneo sobre o racismo estrutural no Brasil, que parece estar direcionando a atenção das gerações mais novas quanto a essas expressões religiosas historicamente reprimidas por várias formas de violência. Aproximar-se da matriz afro-religiosa brasileira pode, assim, levar o sujeito a acercar-se de um sentido de sua própria ancestralidade¹⁰. O que nos leva a um paradoxo próprio das dinâmicas culturais: uma pauta que aproxima os mais jovens de religiões historicamente estigmatizadas estaria fomentando um contemporâneo “retorno do reprimido”, que só se faz à custa de nível relativo e variável de flexibilização dessas tradições.

Para concluir

A festa religiosa no Brasil desde os tempos da colonização, por um lado, acionava dimensões imaginárias dionisíacas ligadas aos excessos e aos prazeres, e por outro, “atuava [e ainda atua] como dispositivo disciplinador de acordo com certa pedagogia de valores, como lugar de posições na hierarquia social” (Perez 2011, 107). Neste trabalho, procuramos enfatizar os constrangimentos estruturais a esta dimensão mais dionisíaca num caso específico. Em relatos etnográficos, encontramos essa mesma carga de tensão a qual nos referimos anteriormente. Por exemplo, na Festa de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte:

Problemas não resolvidos de um passado que se articula no presente tendem a irromper na prática dessa tradição, tal como as representações negativas e ambíguas referentes aos elementos, ou melhor às imagens, notadamente o medo do feitiço, que estão associadas às crenças e às ma-

9 Devo as observações que seguem a Karla Kaprini Alves, Beatriz do Nascimento Oliveira e Daniela da Silva Marcolino, orientadas por mim na conclusão de curso ou iniciação científica. Além disso, fui convidado via WhatsApp por uma articulação entre grupos religiosos umbandistas a realizar uma palestra no primeiro encontro deles, realizado numa praça pública na manhã do dia 15 de novembro de 2023. A maior parte dos babalorixás e ialorixás que compuseram a mesa do evento não tinha mais de 30 anos de idade.

10 Gilberto Gil, em *Babá Alapalá*, no álbum *Refavela* no ano de 1977, enuncia em sua estrofe uma sequência de perguntas (“O filho perguntou pro pai/Onde é que ‘tá o meu avô/O meu avô, onde é que ‘tá?’”) de um eu lírico sobre seus ascendentes que atesta metaforicamente essa mesma busca pelas origens que funde ancestralidade e espiritualidade com fundamentos religiosos de matriz africana.

Daniel Alves

nifestações religiosas dos descendentes de escravos africanos no Brasil, (...) efeito do discurso (...) colonizador que se apresenta em graus de intensidade variada no imaginário da sociedade brasileira (Silva 2014, 152).

Rubens Alves da Silva segue, depois do trecho citado, relatando narrativas de seus sujeitos de interlocução sobre os “perigos” do congado, e de como é esperado que líderes, como capitães de terno, saibam enfrentar os perigos do feitiço alheio. Isso abre um campo de argumentações ambíguas que emergem “numa tentativa de definir a posição do congado no trânsito entre a fronteira do campo religioso do catolicismo e o campo religioso afro-brasileiro” (idem, 153).

Defendemos que essa fronteira, coletivamente sabida e não-dita, é um lugar primordial para compreender a *práxis* cultural dos sujeitos envolvidos nas congadas de Catalão. A forma de conhecer preponderante atualmente na bibliografia consiste em partir do Rosário enquanto “manifestação cultural” para compreender a identidade negra e o *ethos* catalano. Sugerimos que uma estratégia de pesquisa que ativamente resolvesse compreender o lugar e o sentido local desse “trânsito de fronteiras” mencionado por Silva poderia partir *do estudo das religiões afro-brasileiras em direção à Festa do Rosário*. Esse percurso, inverso ao que costumadamente se faz e calcado em experiência etnográfica consistente, poderia fazer surgir uma nova gama de questões e problemas de pesquisa.

Recebido em 29/01/2024.

Aprovado em 20/02/2024 pelo editor Luis Cayón (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).

Daniel Alves

Referências

- Alves, Daniel. 2019. "Imagens, bíblias, bandas e favas: O mercado de bens com marcação religiosa em Catalão, Brasil". *Mitológicas* XXXIV: 9-35.
- Alves, Isidoro. 1980. *O Carnaval Devoto. Um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis: Vozes.
- Arcanjo, Flávio. 2003. "O rufar das caixas: Sincretismo e identidade negra em Catalão através das congadas". Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Goiás.
- Bastide, Roger. 1985. *As religiões africanas no Brasil*. 5ª ed. São Paulo: Pioneira.
- Brandão, Carlos Rodrigues. 1985. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro; Goiânia: Instituto Nacional do Folclore; Ed. da UFGO.
- Carmo, Luiz Carlos do, e Marcelo Rodrigues Mendonça, orgs. 2008. *As Congadas de Catalão-GO: Os sentidos e valores de uma tradição centenária na sociedade brasileira*. Catalão: Universidade Federal de Goiás - Campus Catalão.
- Costa, Carmen Lúcia. 2010. "Cultura, religiosidade e comércio na cidade: A festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário em Catalão - Goiás". Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.
- Costa, Patrícia Trindade Maranhão. 2006. "As raízes da congada: A renovação do presente pelos filhos do rosário". Tese de doutorado. Universidade de Brasília.
- Dumont, Louis. 1992. *Homo Hierarchicus, Ponta 6*. São Paulo: EdUSP.
- Gracino Júnior, Paulo. 2011. "Para além da metáfora do mercado: Uma análise não utilitarista da competição religiosa a partir de duas regiões de Minas Gerais". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 13, nº 14: 13-41.
- Katrib, Cairo Mohamed Ibrahim. 2009. "Foi assim que me contaram: Recriação dos sentidos do sagrado e do profano do Congado na festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário (1940-2003)". Doutorado em História. Universidade de Brasília.
- Mesquita, Amanda Diniz. 2018. "Ritual, redes de parentesco e conflitos dentro de um terreiro de umbanda". Trabalho de Conclusão de Curso. Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão.
- Oro, Ari Pedro, e José Carlos Gomes dos Anjos. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC.
- Paula, Marise Vicente de. 2010. "Sob o manto azul de Nossa Senhora do Rosário: Mulheres e identidade de gênero na congada de Catalão (GO)". Tese de doutorado. Universidade Federal de Goiás.
- Perez, Léa Freitas. 2011. *Festa, religião e cidade: Corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz.
- Ribeiro, Mara Angélica da Silva. 2022. "A congada e a Festa do Rosário de Catalão durante a pandemia: experimentações etnográficas entre o distanciamento social e o digital (2020-2021)". Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Uberlândia.
- Rodrigues, Ana Paula Costa. 2008. "Corporeidade, cultura e territorialidades negras: a Congada em Catalão - Goiás". Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás.
- Silva, Renata Nogueira da. 2012. "O poder da memória e a negociação da memória do patrimônio: Traduções das práticas congadeiras em tempos de vivificação da ideia de cultura". Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

Daniel Alves

Silva, Rubens Alves da. 2014. “Em nome da mãe: Tradição e performance na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte”. Em *Variações sobre o reinado: Um rosário de experiências em louvor à Maria*, organizado por Léa Freitas Perez, Marcos da Costa Martins e Rafael Barros Gomes. Porto Alegre: Medianiz.

Steil, Carlos Alberto. 1996. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Vozes & CID.

Steil, Carlos Alberto, Misia Lins Reesink, e Cecília Mariz, orgs. 2003. *Maria entre os vivos: Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Como uma cidade materializa a religião: Uma etnografia entre padres, romeiros e aparecidenses

How a city materializes religion: An ethnography among priests, pilgrims, and locals

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11900>

Adriano Godoy

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP)

Pesquisador do Programa Internacional de Pós-Doutorado e do Núcleo de Religiões no Mundo Contemporâneo, no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento. Doutor em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas e pesquisador visitante de pós-doutorado na Universidade de Edimburgo, Escócia.

ORCID: 0000-0002-2347-5311

adriano.godoy@cebrap.org.br

Este artigo integra o dossiê temático “Religiões e cidades brasileiras, caminhos cruzados” e tem por objetivo analisar antropologicamente como a religião é uma categoria fundamental para o desenvolvimento urbano da cidade paulista de Aparecida. Essa pequena cidade, com uma população de 36 mil habitantes, é famosa por sediar o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira católica do Brasil. Por esta razão, tornou-se um dos centros de peregrinação mais prestigiados do país, recebendo mais de dez milhões de peregrinos anualmente. Neste artigo, essa configuração urbana peculiar é explorada etnograficamente a partir de uma pesquisa de campo de longa duração, complementada por notícias, fotografias e entrevistas. O principal argumento do artigo é que a religião é praticada e disputada espacialmente. Isto é, o desenvolvimento urbano está imbricado com o fenômeno religioso e com as diferentes categorias de grupos que fazem a cidade, tais quais os padres, romeiros e aparecidenses.

This article is part of the Special Issue “Religions and Brazilian cities, crossed paths” and aims to anthropologically analyze how religion is a fundamental category for the urban development of the city of Aparecida in São Paulo. This small town, with a population of thirty-six thousand inhabitants, is famous for housing the National Shrine of Our Lady Aparecida, the Catholic patroness saint of Brazil. For this reason, it has become one of the most prestigious pilgrimage centers in the country, welcoming more than ten million pilgrims annually. In this article, this peculiar urban configuration is ethnographically explored based on a long-term field research, complemented by news articles, photographs and interviews. My main argument is that religion is practiced and disputed spatially. Urban development is intertwined with the religious phenomenon and with the different categories of groups that make up the city, such as priests, pilgrims and people from Aparecida.

Cities; Shrines; Religious Consumption; Brazilian Catholicism.

Cidades; Santuários; Consumo Religioso; Catolicismo Brasileiro.

Adriano Godoy

Introdução

Em março de 2021, durante um dos picos de agravamento da pandemia de COVID-19, a cidade paulista de Aparecida recebeu uma comitiva formada pelos ministros da Cidadania e da Segurança Institucional e duas deputadas federais da base do governo executivo, todos liderados pela primeira-dama¹. O motivo da visita era o lançamento do projeto Brasil Fraternal, que previa a distribuição de cestas básicas para famílias que foram economicamente impactadas pelas políticas de isolamento social, então recomendadas pelas autoridades sanitárias. A escolha daquela cidade para o lançamento se deu pela sua situação peculiar que já era fartamente noticiada pela imprensa:

Segundo o prefeito Luiz Carlos de Siqueira, o Periquito, com cerca de 36 mil habitantes, o município está com cerca de 70% de desempregados. O medo da doença e as medidas restritivas adotadas para tentar conter a disseminação do novo coronavírus (Sars-CoV-2) afastaram os turistas, levando cerca de 95% dos hotéis da cidade a suspender o funcionamento por tempo indeterminado e a demitir funcionários. Muitos donos de estabelecimentos inclusive estão inseguros quanto à retomada das atividades dentro de algum tempo. “Nossos restaurantes também demitiram. Temos uma feira que reúne 2,5 mil ambulantes que labutam aos sábados e domingos para ganhar o pão com que atravessam a semana. Esta feira está fechada, causando uma tragédia socioeconômica. São 600 vendedores de refrigerantes, uma quantidade enorme de sorveteiros. Todos perderam suas fontes de sustento”, disse Siqueira (Rodrigues 2021).

Com o fechamento das portas do Santuário Nacional de Aparecida, pelos mesmos motivos sanitários, quase a totalidade da população aparecidense ficou sem renda.

O presidente da Associação Comercial da cidade, Reginaldo, explica as dificuldades dos comerciantes nesta época provocaram várias demissões e aumentou a incerteza sobre a situação econômica da cidade. “Tivemos vários problemas, como diversas demissões registradas. Estamos em um patamar fora do comum. Dependemos da religião aqui e sem isso, não tem comércio”, afirma (Revedilho 2021).

Ao acompanhar com preocupação as notícias sobre Aparecida, cumprindo as medidas de restrição sanitária e sem poder ir até a cidade naquele momento, pude constatar, com pesar, a extremidade de uma situação que eu já observava nos anos anteriores. Mais explicitamente, eu notava aquela constatação vocalizada pelo presidente da associação comercial e pelo prefeito entrevistados pela imprensa: a economia da cidade depende da religião.

Mesmo fora de situações extraordinárias, como a da pandemia, essa constata-

1 Nominalmente me refiro aos ministros João Roma e Augusto Heleno; às deputadas Carla Zambelli e Renata Abreu; e à primeira-dama Michelle Bolsonaro.

Adriano Godoy

ção foi recorrente durante as pesquisas de campo que desenvolvi naquela cidade: algumas pessoas afirmam que sem religião não haveria cidade. Afinal, ao sediar o Santuário Nacional católico, Aparecida tem nos visitantes diários o seu principal fator econômico. De maneira didática, como escutei certa vez de um comerciante²: “Tenho um amigo dentista que fala que não depende de romeiro: claro que depende! Sem romeiro na cidade, de onde o pessoal vai tirar grana para arrumar o dente?”.

Neste artigo explorarei etnograficamente as disputas cotidianas que acontecem em Aparecida a partir de pesquisas de campo – desenvolvidas majoritariamente entre 2009 e 2019 – complementadas por entrevistas, fotografias e notícias sobre aquela cidade. Com esse material, analisarei os modos pelos quais ocorrem as disputas sobre a definição do que é propriamente religioso. Estimulado pela proposta do dossiê “Religião e cidades brasileiras, caminhos cruzados”, ainda, proponho um diálogo com a literatura antropológica especializada em santuários católicos (Turner e Turner 1978, Eade e Sallnow 1991, Steil 1996), levando em consideração o protagonismo dos aspectos espaciais da religião (Knott 2008, Herzfeld 2009) no contínuo processo de fazer-cidade (Agier 2015). Assim, argumento que a disputa religiosa em Aparecida se dá através da materialização dos seus empreendimentos urbanos.

A cidade de Aparecida

O município paulista de Aparecida fica localizado no Vale do Paraíba, região compreendida pela área entre a Serra da Mantiqueira e a Serra da Bocaina. Esse vale é cortado tanto pela rodovia Presidente Dutra, que liga as capitais do Rio de Janeiro e de São Paulo, como pelo rio Paraíba do Sul, que dá origem ao seu nome. Atualmente aquela cidade tem uma população de cerca de 36 mil habitantes, mas em um final de semana costumeiro recebe pelo menos cem mil visitantes.

O motivo para a cidade receber tantas pessoas diariamente é porque ali fica o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira católica do Brasil. Como acontece com outros santuários marianos pelo mundo, o nome da cidade e da santa se confundem. Contudo, diferentemente de casos como os de Lourdes, Fátima, Luján, Częstochowa e Međugorje, foi a santa que deu o nome à cidade e não o contrário. A pequena imagem de Nossa Senhora da Conceição, aparecida nas águas do rio Paraíba do Sul, foi encontrada em 1717 por pescadores do município paulista de Guaratinguetá. Foi só no ano de 1928 que a vila que sedia o santuário de Nossa Senhora da Conceição Aparecida se emancipou e escolheu o último nome da santa para o novo município. Não por acaso, a imagem de Nossa Senhora Aparecida está estampada no brasão e na bandeira municipal, além de ter destaque em prédios da administração pública, como o Fórum, a Câmara de Vereadores e a Prefeitura Municipal: a santa é considerada a responsável pela emancipação política da cidade.

Por excelência, Nossa Senhora Aparecida é o emblema da cidade de Aparecida. No entanto, a imagem original de Nossa Senhora Aparecida não é um pa-

2 Os nomes das pessoas citadas neste artigo foram anonimizados, bem como suas informações pessoais, com a exceção de algumas figuras públicas.

Adriano Godoy

trimônio público, muito menos municipal: a estatueta de argila está em posse da Igreja Católica desde o século XVIII. A emancipação política de Guaratinguetá fez com que as elites econômicas e políticas de Aparecida tivessem influência sobre o território ao redor do santuário, mas não necessariamente sobre o santuário, que, afinal, antecede o município em que se encontra. Lá o poder continuou sendo do clero católico, fortalecido sobretudo a partir dos anos 1950, com a criação da Arquidiocese de Aparecida. Com a nomeação de arcebispos e bispos-auxiliares para atuarem diretamente na cidade, o domínio espacial do catolicismo se aperfeiçoou.

Essa diferença espacial pode ser facilmente observada na paisagem urbana. Como indica Tirapeli (2014), em seu livro sobre os planos urbanísticos do Vale do Paraíba, a peculiaridade regional de Aparecida está justamente nesse contraste. De um lado está o santuário, caracterizado pela ordem no domínio espacial, em que tudo parece ter sido racionalmente planejado para ser como é e estar onde está. Do outro lado está a cidade, caracterizada pela desordem espacial na qual os prédios, ruas e praças parecem ter sido fruto meramente do acaso e do imprevisto.



Figura 1 — Cidade de Aparecida vista da torre da basílica.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Esse contraste estético entre o santuário e a cidade ao seu redor me fascinou durante as minhas pesquisas de campo e, assim, busquei demonstrá-lo também através de fotografias. O que busco evidenciar com essas imagens, com anos de diferença, é que seria possível observar certa convergência na aparente desordem urbanística da cidade. O Santuário de Aparecida, cercado por muros e com a sua imponente basílica no alto de um morro, não apenas domina o horizonte da cidade como direciona as demais construções. Como o centro de um ímã, o prédio da basílica atrai os prédios que são construídos fora do santuário.

Os prédios novos são erigidos mais altos que os mais velhos, justamente na busca de disputar e monopolizar a melhor vista para o templo. As edificações, em sua grande maioria hotéis e pousadas, têm suas sacadas e janelas voltadas para a

Adriano Godoy

basílica. Quanto melhor a vista para a igreja, maior o valor da diária. Já a maior parte das empenas cegas são construídas justamente voltadas para a direção contrária ao templo, proporcionando para os transeuntes inúmeras sombras feitas por altas e impenetráveis paredes de concreto.

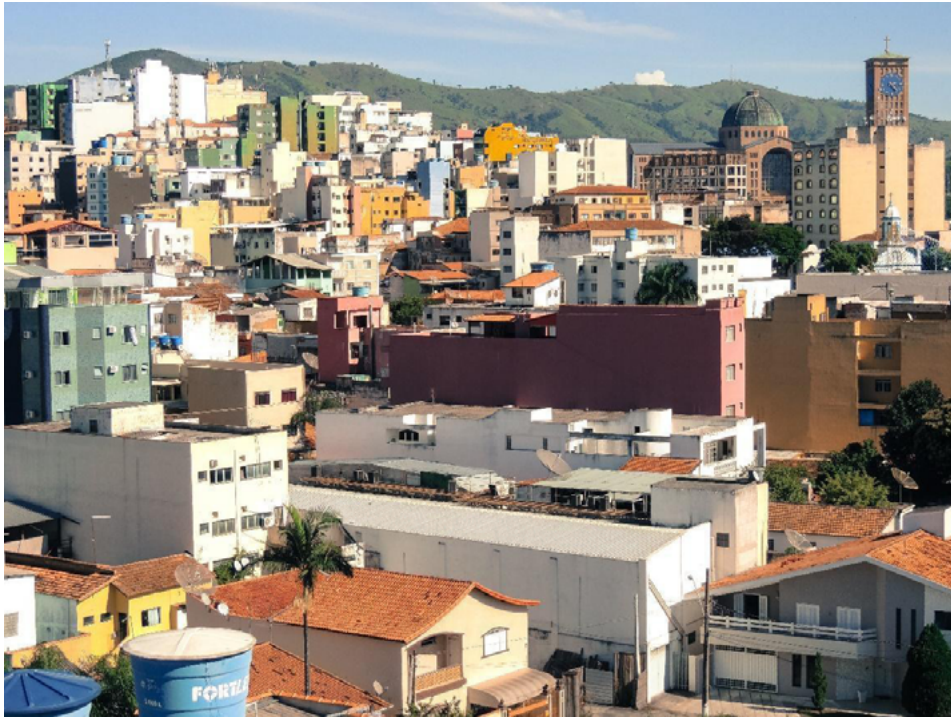


Figura 2 — Cidade de Aparecida vista da janela de um hotel.
Fonte: Acervo do autor, 2017.

Essa absoluta centralidade da basílica no planejamento urbano de Aparecida pode ser constatada também pelo plano viário: a cidade é cortada por duas rodovias federais e uma rodovia estadual, que dão acesso direto ao santuário. O sistema de trânsito é majoritariamente direcionado para as centenas de ônibus que lá circulam diariamente. Com sua profusão de hospedagens e veículos coletivos, a primeira impressão é que a cidade é apenas um lugar efêmero de passagem e suporte para as milhões de pessoas que anualmente visitam o santuário.

A cidade dos aparecidenses

Há, contudo, aqueles que lá residem. Para essas pessoas, essa cidade é o lugar em que vivem e compartilham os espaços cotidianamente. Nessa paisagem urbana peculiar, durante as pesquisas de campo, pude observar que sua ordenação cotidiana depende de uma tensa disputa territorial e política entre os poderes econômicos, eclesiais e estatais lá estabelecidos. Indo além, são essas disputas que continuamente fazem a cidade ganhar as suas formas:

O fazer-cidade deve ser entendido como um processo sem fim, contínuo e sem finalidade. Ele faz sentido no contexto de uma expansão contínua dos universos sociais e urbanos. Eis por que parece possível elaborar a hipótese teórica (e a aposta política) segundo a qual o fazer-cidade é uma declinação pragmática, aqui e agora, do “direito à cidade”, sua instauração.

Adriano Godoy

O movimento é essencial nesta concepção da cidade como construção permanente (Agier 2015, 491).

Alinhado a essa proposta ao abordar a contínua e permanente construção da cidade de Aparecida, neste artigo chamo atenção aos modos pelos quais esse fazer-cidade se dá pela disputa do que é propriamente religioso. Isto é, o direito à cidade reivindicado pelos habitantes de Aparecida invariavelmente passa pela disputa do que é ou deveria ser a religião no processo de fazer-cidade. Disputa essa recorrente em diversos outros contextos urbanos, mas que ganha grande proeminência em cidades-santuário. Na obra clássica de Turner e Turner (1978) para os estudos de peregrinações, na qual é feito um esforço comparativo entre santuários católicos pelo mundo, fica demonstrado que:

Centros de peregrinação, de fato, geram um “campo” socioeconômico; eles têm um tipo de “enteléquia” social. Pode ser que eles tenham reproduzido, pelo menos, um papel tão importante no crescimento de cidades, sistemas de mercado e estradas, quanto os fatores econômicos e políticos “puros” (Turner e Turner 1978, 234. Tradução livre³).

Como argumenta o casal de antropólogos, os fatores religiosos que inspiram as peregrinações são determinantes para os fatores econômicos e políticos no desenvolvimento urbano desses centros. Porém, há de se ressaltar que alguns centros religiosos são mais atraentes que outros. Como bem demonstra Herzfeld (2009), a densidade histórica, patrimonial e demográfica de Roma traz consigo uma série de peculiaridades. Já Aparecida, ao ostentar o título de “Capital da Fé” e ser a sede da padroeira nacional do catolicismo, recebe hoje o maior fluxo anual de visitantes entre os santuários do país. Assim, ao falar de religião, é preciso fazer algumas ressalvas epistemológicas que a localizem no tempo e no espaço.

A razão, sem dúvida, é que não é apenas a devoção, mas as instituições sociais, políticas e econômicas em geral, no interior das quais as biografias individuais são vividas, que conferem estabilidade ao fluxo de atividades de um cristão e à qualidade de sua experiência (Asad 2010, 266).

Embasado na genealogia feita por Asad (2010), considero que não há uma definição universal do que seja a religião ou o religioso. Isto é, a religião é um produto histórico fruto de processos discursivos. Assim sendo, neste artigo, a religião interessa antropologicamente, na medida em que é evocada pelos meus interlocutores. Mesmo que todas as pessoas mencionadas neste artigo se identifiquem enquanto católicas e habitem o mesmo espaço geográfico, o interesse analítico está no modo pelos quais elas evocam a religião. Essa evocação da religião passa por disputas cotidianas de ordens econômicas e políticas que tanto estão localizadas espacialmente como fazem a cidade.

Esse horizonte conceitual permite nos aproximar da religiosidade dos apare-

3 “Pilgrimage centers in fact generate a socioeconomic “field”; they have a kind of social “entelechy”. It may be that they have played at least as important role in the growth of cities, marketing systems, and roads, as “pure” economic and political factors have”.

Adriano Godoy

cidenses, como dona Maria, que mantinha diariamente acesa uma vela ao lado da imagem de Nossa Senhora Aparecida, da qual ela era devota, na sala de sua casa, no centro da cidade de Aparecida. Ouvinte assídua da Rádio Aparecida, ligada o dia todo na sua cozinha, não era aparecidense de nascença. Nascida no interior de Minas Gerais, ainda na infância ela se mudou para Aparecida, constituiu família e lá viveu por mais de setenta anos. Sua renda provinha do aluguel: um pequeno portão preto dava acesso a um extenso corredor que atravessava todo o quarteirão até a rua paralela. Nesse espaço, vinte e cinco quartos eram alugados pela proprietária, que morava na primeira das portas. Cheguei até dona Maria por recomendação dos comerciantes da cidade com os quais conversei durante minhas pesquisas de campo para o mestrado. Estava com dificuldade em encontrar um imóvel para alugar na cidade, repleta de hotéis disponíveis para curto prazo, e a recomendação se deu por ela ser uma das únicas pessoas que ainda se dispunham a oferecer aluguéis de seus quartos a longo prazo.

Apesar de não ter conseguido alugar um de seus quartos, mantive contato com dona Maria e seus inquilinos. Dentre todos eles, minha principal interlocutora foi dona Benedita, por volta dos 80 anos de idade, que estava sempre sentada na calçada observando o movimento da rua enquanto conversava com os comerciantes locais e este antropólogo transeunte. Devota de longo tempo, também dona Benedita costumava acender velas para a imagem de Nossa Senhora Aparecida no seu quarto, que era o segundo do corredor. Ela também era natural de Minas Gerais, mas durante a vida residiu em diversas cidades pelo sudeste brasileiro, trabalhando como empregada doméstica. Dona Benedita conhecia o Santuário de Aparecida desde a infância e contou com saudosismo das inúmeras romarias que pôde fazer, muita das vezes a única viagem que conseguia pagar no ano, e a profunda alegria que sentia ao chegar lá. Foi a última romaria que fez, alguns anos antes, que determinou a sua mudança para Aparecida. Ao chegar à cidade, trabalhou passando roupa em hotéis. Porém, como pagavam mal pelo serviço, decidiu manter apenas trabalhos temporários, como a venda de água, para complementar a aposentadoria.

Com discursos enfaticamente críticos, o descontentamento de dona Benedita com a cidade era evidente: “Aparecida é isso aí que você está vendo: dinheiro, ganância e exploração. Arrependi de vir para cá, sabia? É bom para rezar, mas só para quem vem de romaria. Para quem fica aqui, só é bom de ganhar dinheiro”, afirmou certa vez, com os braços abertos, evidenciando as lojas ao redor da sua casa. Mesmo estando fisicamente mais próxima de Nossa Senhora Aparecida, sentia-se menos propensa a praticar sua religiosidade. Estava determinada a ir embora dali, o mais rápido possível, para voltar a ser uma romeira.

A residência de Maria e Benedita ficava próxima ao terminal rodoviário municipal, lugar de intenso movimento, porque é através dele que diariamente chegam milhares de pessoas até a cidade. O terminal chega a ser um marcador espacial, já que delimita o local de maior circulação dos romeiros, isto é, o que acontece dali até o Santuário Nacional. Localizada no sentido contrário ao santuário, aquela rua é formada majoritariamente de estabelecimentos comerciais, como lanchonetes,

Adriano Godoy

lojas de departamento, supermercados e padarias. Todas elas, invariavelmente, têm em seu interior uma réplica da imagem de Nossa Senhora Aparecida, seja sobre o balcão ou em um altar na parede dos fundos. Destoando das demais ruas do centro, o comércio dessa via privilegia mais os residentes que os romeiros, por oferecer produtos e serviços de uso doméstico e cotidiano e menos souvenirs de temática religiosa.

A situação muda drasticamente a poucos metros dali, a partir das ruas que dão acesso à igreja matriz da cidade. Essas ruas são formadas quase exclusivamente por hotéis e lojas de produtos religiosos, todos voltados para os romeiros. Nos dias de maior movimento, sobretudo entre sexta-feira e domingo, as calçadas e vias são tomadas por multidões de pessoas vagando de prédio em prédio. Isso muda principalmente às terças e quartas-feiras, dias em que grande parte do comércio fecha suas portas e as ruas centrais ficam completamente vazias.

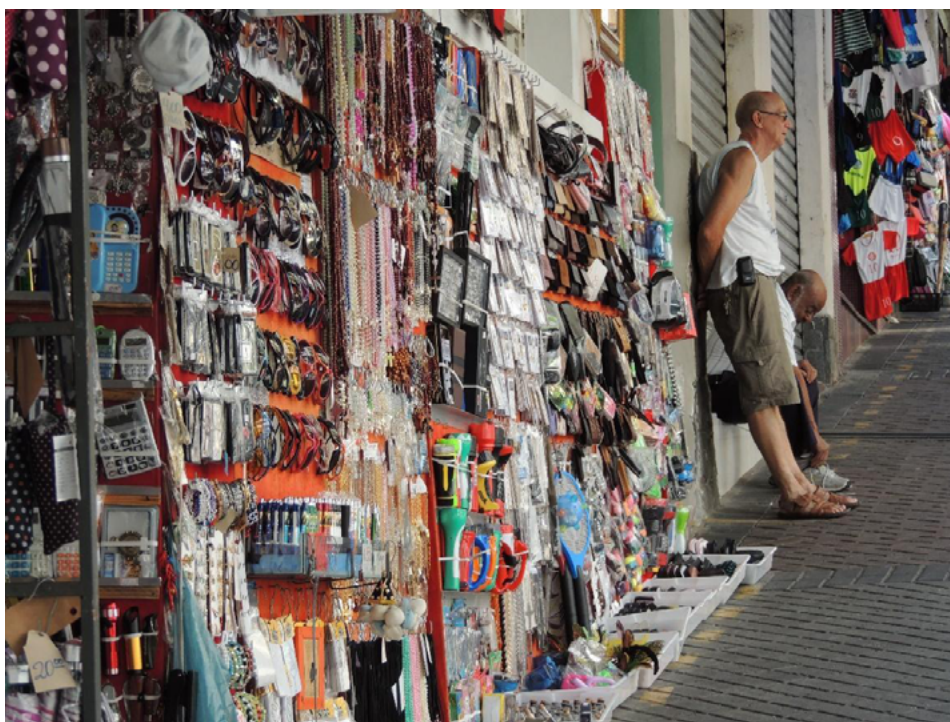


Figura 3 — Lojas da região central da cidade.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Sempre muito atribulados pelo trabalho, mas interessados e dispostos em conversar comigo sobre a cidade, os lojistas tinham opiniões muito enfáticas sobre os conflitos cotidianos. Chico foi uma das primeiras pessoas que conheci na cidade e se tornou um de meus principais interlocutores. Católico, nos dias de menor movimento o encontrava lendo a bíblia no balcão. Devoto de Nossa Senhora Aparecida, contou que mantém um altar em casa, onde reza todas as quartas-feiras pela alma dos seus antepassados e pela vitória do Corinthians, seu time de futebol. O prédio onde está localizada a sua loja, ele contou orgulhoso, foi de seu bisavô libanês que morava na parte de cima da construção. Desde então, a família mantém uma loja naquele mesmo lugar.

Com muito interesse e informações sobre a história de Aparecida, Chico me emprestou um exemplar da *Revista Maktub*: uma publicação elaborada em 1990 como parte das comemorações do centenário da imigração sírio-libanesa na cida-

Adriano Godoy

de. Longe de ser exceção, logo percebi que essa revista era ostentada nos balcões das demais lojas da região, já que os comerciantes têm história familiar semelhante. Como a revista explica, os primeiros imigrantes árabes em Aparecida chegaram no final do século XIX: eram cristãos que fugiam da perseguição religiosa perpetuada pelo Império Turco-Otomano. A escolha do local se deu justamente pela liberdade de culto e a oportunidade de trabalho que os imigrantes ali encontraram. Diferentemente da população local naquele período, majoritariamente rural, eles encontraram no comércio ambulante sua fonte de renda. Inventaram e passaram a vender as chamadas “caixinhas” nas regiões próximas à igreja: feitas de madeira, continham uma espécie de kit de produtos religiosos, como terços e santinhos com orações e estampas de Nossa Senhora Aparecida.

O aparecimento das “banquinhas”, comércio com artigos religiosos e armarinhos e miudezas, foi resultado evolutivo das primeiras caixinhas. (...) Sua influência, no entanto, se faz sentir de forma clara e expressiva, estabelecendo um comércio peculiar: mercadorias dependuradas nos toldos ou dispostas no chão, artigos com visual atrativo, mas de baixa qualidade, sem durabilidade, com preços acessíveis, que satisfazem o freguês de baixo poder aquisitivo (Murad 1990).

Com a compra dos imóveis ao redor da igreja por parte dos imigrantes, não tardou para que esse comércio religioso ambulante se transformasse em lojas com pontos fixos. Um desses comerciantes era o senhor Omar, que trabalhou por mais de 70 anos na loja que foi fundada pelos seus pais, imigrantes libaneses. Referência na cidade, várias pessoas recomendaram que eu falasse com ele, já que era o comerciante há mais tempo na ativa e um profundo conhecedor da história do município, mais novo que ele. A sua loja ficava próxima da igreja matriz e, apesar do constante fluxo de multidões na porta do seu estabelecimento, Omar contou que antigamente o movimento ali era ainda maior porque a praça em frente à igreja matriz era o grande centro comercial da cidade. O que fez com que caísse drasticamente o número de romeiros que ali circulam foi a troca de templo da imagem de Nossa Senhora Aparecida.

293

Adriano Godoy



Figura 4 — Praça em frente à igreja matriz.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

A estatueta original de Aparecida ficou exposta na igreja matriz do final do século XVIII até 1982, ano que foi transferida para a então nova Basílica de Aparecida, local em que está exposta até os dias de hoje (Brustoloni 1998). Essa mudança de lugar da imagem é um dos principais motivos de ressentimento por parte dos comerciantes da região central em relação aos padres do santuário. Enquanto a imagem estava na igreja matriz, os processos de fazer-cidade eram continuamente negociados entre os poderes públicos, as elites econômicas e o clero. Ao ser levada para a nova basílica, localizada em um grande espaço murado em outro bairro da cidade, a gravitação dos romeiros também mudou de lugar. Isso fez com que as famílias árabes perdessem, em parte, sua influência como elite econômica e nos processos de fazer-cidade.

Ouvi diversas vezes dos comerciantes que essa transferência da imagem foi parte fundamental da estratégia do clero, ainda em curso, de monopolizar os serviços oferecidos aos romeiros. E parte da argumentação nesse sentido está na construção do Centro de Apoio ao Romeiro (CAR): o Shopping da Fé, como é conhecido popularmente. O CAR foi inaugurado em 1998 e conta com uma estrutura de 330 pontos comerciais em um espaço de 8200 metros quadrados na frente da nova basílica. Trata-se do maior concorrente frente ao comércio da região central.

294

Adriano Godoy



Figura 5 — CAR visto da torre da basílica.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Um lojista que trabalha no CAR me disse que: “Aqui só vai para a frente o que os padres querem. Anota aí uma coisa que sempre dizemos: aqui somos todos funcionários dos padres. Trabalhamos pra eles porque quem pode manda e quem não pode obedece”. Criticando a excessiva interferência do clero na administração do CAR, disse que todas as tentativas dos lojistas de fundar um sindicato foram reprimidas. Do mesmo modo, contou-me que toda iniciativa comercial de grande porte que chegava à cidade seria refreada por eles: “não rola parceria, mas relação de poder mais alto, que é a religião. Aqui a religião está acima de tudo e de todos”. Um lojista disse ainda que essa era uma pauta recorrente entre seus pares: “Eu falo essas coisas nos encontros, Aparecida perdeu o foco do que é religião. Sempre me dizem, mas nós estamos aqui para consertar isso. E eu respondo que só consertamos na conversa. A gente sempre fala disso, mas não faz nada”.

295



Figura 6 — Praça de alimentação do CAR.

Fonte: Acervo do autor, 2017.

Outros lojistas tiveram falas divergentes. Luciana era lojista no CAR desde

Adriano Godoy

a sua fundação, onde vende produtos de temática católica. Na época, passava dificuldade para criar sozinho o seu filho pequeno e viu oportunidade naquele empreendimento. Conta que o santuário distribuiu panfletos em toda a cidade, além de fazer anúncio na rádio local, convidando os aparecidenses a comprarem um espaço. A recepção da população não foi boa, mas ela arriscou: “Eu não tenho do que reclamar. Foi com esse ponto que comprei meu carro, minha casa, ajudo minha mãe e banquei escola particular para o meu filho”, complementando: “Aqui gostam de falar mal dos padres, mas para mim foram muito bons”. Assim, na sua avaliação, “onde os padres mexem dá certo, são ótimos administradores. Só que gostam das coisas certas: quem reclama é porque não é direito”.

Marcos, lojista do CAR, discursa no mesmo sentido: “Muita gente critica, mas eu não vejo problema nenhum no comércio do santuário porque é uma instituição que recebe mais de onze milhões de pessoas por ano e tem que tá preparada, porque essas pessoas precisam comer, ter conforto, tomar água, ir ao banheiro e eles oferecem isso muito bem, são ótimos administradores”. Indo além da administração comercial, ele ainda ressaltou algumas das obras sociais mantidas pelo santuário: “O povo gosta de fofoca, mas pouca gente sabe que eles mantêm vários centros de caridade: asilo, orfanato, curso profissionalizante e até a Santa Casa, que é pública, eles financiam, foram eles que a reformaram e a salvaram da falência. Isso ninguém comenta!”.

Esse cenário conflituoso não é uma novidade na literatura especializada, a qual indica a sua recorrência em centros de peregrinações. Essa abordagem, inclusive, marca o debate proposto por Eade e Sallnow (1991). Em sua coletânea, os autores buscam superar os cânones da área que até então evidenciavam os aspectos harmoniosos das romarias. Mais precisamente, oferecer uma contraposição à clássica abordagem desenvolvida por Turner e Turner (1978), na qual os santuários são analisados a partir da sua capacidade de promover sentimentos de comunhão e pertencimento. Sem necessariamente negar essa faceta dos centros de peregrinação, Eade e Sallnow (1991) conseguem afirmar – etnográfica e teoricamente – como esses lugares não só comportam, como também podem promover rupturas e desentendimentos.

Nesse aspecto, a situação de conflito em Aparecida não é tão diferente de outros santuários brasileiros. Na obra de Steil (1996) sobre as romarias ao Santuário de Bom Jesus da Lapa (Bahia), fica evidenciada a tensão estabelecida entre o clero, que administra o santuário, e os moradores da cidade. Uma tensão que opera em tantos níveis diferentes do cotidiano que muitas vezes parece intransponível. Situação parecida é ressaltada por Menezes (1996) no Santuário de Nossa Senhora da Penha (Rio de Janeiro), local em que esses conflitos são potencializados sobretudo na organização espacial para a tradicional festa.

A diferença que indico, frente à literatura aqui citada, diz respeito mais propriamente ao modo como desenvolvi as pesquisas de campo. As minhas primeiras visitas com esse fim aconteceram entre 2009 e 2011, ainda na iniciação científica. Assim como nos trabalhos de Dawsey (2006), Pimenta (2012) e Moreno (2016), pude acompanhar as romarias e os pagamentos de promessas naquele santuário.

Adriano Godoy

Contudo, para além das visitas pontuais que não cessaram, na minha pesquisa de campo para a dissertação de mestrado (Godoy 2015) optei por residir em Aparecida por seis meses de 2013. Essa opção se deu pelo meu interesse em acompanhar as dinâmicas cotidianas do comércio local, através do constante fluxo de coisas religiosas entre as lojas e o santuário de Aparecida. Já na pesquisa para a tese de doutorado (Godoy 2020), interessado nos processos de construção da nova basílica, tive também uma série de estadias de curto e médio prazo na cidade entre 2015 e 2019. Essas escolhas metodológicas fizeram com que meus diálogos e observações se centrassem menos entre aquelas pessoas que por lá passavam e mais entre aquelas que lá ficavam. Essa minha convivência cotidiana, invariavelmente, fez com que minha atenção se voltasse para a cidade em que o santuário está sediado.

A atenção à localização e ao movimento da religião no espaço, ao impacto da geografia na religião e à interação de questões religiosas e espaciais é vital para dar sentido às religiões históricas e contemporâneas (Knott 2008, 1113. Tradução livre⁴).

Alinhado com essa proposta metodológica, minha pesquisa de campo ressaltou o protagonismo do espaço urbano na materialização da religião. Dadas as evidentes particularidades de cada uma das pessoas aqui mencionadas, com essa seleção de discursos e trajetórias, o meu intuito foi o de descrever um panorama dos diálogos de que participava cotidianamente na cidade.

Nessa tensão entre os aparecidenses, mesmo com desavenças entre si, há sempre um direcionamento do discurso em relação “aos padres”. Esse conjunto se refere genericamente ao clero local e, mais especificamente, aquele que administra o santuário. Para além dos aparecidenses e dos romeiros, “os padres” formam um terceiro conjunto generalizado de pessoas na cidade. Como busquei ressaltar, através das frases dos meus interlocutores, a tensão entre esses três grandes grupos é prioritariamente de ordem econômica e política. Em uma cidade que tem como sua principal fonte de renda o comércio e a prestação de serviços, os aparecidenses buscam se aliar ou desafiar os padres na recepção diária dos romeiros. Seja nos elogios ou nas críticas aos modos como essa recepção é feita, a religião aparece como categoria acusatória. Não por acaso, foi comum ouvir uma associação entre as práticas comerciais e religiosas como típicas das religiões evangélicas, identificadas pelos aparecidenses com quem conversei como mais adeptas da lógica comercial. Mesmo que todos se identifiquem como católicos, há diferenças pertinentes no modo como essa avaliação religiosa é feita.

Na minha percepção, a religião é usada como métrica para estipular os limites de atuação desses grupos. Ao traçarem fronteiras espaciais, a avaliação de meus interlocutores mais críticos aos padres é a de que eles atuariam para além da esfera que lhes é permitida, invadindo aquela que eles deveriam ter exclusividade: o comércio na cidade. Mesmo aqueles que são mais simpáticos aos padres, assumem que eles transitam entre as duas funções, mas argumentam que essa atuação comercial seria justificada por eles serem eficazes, isto é, bons administradores.

4 Trecho original: “Attention to the location and movement of religion in space, the impact of geography on religion, and the interaction of religious and spatial issues is vital for making sense of historical as well as contemporary religions.”

Adriano Godoy

Nesse segundo caso, a avaliação religiosa é embasada também em princípios éticos, já que os padres faziam as coisas “direito” ou, ainda, por manterem centros de caridade na cidade.

Evidentemente, pelo clero ser centralizado e facilmente identificável – além de concentrarem um poder hierarquizado – torna-se também um alvo mais suscetível às críticas direcionadas dos aparecidenses. Assim como na etnografia de Herzfeld (2009) entre os romanos, guardadas as devidas proporções, há uma convicção compartilhada entre os aparecidenses de que os padres seriam uma elite privilegiada da cidade, em contraposição aos reais moradores que são trabalhadores. Contudo, para além das acusações, há também entre os padres um esforço declarado em se estabelecerem enquanto um grupo diferenciado na cidade. E a disputa do que é religião é central nesse processo.

A cidade dos padres

“A terra de Aparecida é abençoada por Deus, mas falta ao povo se unir e fazer valer a benção: a religião tem que ser vivida na prática e não subjetivamente”, dizia dom Darci⁵, então bispo-auxiliar da Arquidiocese de Aparecida, de maneira exaltada na homilia durante a missa. Era feriado de *Corpus Christi* e um palco foi montado em frente à Santa Casa de Misericórdia, de onde saíria a procissão após a missa, pelos tapetes feitos com cascas de arroz coloridas que enfeitavam as ruas até a igreja matriz. Sendo o evangelho do dia sobre o milagre da multiplicação dos peixes, o seu argumento principal foi de que, graças à fraternidade daqueles que acompanhavam Jesus Cristo, todos conseguiram se alimentar. Com um discurso sobre como o egoísmo se opunha ao cristianismo, não tardou para que falasse explicitamente da cidade: “aqui o individualismo é muito forte, falta união aos aparecidenses para alcançarem o bem comum”. Em dado momento, o sacerdote se vira para o prédio do hospital, apontando com a mão: “estava prestes a fechar as portas e a população não fez nada, foi necessário nós, do santuário, intervirmos para continuarem atendendo não só os romeiros, mas, sobretudo, a população aparecidense”. Ao terminar, foi ampla e longamente aplaudido pelo público de maioria aparecidense, como ficou constatado quando pediu que levantassem as mãos.

A distinção indicada na homilia do bispo-auxiliar em frente ao hospital – romeiros e aparecidenses – não era fortuita. Superando as especificidades daquele evento, como já descrevi anteriormente, pude perceber, durante minhas pesquisas de campo, que se tratava de uma distinção importante e recorrente nos discursos da maioria dos meus interlocutores. De um lado estavam os moradores da cidade e de outro estavam os visitantes esporádicos: uma distinção fundamental para compreender as dinâmicas e as práticas urbanas cotidianas. Práticas essas que tinham como pano de fundo a interdependência e a sobreposição entre a economia e a religião no município. O caso da reforma do único hospital da cidade, feita por intermédio do clero do santuário e não pela prefeitura municipal, era só mais um entre os tantos casos que presenciei e que geravam conflitos de ordem

5 Darci José Nicioli é um sacerdote católico que teve protagonismo nos cargos administrativos do Santuário de Aparecida como missionário Redentorista entre 1996-2012 e, depois, como bispo-auxiliar da Arquidiocese de Aparecida entre 2012-2016.

Adriano Godoy

política e religiosa.

Como busco ressaltar com a homilia do sacerdote, esse predomínio do clero sobre os aspectos socioeconômicos é constatado e disputado diariamente pelas pessoas que habitam e fazem a cidade. Essa situação conflitante é, em grande medida, corroborada por pesquisadores de áreas como o planejamento urbano (Mangialardo 2015), a geografia (Oliveira 2001, Barbosa 2016), o turismo (Moreno 2009) e o desenvolvimento humano (Targino, Abdalla e Silva 2019). Em comum com esses trabalhos, está o destaque da busca por protagonismo que o clero impõe frente à administração pública de Aparecida. Busca essa muitas vezes exitosa, já que a verba em caixa da Igreja Católica e a sua influência política nos âmbitos estadual e federal são maiores que as da prefeitura municipal. Algumas conjunturas são capazes de deixar o conflito cotidiano ainda mais evidente, como bem demonstra uma detalhada etnografia das eleições municipais de 2016 em Aparecida:

o Santuário performa-se como espectro, vigiando ou tutelando o desdobramento das campanhas. Diluindo as fronteiras entre religioso e político, o Santuário fala em nome de moradores e romeiros para direcionar os temas que deveriam ser levados em conta. Ao agir de tal maneira, essa instituição evidencia os dilemas que diz observar no cotidiano dos aparecidenses (Procópio, Pinezi e Oliveira 2021).

Os pesquisadores argumentam que a administração do santuário, através dos seus sacerdotes, atua como tuteladora das eleições. Isso acontece ao promoverem debates na rede de televisão e rádio, ao organizarem reuniões entre os candidatos e o arcebispo ou, ainda, através de declarações públicas dos sacerdotes que pautam a disputa eleitoral. Como pano de fundo está a justificativa, dada pelo próprio clero, de que eles conseguiram vocalizar e sintetizar com eficácia aquilo que os aparecidenses e os romeiros esperam da administração pública.

Dito de outro modo, o santuário busca se impor como um poder mediador na cidade. Como já argumentei em outra ocasião (Godoy 2017), esse papel faz com que os padres sejam acusados de atuar enquanto um “quarto poder” na cidade. Isto é, de operarem no mesmo nível dos poderes executivo, legislativo e judiciário. Esse protagonismo político do santuário e, mais especificamente, do clero foi o principal tema da conversa que tive com dom Darci Nicioli (2013). Como no caso da homilia já citada, o bispo católico defendeu e justificou essa posição:

toda cidade-santuário tem as suas dificuldades na relação com o poder público e com as forças vivas porque enxergam a Igreja como competidora. O ideal seria que nós estreitássemos os laços e trabalhássemos como parceiros: todo mundo ganharia mais. Então você vê o poder público que não colabora com o santuário na sua missão. É simples entender quem está de fora, quem está dentro da cidade não entende nunca isso. Tenho certeza que [para] você que veio de fora, com uma outra cultura, ao olhar [vê que] se tirar o santuário daqui, acabou a cidade. Tudo está em volta do santuário.

Adriano Godoy

Então o que seria uma atitude inteligente do poder público? Cuidar da galinha dos ovos de ouro! Somar forças nesse sentido porque todo mundo ganha se o santuário vai bem. Mas é ao contrário: eles veem o santuário como uma potência e aquilo que eles puderem tirar do santuário eles querem tirar do santuário. Então temos a obrigação de dar, eu acho também, mas não dessa maneira. Eu creio que a gente pode ser parceiro. Construímos juntos, com projetos comuns, mas isso aqui é ininteligível, não é inteligível para eles: não adianta, não adianta, não adianta! (Nicioli 2013).

Ao me categorizar como um antropólogo que “veio de fora” e “com uma outra cultura”, o sacerdote afirma que haveria um problema evidente entre aqueles que estão “dentro da cidade”. Na sua avaliação, os aparecidenses veem o santuário ora como um provedor e ora como um competidor. Ao ter ocupado os maiores cargos administrativos do santuário, o bispo disse que sempre buscou estabelecer parcerias com os poderes municipais, visando amenizar esses conflitos, mas que elas nunca foram efetivadas. Longe de individualizar as suas ações, em nossas conversas, dom Darci sempre fez questão de se colocar como parte de um movimento muito mais amplo da Igreja Católica. Mais precisamente, dom Darci se apresenta como mais um nome em uma longa lista de sacerdotes que atuam na cidade desde 1894: os Missionários Redentoristas que ali chegaram no movimento de romanização do catolicismo brasileiro.

Após o fim do regime do padroado, o santuário de Aparecida passou a ser administrado pela Congregação do Santíssimo Redentor, especializada na administração de santuários, inicialmente através de missionários originários da Baviera alemã (Wernet 1997). Chegando à cidade no mesmo período dos primeiros imigrantes árabes, esses padres alemães promoveram uma grande reforma religiosa, administrativa e econômica daquele santuário, com o objetivo de centralizar o poder eclesial disperso com o fim do império brasileiro (Brustoloni 1998). Dentro da narrativa de dom Darci, ao ressaltar os principais feitos de seus antecessores em Aparecida, o que mais me chamou atenção foi como ele foi enfático em categorizar as ações políticas e econômicas como parte de uma missão religiosa.

Na argumentação do bispo, a principal tarefa do clero seria acolher bem os romeiros que lá chegam diariamente. A qualidade dessa acolhida e recepção passa, invariavelmente, pela infraestrutura urbana: sistema de transporte, hospedagens, lazer, comércio, alimentação e saúde. Extravasando a narrativa do bispo, centrada exclusivamente naquele santuário, é possível localizá-la em uma genealogia ainda mais ampla: a do contínuo protagonismo da Igreja Católica na urbanização de Roma (Westfall 1975, Herzfeld 2009). Logo, uma tendência das principais missões religiosas do clero católico seria promover o desenvolvimento urbanístico e econômico da cidade. Dito de outro modo, um fazer-cidade sem necessariamente o aval da administração pública ou a participação direta dos aparecidenses.

Veja como é uma maneira diferenciada de se olhar para a cidade. Nós queremos uma cidade diferente, só que nossa mão não alcança. Nós não vamos

Adriano Godoy

agir na cidade sem os políticos. Eu fui convidado para ser prefeito várias vezes: de jeito nenhum, não é nossa função fazer isso. Não é nossa questão. Se você entra no esquema deles, você se perde naquele esquema e não faz nada! Então contribuimos para a cidade de uma outra maneira. Agindo de uma forma que leve a cidade a progredir, a dar passos. Provocando a cidade e interagindo com a cidade. Daquilo que a cidade precisa, a gente colabora (Nicioli 2013).

Para além do caso do CAR, já abordado, a atuação do clero na infraestrutura da cidade se intensificou a partir dos anos 2000. A construção de um teleférico que liga a basílica até o Morro do Cruzeiro foi um dos casos mais conflituosos. As obras começaram em 2013, na esteira de diversos outros empreendimentos urbanos de escala monumental pelo país (Cavalcanti e Campos, 2022), já que o Brasil sediaria uma série de eventos globais e passava por um conflituoso processo de gentrificação. A principal motivação estava nos eventos preparatórios para a Jornada Mundial da Juventude de 2013, ocorridos em Aparecida e concluídos com a visita do Papa Francisco (Godoy 2017). Indo além, ao estar no eixo Rio - São Paulo, o santuário de Aparecida pretendia absorver parte do fluxo de turistas da Copa de 2014 e das Olimpíadas de 2016.

Houve, contudo, um embargo do empreendimento pelo Ministério Público Federal (MPF). Como foi noticiado pela imprensa (G1 2014, R7 2014), essa ação do MPF se deu justamente pela oposição da população aparecidense: os moradores vizinhos às colunas de sustentação do teleférico alegaram que não foram consultados sobre a obra, que causava prejuízo e distúrbio em suas moradias e no cemitério municipal. Em movimento parecido, o Sindicato de Hoteleiros se posicionou enfaticamente contra o teleférico porque ele impediria a ampliação dos estabelecimentos. Contudo, com apoio da prefeitura municipal, que alegava que o empreendimento traria benefícios econômicos duradouros para a cidade, a obra foi concluída e inaugurada em 2014.

301

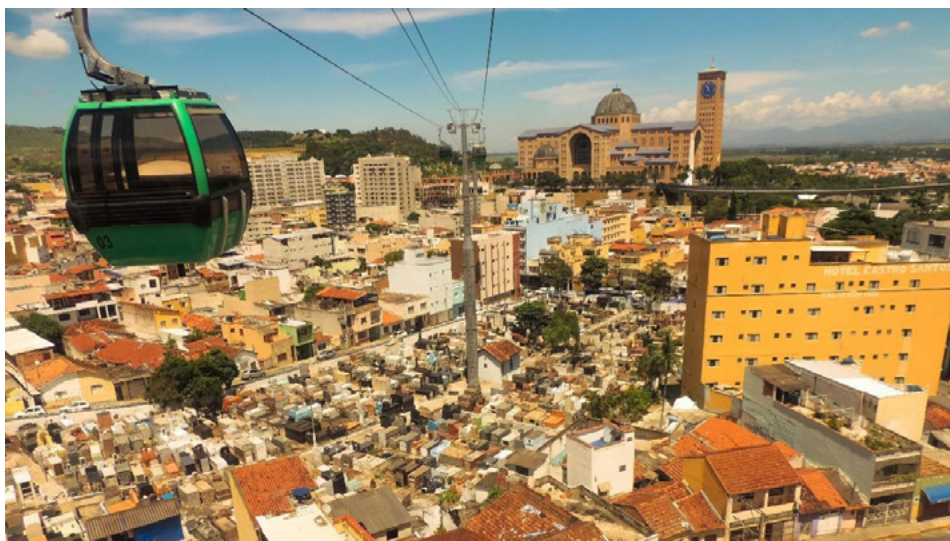


Figura 7 — Cidade de Aparecida vista do teleférico.

Fonte: Acervo do autor, 2017.

O caso mais significativo para este artigo, contudo, é um projeto de longo

Adriano Godoy

prazo. Ao adquirir uma área de mais de 100.000 metros quadrados, que outrora sediava um parque de diversões falido, o santuário desenvolve um empreendimento de grandes proporções. Como descreve o bispo:

Para ajudar a cidade a se organizar. É bem esse o objetivo. Na mesma esteira, nós criamos o Hotel Rainha do Brasil. Porque não adianta, a hotelaria em Aparecida é uma hotelaria de terceira categoria, não é? Ora, então nós criamos uma hotelaria de primeira categoria. E o que está acontecendo? Está mudando a cultura de Aparecida. Muita gente está construindo hotéis novos, está formando mão de obra. Nós começamos nosso hotel e não encontrava gente qualificada: tivemos que fazer uma escola. O Hotel Rainha do Brasil é uma escola de hotelaria. Nós damos cursos ali dentro e gratuitos para quem quiser. Então começamos a formar gente, a formar nosso pessoal. Olha só que situação, mesmo que uma coisa foi puxando outra, foi sem desvirtuar. Nós não fazemos hotelaria para competir com a hotelaria local. Nós fazemos hotelaria porque é necessário que a gente ofereça ao peregrino um ambiente diferenciado que aquilo que os hotéis oferecem. Tanto é que não criamos um hotel no estilo de Aparecida. O hotel estilo Aparecida é quarto e refeitório, acabou. O sujeito vem aqui, come, dorme, reza e vai embora. Não sei se você nota, mas o romeiro não tem nem onde ficar no hotel. Ficam na porta, não tem nem uma sala. Por isso nós pensamos em um hotel diferenciado. O local onde foi construído o hotel é uma cidade: nós demos o nome de Cidade do Romeiro (Nicioli 2013).

Com a justificativa religiosa de estimular economicamente a cidade de Aparecida com espaços diferenciados, e que alguns aparecidenses chamam de gentrificados, os padres criaram uma cidade para chamar de sua. A Cidade do Romeiro⁶ é aberta para visitantes, mas visa atender sobretudo os hóspedes da Rede Rainha Hotéis, mais precisamente do Hotel Rainha do Brasil e do Hotel Rainha dos Apóstolos, os primeiros de uma série de hospedagens a serem construídas e mantidas pelo santuário. Os hotéis estão próximos ao centro da Cidade do Romeiro, que é marcado por um obelisco que traz encravada a história e os milagres de Nossa Senhora Aparecida. Esse obelisco é cercado por um centro comercial composto por lojas de artigos religiosos e alimentação logo em frente a um lago com o “Pedalinho dos Devotos Mirins”. Dali o romeiro pode percorrer o “Caminho do Rosário” pelas margens do rio Paraíba do Sul até o Porto Itaguaçu, lugar em que a imagem de Nossa Senhora Aparecida foi encontrada. Há também a opção de seguir diretamente para o santuário no “Trem do Devoto”, em um deslocamento que leva os hóspedes diretamente da Cidade do Romeiro até a Basílica de Aparecida.

6 Para mais informações, é possível conferir a página oficial da Cidade do Romeiro: <https://www.a12.com/santuario/locais-turisticos/cidade-do-romeiro>

Adriano Godoy



Figura 8 — Portal da Cidade do Romeiro.

Fonte: Acervo do autor, 2013.

Assim como aconteceu com o caso do teleférico, é grande a oposição dos aparecidenses à Cidade do Romeiro. Em ambos os casos, o argumento que mais ouvi é que esses espaços construídos e mantidos pelo santuário faziam com que houvesse um confinamento dos romeiros nos espaços construídos e mantidos pela Igreja Católica. Em outras palavras, ao ir da Cidade do Romeiro ao santuário via trem, ou do santuário ao Morro do Cruzeiro via teleférico, os romeiros não circulariam pela cidade dos aparecidenses, apenas pela cidade dos padres. Tal qual a cidade de Aparecida que se emancipou politicamente de Guaratinguetá no começo do século XX, a acusação é a de que a Cidade do Romeiro busca se emancipar economicamente da cidade de Aparecida no começo do século XXI.

Como os discursos de dom Darci indicam, a justificativa do empreendimento é religiosa – da construção do shopping ao teleférico, incluindo a reforma do hospital e da própria basílica. Na avaliação do bispo, todas essas infraestruturas urbanas são religiosas. O que caracteriza essa materialização da religião através de empreendimentos arquitetônicos é a sua função na recepção das pessoas que visitam o santuário católico: a qualidade da experiência religiosa dos romeiros é intrínseca a qualidade da sua estadia na cidade.

Considerações finais

Em última instância, a Cidade do Romeiro é a materialização religiosa do que os padres idealizam que fosse a cidade de Aparecida. Ou seja, essa nova cidade é feita para o bem-estar do romeiro. Como busquei ressaltar no decorrer do artigo, trata-se de uma categoria êmica recorrente entre meus interlocutores, padres e aparecidenses. No cotidiano de Aparecida, é chamado de romeiro todo aquele que não reside na cidade, todo aquele que está de passagem. Romeiros podem ser desde pessoas de cidades vizinhas até pessoas de outros países.

Essa definição êmica sobre o que caracteriza um romeiro encontra consonân-

Adriano Godoy

cias e dissonâncias na literatura antropológica. Há um debate consolidado por pesquisas que exploram a sobreposição entre romarias e turismo religioso (Steil 2003, Graburn, Barretto e Steil 2009, Santana 2009). Nessas análises são feitos esforços analíticos e etnográficos de demonstrar como a categorização de um viajante enquanto um turista ou romeiro pode ser traiçoeira, já que a motivação daqueles que visitam um centro de peregrinação é contextualmente variável: a disputa sobre o quão religioso é um romeiro ou um turista passa justamente pelo crivo daqueles que detêm o poder institucional. Afinal, em uma abordagem antropológica da religião, “o intuito não é saber o que ela é em si. A boa pergunta é o que ela relaciona e agencia na transição do que foi agrupado como religiosidade, religioso e religiões” (Almeida 2010, 396). Desse modo, em uma análise antropológica independente dos parâmetros eclesiais católicos, essa definição tem pouco proveito analítico.

Como busquei demonstrar etnograficamente, no caso de Aparecida, o referencial que determina a distinção entre aparecidenses e romeiros não é religioso e sim espacial. Independentemente da origem ou do nascimento, enquanto o aparecidense é aquele que habita a cidade a longo prazo, o romeiro é aquele que habita a cidade em curto prazo. Trata-se de categorias fluidas e circunstanciais, já que, não raro, alguns romeiros passam a morar na cidade, transformando-se assim em aparecidenses. E vice-versa.

A determinação de quão religioso é um romeiro, um aparecidense ou um padre, é relacional nessa dinâmica urbana. A religião aparece como uma categoria acusatória, através da qual se medem os limites de atuação dos indivíduos que compõem esses grupos. Já os contínuos processos de fazer a cidade de Aparecida promovem essa disputa religiosa, afinal, é sobretudo através das infraestruturas urbanas para os romeiros, que são praticadas as religiosidades dos padres e dos aparecidenses. Como ficou constatado com a pandemia, não há fazer-cidade sem religião e, como busquei demonstrar com este artigo, também não há religião sem o processo de fazer-cidade. Em Aparecida, é justamente a paisagem urbana que cotidianamente materializa o religioso.

304

Agradecimentos

Esse artigo resulta de pesquisas desenvolvidas com auxílios da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processos nº 12/02238-1, 15/26487-9 e 22/15879-7), além de integrar o projeto temático “Pluralismo religioso e diversidades no Brasil pós-constituente” (nº 21/14038-6). Uma versão preliminar foi debatida no evento Ciências Sociais em Conversa (Universidade Federal de Goiás - 2021) pelo qual agradeço Lis Blanco. Agradeço o convite para integrar o dossiê feito por Marcella Araújo e Rodrigo Toniol. Enfim, agradeço aos comentários ao texto feitos por Hugo Ciavatta, Laura Belik e Thais Tiriba, além das contribuições indicadas pelos pareceres anônimos.

Recebido em 23/01/2024.

Aprovado para publicação em 19/02/2024 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

Adriano Godoy

Referências

- Agier, Michel. 2015. "Do direito à cidade ao fazer-cidade: O antropólogo, a margem e o centro". *Mana* 21, nº 3: 483-498.
- Almeida, Ronaldo. 2010. "Religião em transição". Em *Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia*, org. por Carlos Benedito Martins, 367-396. São Paulo: ANPOCS.
- Asad, Talal. 2010. "A construção da religião como categoria antropológica". *Cadernos de Campo*, nº 19: 263-284.
- Barbosa, Ivo Francisco. 2016. "A Igreja Católica em Aparecida - SP: um agente social na produção e reprodução do espaço urbano". *Revista Tamoios*, ano 12, nº 2: 136-149.
- Brustoloni, Julio. 1998. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: A imagem, o santuário e as romarias*. Aparecida: Santuário.
- Cavalcanti, Mariana, e Marcos Campos. 2022. "A fantástica obra da paz: O Teleférico do Alemão e a produção de infraestrutura urbana". *Dados* 65, nº 2: e20200212. <https://dados.iesp.uerj.br/artigos/?id=1219>
- Dawsey, John. 2006. "O teatro em Aparecida: A Santa e o Lobisomem". *Mana* 12, nº 1: 135-149.
- Eade, John, e Michael Sallnow, orgs. 1991. *Contesting the Sacred: The anthropology of Christian Pilgrimage*. Eugene: Illinois University Press.
- G1. 2014. "MPF investiga construção de teleférico em Aparecida, SP". 26 mar. 2014. <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2014/03/mpf-investiga-construcao-de-teleferico-em-aparecida-sp.html>
- Godoy, Adriano. 2015. "Aparecida: espaços, imagens e sentidos". Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Godoy, Adriano. 2017. "O papa é o melhor prefeito que a cidade já teve: uma etnografia da paisagem urbana na capital da fé". *Religião & Sociedade*, v. 37, nº 2: 38-63.
- Godoy, Adriano. 2020. "Cultivando a Casa de Maria: materialidades da Basílica Nacional de Aparecida". Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Graburn, Nelson, Margarita Barretto, e Carlos Steil, orgs. 2009. *Turismo e Antropologia. Novas abordagens*. Campinas: Papirus.
- Herzfeld, Michael. 2009. *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*. Chicago: University of Chicago Press.
- Knott, Kim. 2008. "Spatial Theory and the Study of Religion". *Religion Compass* 2, nº 6: 1102-1116.
- Mangialardo, Vanessa Carvalho. 2015. "Aparecida, profana e dividida: Conflitos socioespaciais no município de Aparecida, São Paulo". Dissertação de mestrado. Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos.
- Menezes, Renata. 1996. "Devoção, diversão e poder: Um estudo antropológico sobre a Festa da Penha". Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Moreno, Anderson Miguel Candido. 2016. "A relevância de Aparecida enquanto expoente do catolicismo brasileiro: Um estudo etnográfico das romarias e dos romeiros". Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista, Araraquara.
- Moreno, Júlio César. 2009. "A ação do Santuário de Nossa Senhora Aparecida e o

Adriano Godoy

- fomento do Turismo Religioso”. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Murad, José. 1990. “Com o comércio nas veias”. *Revista Maktub*, nº 1: 9-10.
- Nicoli, Dom Darci. 2013. *Entrevista concedida ao autor*. Cúria Arquidiocesana de Aparecida, Aparecida, São Paulo.
- Oliveira, Christian. 2001. *Basílica de Aparecida: Um templo para a cidade-mãe*. São Paulo: Olho D’água.
- Pimenta, Denise. 2012. “Ensaio sobre a promessa: Circulação de devotos, palavras, graças e objetos”. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Procópio, Carlos, Ana Keila Pinezi, e Gilson Oliveira. 2021. “Política na capela: Eleição municipal no Vale do Paraíba Paulista”. *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 23, nº 3: 41-60.
- R7. 2014. “Obra de teleférico causa polêmica em Aparecida”. 26 mar. 2014. <https://noticias.r7.com/sao-paulo/obra-de-teleferico-causa-polemica-em-aparecida-26032014>
- Revedilho, João Vitor. 2021. “Fé na pandemia: Aparecida (SP) convive com desemprego, fome e incertezas”. *IG Economia*. 18 abr. 2021. <https://economia.ig.com.br/2021-04-18/aparecida-santuuario-crise-desemprego-pandemia.html>
- Rodrigues, Alex. 2021. “Com 70% de desempregados, município de Aparecida pede doações”. *Agência Brasil*. 26 mar. 2021. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2021-03/com-70-de-desempregados-municipio-de-aparecida-pede-doacoes>
- Santana, Augustín. 2009. *Antropologia do Turismo: Analogias, encontros e relações*. São Paulo: Aleph.
- Steil, Carlos Alberto. 1996. *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes.
- Steil, Carlos Alberto. 2003. “Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa”. *Horizontes Antropológicos* 9, nº 20: 249-261.
- Targino, Eliana, Rachel Abdala, e André Silva. 2019. “Apropriação dos sentidos na legitimação do espaço de devoção a Nossa Senhora Aparecida”. *Rever* 19, nº 3: 331-347.
- Tirapeli, Percival. 2014. *Arquitetura e urbanismo no Vale do Paraíba: Do colonial ao eclético*. São Paulo: Editora Unesp; Edições Sesc.
- Turner, Victor, e Edith Turner. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture*. New York: Columbia University Press.
- Wernet, Augustin. 1997. *Os redentoristas no Brasil*. Aparecida: Santuário.
- Westfall, Carrol William. 1975. In *This Most Perfect Paradise: Alberti, Nicholas V and the invention of conscious urban planning in Rome*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.

Narrativas, disputas e corporalidades homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade amazônica

Homoaffective narratives, disputes and corporalities in the Umbanda terreiro in an Amazona city

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11909>

Victor Lean do Rosário

Universidade Federal do Pará – Brasil

Mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Doutorando em Antropologia pelo mesmo programa. Áreas de interesse: gênero, sexualidade, religiões afro-brasileiras, antropologia política e antropologia urbana.

ORCID: 0000-0002-7956-6001

leanvictorr@gmail.com

As reflexões sobre as homossexualidades masculinas nas religiões afro-brasileiras é um tema explorado sob várias perspectivas antropológicas, narradas principalmente nos grandes centros urbanos. Pretendo, neste artigo, compreender as experiências de homens homoafetivos em um terreiro de umbanda em uma cidade interiorana na Amazônia paraense, interessado nas relações com as entidades cultuadas no espaço. A cidade de Igarapé-Açu é o cenário onde se encontra o barracão, fruto de vários conflitos entre Zé Pelintra e os médiuns gays que baíam no terreiro. Inicialmente, esboço uma genealogia dos estudos sobre diversidade sexual e gênero em contextos interioranos, e busco empreender, por meio de incursões etnográficas, como as bichas lidam com a jocosidade da entidade malandra. O corpo aqui é o eixo central para refletir sobre como os conflitos também são uma forma de constituição do sagrado, e as territorialidades do espaço reúnem interações entre o sagrado e a cidade na Amazônia paraense.

Homens Gays; Conflitos; Experiências; Amazônia.

Reflections on male homosexuality in Afro-Brazilian religions is a theme explored from various anthropological perspectives, narrated mainly in large urban centers. In this article, I intend to understand the experiences of homoaffective men in a yard of Umbanda in an inland city in the Paraense Amazon, interested in relations with entities worshiped in space. The city of Igarapé-Açu is the setting where the shed is located, the result of several conflicts between Zé Pelintra and the gay mediums who are in the yard. Initially, I outline a genealogy of studies on sexual diversity and gender in interior contexts, and I seek to undertake, through ethnographic incursions, how the queers deal with the playfulness of the naughty entity. The body here is the central axis to reflect on how conflicts are also a form of sacred constitution, and the territorialities of space combine interactions between the sacred and the city in the Paraense Amazon.

Gay Men; Conflicts; Experience; Amazon.

Victor Lean do Rosário

Introdução

A antropologia, a partir dos intensos debates travados na segunda metade do século XX, desestabilizou categorias pertinentes no desenvolvimento do pensamento antropológico. Parentesco (Schneider 2016 [1968]), cultura (Wagner 2010 [1957]), sociedade e indivíduo (Strathern 2014), autoridade etnográfica (Clifford 2002) sofreram modificações e serviram como esteios que dissolveram teorias “fechadas”, que visavam estabilizar os fenômenos sociais analisados no processo etnográfico. Na esteira da “crise antropológica”, percebe-se a modificação, ao longo do tempo, dos estudos que versam, por um lado, sobre relações de gênero, e por outro, sobre antropologia urbana.

No contexto amazônico, a antropologia urbana tem na figura de Charles Wagley (1953) e Eduardo Galvão (1955) os precursores do debate, situadas contextualmente no que chamamos de “estudos de comunidade”, mas que abriu portas para que a Amazônia, e neste caso, o Pará, ocupasse um “lugar” na produção de pesquisas sobre o urbano e as realidades amazônicas. Coincidentemente, os dois autores citados pautaram-se pelas análises das populações indígenas e caboclas na região, focalizando especialmente a organização política e a esfera religiosa (Costa 2009).

Com o avanço dos estudos sobre religiosidades, a antropologia urbana e os estudos das cidades tomavam novos contornos, uma vez que as pesquisas buscavam compreender as camadas e configurações da Amazônia paraense. Situados primeiramente nas cidades interioranas, e posteriormente nos grandes centros urbanos do Pará, os estudos sobre o urbano – a partir de uma perspectiva antropológica – pautaram ora as questões de sexualidade (Fry 1982, Gonçalves 1989), ora as produções religiosas (Silva 1975, Motta-Maués 1993, Maués 1987) e também as especificidades da sua população, como os caboclos, ribeirinhos e suas organizações sociais (Figueiredo e Silva 1972, Figueiredo 1976, Beltrão 1979).

As configurações, sentidos, práticas e discursos analisados à luz da antropologia urbana na Amazônia paraense nos ajuda a compreender como percebemos e materializamos aquilo que Gonçalves (2001) chamou de Amazônias, apontando assim a pluralidade e as diferenças para a compreensão da região. Além disso, internamente, reflexões sobre os imaginários que ainda persistem sobre a Amazônia, como bem analisou Telma Bemerguy (2019), constrói as noções que imobilizam o vasto território, relações e ambiências que o contexto amazônico produz. Neste trabalho, a autora tece reflexões de como a Amazônia não costuma ser pensada como um lugar da antropologia urbana, destacando as desigualdades estruturais que envolve o acesso ao ensino, que auxiliam na reiteração da noção de “Amazônia inventada”, o que marginaliza as potencialidades das populações amazônicas como produtoras de conhecimento.

Esta pesquisa tem por objetivo compreender as experiências das homossexualidades masculinas no terreiro de umbanda em uma cidade no interior do Pará, na Amazônia. Ao analisar os discursos, práticas e relações entre entidades e as “bichas” do terreiro, alinho-me em um debate que tenta, simultaneamente, pro-

Victor Lean do Rosário

mover experiências religiosas construídas pelas homossexualidades masculinas e refletir sobre a antropologia urbana em uma cidade interiorana na Amazônia paraense. Pretendo, neste trabalho, utilizar os termos êmicos contextualizados no próprio lócus de pesquisa, e por isso, aproximo termos como “bichas”, “homens gays”, “viados”, pois me servirão mais para o processo discricionário, do que para refletir suas aproximações e diferenças. Não é minha intenção negar a importância de conceitos para a antropologia e para os estudos sobre gênero e sexualidade; meu intuito é apenas tentar valer-me dos termos a partir do seu próprio significado no terreiro¹.

O terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas encontra-se na cidade de Igarapé-Açu, localizada na mesorregião paraense e microrregião bragançana, ou zona do salgado, como é chamada. Situada a mais de 100 km da capital paraense, o município foi fundado em 1906, à beira da extinta estrada de ferro Belém-Bragança (Freitas 2005). Em sua etimologia, a palavra Igarapé-Açu tem origem Tupi e divide-se em três partes: Igara (canoa), pé (caminho) e açu (grande). Atualmente, a cidade tem como seu pilar econômico a agricultura familiar, como a mandioca, maracujá, óleo de dendê e pimenta do reino.

O terreiro pesquisado foi fundado em 2008, com raízes na umbanda, cuja relação íntima entre humanos e caboclos é indissociável. Entendo a umbanda como uma religião múltipla e plástica, fruto de constantes disputas, fusões e reorganizações com outras religiões, e um contato direto com as entidades, ou “ex-pessoas”, tal como Patrícia Birman (1995) pontuou. No local de pesquisa, as interações entre vários segmentos religiosos são materializadas nos rituais, nos tambores e no corpo dos rodantes. Ao me guiar sobre as práticas, discursos e experiências dos sujeitos homoafetivos que frequentam o espaço, proponho compreender as nuances, interações e conflitos que fazem parte do terreiro. Para consolidar este trabalho, faço uma breve genealogia dos estudos sobre diversidade sexual e gênero realizados no contexto interiorano, a fim de dar suportes para as explicações do meu campo de pesquisa. Embora seja um campo de estudos que ainda não possua um nível considerado de pesquisas, não pretendo esgotar a temática. Meu intuito é o diálogo com os/as autores/as, tensionando, na medida do possível, as reflexões que ajudem a compreender os processos e dinâmicas corporais em um terreiro de umbanda no interior da Amazônia paraense.

Aproximo-me das reflexões de Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015), os quais apontam que os estudos sobre diversidade sexual e de gênero no contexto interiorano foram secundarizados pela antropologia por um longo período. Somente na primeira década do século XXI é que se iniciou um investimento etnográfico e metodológico para se compreenderem as entrelinhas das realidades dos corpos, sexualidades e relações de gênero fora dos grandes centros urbanos. Meu intuito aqui é, longe de insinuar o ineditismo ou negar os trabalhos existentes, situar o contexto das produções sobre religiões e cidades em uma perspectiva antropológica, cujas especificidades são os corpos dos homens gays em uma cidade interiorana da Amazônia paraense.

Para uma melhor análise dessas relações, utilizo a etnografia como ponto-cha-

1 “Bichas”, “homens gays” e “viados” são termos utilizados para se referirem aos corpos gays, sobretudo daqueles que participam ativamente das atividades do terreiro.

Victor Lean do Rosário

ve da escrita. Meus diálogos sobre etnografia estão situados em Peirano (2014), a partir de uma etnografia que seja um investimento teórico, aliado a uma permanente recombinação das experiências humanas baseada em uma experiência pessoal (Goldman 2006), sem a necessidade nem o intuito de estabilizar as relações (Strathern 2014, Abu-Lughod 2018).

Além disso, realizo também entrevistas em profundidade com alguns homens gays e entidades do barracão, para compreender suas trajetórias, experiências e conflitos no espaço pesquisado. Entrevistei, ao longo de 2021, um filho de santo gay e a entidade intitulada Zé Pelintra. Como este artigo é um recorte da minha dissertação de mestrado, não pude ampliar a quantidade de pessoas e entidades entrevistadas², mas acredito que as partes apresentadas auxiliem na compreensão dos objetivos propostos.

Neste sentido, compreendo que as perspectivas antropológicas contemporâneas demonstram como as entidades fazem parte dos processos ritualísticos, bem como da vida cotidiana dos médiuns, uma vez que elas desenvolvem contatos ora no terreiro, ora com os seus “cavalos”³, e são propulsoras para mediar relações ou incitar os conflitos (Birman 2005, Rabelo 2012). Além disso, analisar as experiências das entidades a partir do seu próprio relato potencializou a possibilidade de interpretar os caboclos, exus e pombagiras para além dos rituais. Isso demonstrou a capacidade de impulsionar novas dinâmicas sociais no terreiro e em outras esferas que produzam as vivências sagradas (Rosário 2023).

O médium, ao ceder seu corpo para a entidade, “incorpora”⁴ as subjetividades que o/a caboclo/a traz consigo, cujas mediações podem ser feitas tanto nos rituais quanto nos momentos de sociabilidade. Seja antes da incorporação, seja na hora da “gira”⁵ ou após o tambor, as subjetividades, gostos e memórias do “cavalo” são intercalados com as potencialidades espirituais das entidades. Em outras palavras, as produções performáticas entre homens gays e entidades se (des)conectam a cada ação, e o corpo se torna o elo central deste sistema relacional.

É importante destacar que a performance de Zé Pelintra apresentada neste artigo é “incorporada” no corpo do pai de santo, que é um homem gay. Tal especificidade é importante para compreendermos as dinâmicas corporais e narrativas construídas neste processo de relação. Logo, ao entrevistar, descrever e interpretar as vivências da entidade, tenho como base que tais percepções não estão isoladas dentro de uma experiência fechada. Em sentido contrário, só podem ser analisadas dentro dos contextos interacionais específicos, nas quais as vivências das entidades são vistas na relação com o terreiro, as materialidades, os rituais, os homens gays e seus “cavalos”.

Por isso, nas considerações finais, esboço a categoria que intitulo como “corporificação do sagrado”, que, inspirada nos estudos sobre corpo, experiência e religião, tenta explicar as interações, experiências e trajetórias dos corpos gays e das entidades que circundam o terreiro e transformam as interações dos sujeitos que habitam no espaço. Neste sentido, invisto nas relações produzidas entre as sexualidades, o sagrado e as vivências das homossexualidades masculinas e entidades que habitam nos corpos mediúnicos não heterossexuais situados em uma

2 Na dissertação de mestrado, entrevistei mais um filho de santo, e um simpatizante, totalizando 4 pessoas que compõem o terreiro. Com as entidades, além de Zé Pelintra, tive conversas com cabocla Herondina, Mariana e Maria Padilha.

3 No terreiro pesquisado, o termo “cavalo” refere-se ao médium que recebe a entidade. Geralmente as entidades os chamam assim.

4 A incorporação é o ato em que o médium cede seu corpo para a entidade realizar o ritual no mundo terreno.

5 A gira consiste na realização dos rituais ao som do tambor, quando as músicas das entidades são cantadas, e serve como uma potencialização do ritual e do trabalho que está sendo realizado.

Victor Lean do Rosário

cidade interiorana no contexto amazônico.

No interior tem “bicha”? Genealogia sobre as pesquisas em contexto interiorano

O cenário sobre os estudos antropológicos que envolvem gênero e sexualidade se tornou diversificado com o aprimoramento tanto das técnicas de pesquisa quanto dos campos analisados. Temas como sociabilidade, “gueto gay”, mercado segmentado para a população LGBTQI+, turismo sexual, produção de desejos, festas LGBTQIAPN+, dentre outros, se destacaram na intensa produção desses estudos, sendo realizados principalmente nos grandes centros urbanos, como o eixo Sul-Sudeste. De acordo com Facchini, França e Braz (2014), ao fazerem um mapeamento analítico dos estudos que envolvem diversidade sexual, sociabilidade e mercado, as/os autoras/es demonstram que mudanças no campo de estudo se efetivaram principalmente na passagem dos anos 2000, uma vez que se impulsionam as lutas por políticas públicas para a comunidade LGBTQI+, sua inserção nas instâncias de poder e reconhecimento de direitos, tanto no âmbito jurídico quanto na sociedade civil.

De antemão, as pesquisas antropológicas brasileiras sobre relações de gênero e sexualidade em cidades interioranas começaram a ser realizadas na primeira década do século XXI, com Paulo Rogers Ferreira (2006). Em sua dissertação de mestrado, o autor faz uma incansável revisão bibliográfica sobre estudos de camponato, e alinhado com a sua pesquisa de campo em Goiabeiras (nome dado pelo autor), no sertão do Ceará, demonstrou a dinâmica sexual entre os homens da comunidade. Sua pesquisa tensiona a teoria social sobre os camponeses, devido à passividade do corpo tratado nesses textos. É como se o corpo rural fosse castrado e casto pela teoria, sem desejo, sem gozo e sem vida. Em sentido contrário, aponta como os homens orquestravam uma rede complexa para que o desejo e os prazeres da carne fossem sanados.

Em paralelo, Silvana Nascimento (2008) destacou, em sua tese de doutorado, a dinâmica entre as relações de gênero e as ligações de sociabilidade em uma comunidade pecuária, apontando para as rearticulações entre trabalho, sexualidade e disputas de poder, a partir dos deslocamentos das mulheres e a sua inserção nas universidades, o que modificou as relações no contexto interiorano que elas viviam. De tal modo, a autora demonstrou como os diversos corpos que ocupam esse lugar transformam e (re)criam situações, que operam como catalisadores de experiências. Silvana operou, a partir dos contextos êmicos, que o aumento da escolaridade feminina, em uma comunidade rural, proporcionou novas dinâmicas entre homens e mulheres e reformulou as redes de parentesco.

Luanna Mirella (2010) apresentou a trajetória de vida de Kátia Tapety, uma travesti que ocupou cargos políticos em uma cidade rural do Piauí, e narra as disputas de poder, prestígio e reconhecimento da vereadora, em meio às dificuldades e adversidades do processo político da região. No contexto amazônico, encontramos as pesquisas de Camila Souza (2013) sobre a relação entre imaginário, trabalho

Victor Lean do Rosário

e sexualidade das atividades dos coletores de caranguejo da região bragantina, nordeste paraense. Nesse trabalho, o ponto central foi a produção de imaginários sobre o conto de um encantado que habita os manguezais, e com o seu membro fálico de tamanho exacerbado assusta os catadores de caranguejo da região. As narrativas construídas nesse cenário apresentam novas composições de sujeitos e reconfiguram o cotidiano nos mangues.

Além disso, como já citado, Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015) demonstraram, em um artigo, o silenciamento das análises antropológicas sobre relações de gênero e sexualidade em contextos interioranos ou etnicamente diferenciados. A tentativa de sanar esta lacuna impulsionou em 2016 o lançamento do dossiê temático na revista *Aceno*⁶, intitulado “Diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contexto, interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades”, que reuniu 16 artigos e 1 ensaio fotográfico sobre a temática a partir de inúmeras perspectivas, centros de análises e tensões teóricas, éticas e metodológicas.

Após esse dossiê, Igor Erick (2021) destacou as sensorialidades corporais e as subjetividades em Alter do Chão, Santarém. Em sua pesquisa de mestrado, o antropólogo analisou as práticas e narrativas que envolve as “paisagens do desejo” vividas e habitadas pelos interlocutores. Mais recentemente, a fim de auxiliar na definição do que é “interior”, Gontijo e Domingues (2021) propõem o conceito de ruralidade como um conjunto de elementos socioculturais que são atribuídos às experiências que se fundem às diásporas e experiências múltiplas. Além disso, compreendem a interioridade como um processo relacional, não estanque, e que, por isso, também se encontra nas grandes cidades, pois coabita em diversos espaços, sujeitos, discursos, atos e representações.

Os trabalhos citados não pontuam, em suas análises, como as sexualidades dissidentes se relacionam com as religiões afro-brasileiras, tema estudado em outros momentos nos grandes centros urbanos (Fry 1982, Santos 2007). Por isso, seguindo a esteira das pesquisas sobre gênero e sexualidade no contexto interiorano, busco, neste trabalho, contribuir a partir de uma pesquisa sobre as experiências dos homens gays em um terreiro na cidade interiorana da Amazônia paraense. No subtópico a seguir, descrevo partes das entrevistas gravadas com o filho de santo e Zé Pelintra, no “Ori”⁷ do zelador da casa.

“Um tiração de homofobia”: trajetória de Tiago

As relações construídas no terreiro entre os homens gays e as entidades potencializam dinâmicas de interação que podem ser tanto harmoniosas como conflituosas, mas nunca estanques, pois as dinâmicas corporais fazem parte deste processo. A seguir, analisarei as conversas com um dos filhos de santo do terreiro, um homem negro e gay, e conversas que eu tive com a entidade intitulada Zé Pelintra, a fim de percebermos suas narrativas, vivências e conflitos.

De forma rápida, situo que a hierarquia do terreiro é organizada da seguinte forma: no topo, encontra-se o pai de santo, responsável pela organização dos “tra-

6 FERNANDES, Estêvão; GONTIJO, Fabiano; TOTA, Martinho; LOPES, Moisés. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste* – Dossiê “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos Descentramentos em Outras Axialidades”, v. 3, n. 5, 2016.

7 O Ori significa “cabeça”, lugar que abriga a mediunidade e as entidades sagradas cultuadas. No terreiro pesquisado, o Ori é a morada dos Orixás e das entidades cultuadas no terreiro, e são responsáveis pelo cuidado espiritual do pai de santo e pela organização do terreiro.

Victor Lean do Rosário

balhos”⁸, festejos, “obrigações”⁹ e questões orçamentárias do espaço. Abaixo dele, temos o Ogã (masculino) e a Ekedy (feminino), que organizam a parte burocrática do barracão para que os rituais possam ocorrer sem nenhum empecilho, além de ficarem à disposição das entidades que estiverem nos rituais. Destaco, em um outro momento, as divisões sexuais que permeiam os ogãs e as ekedys (Rosário 2021).

Por fim, encontram-se os/as filhos/as de santo, que são organizados hierarquicamente a partir do tempo de serviço no terreiro. Em outras palavras, quanto mais tempo de missão o médium possui, mais prestígio e respeito ele obtém. É nesse meio que se encontra o Tiago, um filho de santo gay, negro, que completou, no ano da entrevista, 6 anos de missão. Marcamos uma conversa no terreiro, e nossa conversa foi fluida, sem empecilhos e com muitas risadas. Perguntei-lhe sobre as dificuldades que foi entrar para a umbanda, e o interlocutor respondeu:

Tiago: Bem, quando eu resolvi mesmo entrar, a minha família também me criticou, só quem me apoiou foi a minha avó, a única, o resto tudo falavam, que tem uma parte da minha família que são evangélicos, entendeu? Aí criticaram muito, falavam horrores, e justamente falavam sobre isso, que na umbanda todo mundo era gay, que todo macumbeiro era gay, aí o Pai Tadeu marcou tudo, o “desenvolvimento” pra eu vim pra cá, nesse mesmo momento que eu resolvi entrar, a [nome de uma filha de santo] também entrou, aí teve as partes boas, e as partes ruins, que como tu sabe, acho que tu já viu, né? A gente passa mal, a gente cai, a gente bate a cabeça, a gente tem uma hora que não quer mais, a gente desiste porque realmente os caboclos pesam, bate, “malinam” com a gente, acho que o período do tempo (07/07/2021).

Segundo o interlocutor, com exceção da sua avó, todos da sua família o criticavam, cujas ofensas ficaram visíveis nas frases ditas pelo próprio Tiago. Além disso, aproximaram a lógica que “todo macumbeiro é gay”, ou seja, que a mediunidade está diretamente relacionada com a orientação sexual, e vice-versa. O preconceito opera em dois sentidos que não se excluem, mas se coadunam: de um lado, a homofobia enfrentada por Tiago, e do outro, o racismo religioso referente à sua crença e seguimento religioso na umbanda. As experiências do seu corpo serviram como um fio condutor de agressões dos próprios familiares, em um campo específico de poder (Simões, França e Macedo 2010).

Contudo, mesmo com os diversos ataques sofridos, o desenvolvimento mediúnico continuou, e as entidades começaram a “radiar”¹⁰ perto dele, o que o fez passar mal, cair, se machucar, pois faz parte da aprendizagem para que a entidade possa “baiar”¹¹ no corpo mediúnico. No teor da sua fala, em alguns momentos tive a impressão de que o desenvolvimento espiritual foi mais doloroso do que os preconceitos sofridos pela família, pois foi na “radiação” das entidades que o afetou de forma mais significativa, momento no qual ele pensou em desistir. A descoberta do seu corpo mediúnico trouxe consequências para o seu âmbito familiar, mas com o desenvolvimento e relação criada com as entidades e com as

8 O trabalho é a realização de rituais, que podem ser pedidos por clientes – mediante a pagamento –, ou por outros filhos de santo de dentro e fora do barracão. Os trabalhos, ou obrigações, são variados e complexos, pois exigem instrumentos, gestos e organizações distintas para cada um dos serviços. Em um outro trabalho, analiso as dimensões ritualísticas dos trabalhos, e como estes são mediadores do processo organizacional do terreiro (Rosário 2021).

9 As obrigações consistem nos rituais fixos do barracão, como a oferenda dos animais, tambores semanais, além de datas litúrgicas.

10 A irradiação de Caboclo é a aproximação da entidade sobre o médium, transmitindo energias para o corpo para a realização da incorporação sem dificuldades para o corpo mediúnico.

11 Baiar, no terreiro pesquisado, significa dançar e realizar rituais ao som tambor.

Victor Lean do Rosário

peças do terreiro, novas subjetividades se consolidaram nesse processo.

A “malinação”¹² dos caboclos machucou mais que a “malinação” do preconceito, uma vez que a preparação do corpo para receber as entidades é cansativo, e passa por diversas fases de recolhimento, banhos, obediências e contato com as entidades. Assim, as memórias evocadas sobre o seu “desenvolvimento” na umbanda assinalam eventos, lugares, sentidos, em suma, experiência, tornando sagradas estas memórias (Peixoto 2017). Outro ponto importante na nossa conversa foi o relato das suas experiências e inserção no terreiro, bem como as tensões com as entidades devido a sua orientação sexual.

Pesquisador: Quando você adentrou ao terreiro, sendo um homem gay, como é que foi a recepção, como foi a experiência? Você teve um apoio, você teve dificuldades?

Tiago: Não não, acho que não tive dificuldades nenhuma em relação a entrar na umbanda, não aqui pelo menos, nesse terreiro, mas teve algumas críticas como eu te falei, teve algumas “quizilas”¹³ aqui no terreiro em relação ao meu jeito, que eu sou explosivo, né? Mais em relação a minha orientação sexual não teve.

P: E você já teve alguma interferência das entidades em relação à sua orientação sexual?

T: Sim, e já que tocou no assunto, no tempo que eu entrei aqui no terreiro, tinha uma entidade chamada Zé Pelintra, que, na cabeça do Pai de santo, ele era bem homofóbico, e ele às vezes não gostava nem que a gente falasse com ele, entendeu? A gente do jeito que a gente é, perto dele ele era bem homofóbico mesmo, e a gente [os homens gays] chegava até ficar constrangido quando ele “arriava” em cima do pai de santo, ele tirava umas brincadeiras, que não eram brincadeiras na verdade, mas era umas “tiração” de homofobia, sendo uma entidade, então. Mas hoje, conhecendo ele, até que ele mudou agora, mas veio, veio dele. Em relação às minhas [entidades], teve em relação também ele [Zé Pelintra], eu também recebo ele, passo por Simbamba, e as outras [entidades] não, foi só em relação a ele na minha cabeça, e a Simbamba (07/07/2021).

Segundo Tiago, não houve problemas no terreiro devido à sua orientação sexual, embora os conflitos tenham feito parte do percurso de aprendizado. Já na segunda pergunta, Tiago relatou a dificuldade e o constrangimento que ocorria quando Zé Pelintra “arriava” no pai de santo, ou quando “descia” nele mesmo, juntamente com a entidade Simbamba¹⁴. O seu corpo de “bicha”, como o interlocutor aponta, desenvolveu tensões com duas entidades masculinas, que desenvolvem em sua performance – a partir de um imaginário construído socialmente – formas de heterossexualidade muito bem definidas. O corpo do Tiago é visto como um

12 A malinação consiste na “cobrança” das entidades para que o médium aceite sua missão na umbanda. Diversos médiuns me relataram que ao não aceitarem a sua mediunidade, apanhavam do tempo, isto é, tinham dificuldades econômicas, amorosas ou até problemas de saúde, e ao entrarem nas *giras*, estes problemas foram resolvidos.

13 A quizila consiste nos conflitos entre médiuns e entidades que ocorrem cotidianamente no terreiro, ou até mesmo fora dele. Geralmente são resolvidos no diálogo, mas às vezes perduram por algum tempo, e provocam tensões nos rituais e “trabalhos” realizados, embora não atrapalhem significativamente a realização dos rituais.

314

14 Simbamba é uma entidade da falange de malandros, cujo imaginário remete a um homem alcoolizado. Suas características lembram um homem embriagado, que fica cambaleando, fazendo piada e sendo motivo de risada do público, enquanto entoa seus pontos.

Victor Lean do Rosário

desvio da norma para Zé Pelintra e Simbamba, e as cobranças e disciplinas impostas por eles tentam padronizar, moldar e moralizar qualquer desvio corporal (Foucault 1988, Butler 2003, Paiva 2022). Esse caráter normativo causa as “tiração” de homofobia no terreiro. Neste caminho, continuei com as perguntas sobre as dinâmicas corporais e a relação com as entidades.

P: Sim, entendi. E há alguma influência ou importância das entidades na sua orientação sexual? O que os caboclos, pombagiras, e outras entidades falam sobre sua sexualidade? Elas auxiliam, elas interferem, como que se dá essa relação?

T: Bem, recentemente, num festejo que eu fui agora em [nome da cidade], aconteceu algo muito constrangedor comigo e com meu namorado, eu entrei na corrente pra incorporar, e estava coisando ali¹⁵, e ele [namorado] falou que tinha alguém me encarando, aí rolou meio que um ciúme, só que depois a entidade veio, a Toya Jarina na minha cabeça, e se sentou, e outra pessoa se sentou ao lado dela, aí como ela falou: como uma entidade normal vai conversar com um ser humano normal, né? Ele pensava que estava dando em cima da cabocla, aí teve toda uma “quizila”, aí ela “subiu”, a Ida Gunça¹⁶ veio em casa, falou um monte de coisa pra ele o namorado, falou que não queria ele mais na minha vida, que eu ficaria melhor só, escolheu com ele, ela [a cabocla] na verdade me separou dele, entendeu? E eles [as entidades] se metem na nossa vida, na minha vida amorosa sim, tem essa proteção (07/07/2021).

15 Creio que o interlocutor ao proferir “coisando”, faz referência à sua incorporação.

16 Ida Gunça é uma entidade da falange dos bojjs/boiadeiros. Os bojjs fazem parte das entidades que se encontram no nordeste brasileiro, mais especificamente no Codó do Maranhão.

315

A partir do relato que ocorreu com o interlocutor, ele demonstrou como as entidades podem interferir nos relacionamentos amorosos dos “cavalos”, inclusive separando-o do seu namorado. Assim, percebemos como as relações entre humanos e não-humanos produzem contextos específicos no terreiro e fora dele. Logo, todo o ciúme envolvido com o namorado, e os conflitos que ocorreram, devido aos acontecimentos relatados, demonstram como as relações tecidas no panteão umbandista vão muito além do processo ritualístico e atravessam o cotidiano e a vida sexual/afetiva dos sujeitos que estão inseridos neste meio.

Ressalto que nas palavras do Tiago, o ciúme ocorreu em outra cidade, mas terminou apenas na casa do interlocutor. A triangulação namorado-entidade-namorado ecoa nos terreiros, nas festas, na sociabilidade e na vida cotidiana, uma vez que produzem constantemente relações ora harmônicas, ora conflituosas, que podem eventualmente ser sanadas ou até mesmo intensificadas.

Contudo, vale salientar que o “cavalo” não é apenas um indivíduo passivo, subserviente a entidade. Quando o gravador estava desligado, Tiago me contou que após a confusão, o namorado dele o procurou e pediu desculpas por não saber diferenciar os vínculos e atitudes da entidade e dele próprio. Depois de conversarem, decidiram reatar o namoro, ou seja, o término realizado pela Ida Gunça foi desfeito pelo próprio médium, e a proteção das entidades sobre ele foi ignorada

Victor Lean do Rosário

para reatar o seu relacionamento. Tensões, conflitos e negociações marcam as experiências do Tiago e de outras pessoas, seja do namorado, entidades, amigos, dentre outros, haja vista que as trajetórias descritas até aqui são frutos de processos relacionais, e cujos deslocamentos potencializam as interações.

“Macho pra mim só cupuaçu”: trajetória de Zé Pelintra

Devido ao período de chuvoso em Igarapé-Açu, nos meses de dezembro a maio, as noites de luar são aproveitadas para os tambores de exus, pombagiras e malandros. Por isso, quando a lua apareceu após um dia chuvoso de fevereiro, os “trabalhos” foram agendados ao som do batuque. Nessa mesma noite, havia marcado previamente uma conversa com Zé Pelintra, e quando eu cheguei, ele já estava “atuado” no pai de santo, contando uma história que gravei parcialmente:

Zé Pelintra: [...] Tem macho que quando bebe se transforma, um dia eu tava bebendo com um malandro altão, sarado, presença, aí na hora nós já estávamos uns 6 litros de 51 na porrinha¹⁷, aí ele virou e disse pra mim [Zé Pelintra imitou uma voz efeminada] Aí, seu Zé, não tem um tira gosto aí? E eu disse: Mais boiola, tu é gay é, filho da puta? [Risadas das pessoas no terreiro]. E aí ele começou meio aboiolado para o meu lado, né? Aí eu falei: vai te fuder, tá aqui ô, filho da puta, pra ti [mostrando o dedo do meio]. É rapaz, agora eu acabei de crer mesmo que as quadrilhas que elas falam: É seu Zé, hoje em dia [os homens] tudo casado são tudo tanga frouxa¹⁸, e eu acho que é mesmo, porque o cara malhadão pow, de uma hora pra outra se transforma, uma hora era João e depois virou Maria! [Risada das pessoas no terreiro]. Nada contra, né? Até porque eu tô em “cima” de uma matéria escorrega no quiabo do maxixe, eu respeito aí, mas eu não dou valor não, ó. Macho pra mim só cupuaçu, cupu é cheiroso, o maxixe que é o talo e o cu são raspados, e o caranguejo que já vai de lado, o resto, pode salgar (06/06/2022).

17 Porrinha é um jogo que pode ser realizado a partir de duas pessoas. Cada jogador põe 3 palitos na sua mão, e em cada rodada, escolhe quantos palitos devem ficar na sua mão. Assim, o intuito é adivinhar o total de palitos que serão postos no centro do jogo.

18 Na minha interpretação, “tanga frouxa” são homens que mantêm relação sexual com outros homens.

O imaginário sobre Zé Pelintra, embora possa mudar de acordo com a região, é sempre visto como alguém que gosta de farra, bebidas, um boêmio da urbe, viciado em jogos, amante da noite, frequentador assíduo de cabarés e possui problemas com mulheres e álcool (Silva 2012). Como uma entidade emblemática, torna-se um dos símbolos que representa a “cultura brasileira”. Ana Leal (2018), ao se debruçar sobre a concepção de malandragem como uma personificação da identidade brasileira, destaca que Zé Pelintra é estrategista, e utiliza-se da sua mobilidade para continuar garantindo o seu lugar de reconhecimento no mundo.

No terreiro pesquisado, suas artimanhas recaem principalmente na avacalhagem e nos xingamentos sobre os corpos gays, utilizando da jocosidade para narrar as histórias que vivenciou. Os contornos de Zé Pelintra na cidade amazônica salientam sua masculinidade heterossexual, e como forma de legitimação, qualquer indicação de homoafetividade com ele é interrompida com risadas, ofensas e dis-

Victor Lean do Rosário

tanciamento. Penso que o malandro, ao ter contato com a “boiolagem”, evoca na fala violências simbólicas e até mesmo corporais como uma forma de dominação e diferenciação do outro. Assim, mesmo que o homem tenha traços vistos como heterossexuais para a entidade, caso aparente alguma característica que borre a sua heterossexualidade, são imediatamente negadas, ou pelo menos zombada.

O malandro reitera, sempre que possível, a sua performance masculina heterossexual, e orquestra a sua dominação sobre os copos gays a partir do deboche, jocosidade e risadas. O discurso produzido pelo seu Zé para se referir aos homens gays possui artifícios, conotações e indicativos ofensivos, que mantém sua legitimação no terreiro enquanto uma entidade masculina. Logo, seu Zé atribui aspectos masculinizados no corpo do pai de santo, para se distanciar do corpo gay, e nega, a partir da jocosidade, qualquer artifício visto como algo relacionado às “bichas”, inclusive do “cavalo” que o recebe, pois ele “escorrega no quiabo do maxixe”¹⁹.

A presença de Zé Pelintra no terreiro é algo contraditório, uma vez que ele nega o corpo gay, zomba, ofende, mas para que ele possa “descer”, precisa de um homem gay. Enveredei reflexões sobre esta contradição performática em outro momento (Rosário 2022). Entretanto, sua “descida” em uma “bicha” não diminui suas ofensas contra as homossexualidades masculinas. Ao contrário, produzem ainda mais risadas com as pessoas que estão no terreiro, pois como dito pelo filho de santo, estas “tirações” os deixam constrangidos, mas faz parte da narrativa *malandra* de Zé Pelintra.

Os conflitos, contradições e desigualdades tecidas na dinâmica do terreiro me aproximam do pensamento de Milton Ribeiro (2020) sobre as imagens de controle. Baseado no pensamento de Patricia Hill Collins (2019), as imagens de controle são arquétipos que moldam os homens negros brasileiros, a partir da influência da mídia e das ciências, constituindo assim um léxico racial negativo para a população masculina negra. De acordo com o autor,

as masculinidades negras, portanto, encontram suas bases em uma complexa retroalimentação das imagens negativas sobre aparência, o corpo e a cor da pele, dos ideais de hipermasculinidade, força e poder e das crenças do apetite sexual excessivo, da genitália grande e da atividade sexual como penetrador (Ribeiro 2020, 129).

O antropólogo desenvolve cinco modelos/imagens de controle para auxiliar na compreensão das redes, vivências e dramas dos homens pretos na sociedade brasileira. O *pivete* está ligado à imagem do homem negro quando criança, aquele bandido em construção, que pode se tornar um negro perigoso. O *cafuçu*, relacionado com a juventude, possui o corpo atlético, que vive em uma situação de vulnerabilidade social e que flerta com a marginalidade. O *mussum*, o homem negro adulto, ingere álcool e/ou outras substâncias ilícitas, materializado na figura do malandro, que vive no gueto e é carismático. O *pai João*, aquele negro apaziguador, bondoso, doméstico, cura as pessoas que o procuram, e contenta-se com a servi-

19 Compreendo que esta frase proferida por Zé Pelintra diz respeito à homossexualidade do pai de santo, sobretudo às relações sexuais e à penetração anal.

Victor Lean do Rosário

ção. E por fim, a *bicha preta*, que articula em sua personificação diversos eixos e marcadores de diferenças. A *bicha preta* aciona o desvio da masculinidade preta, pois não possui a virilidade construída sobre seus corpos, transgride sexualmente quando aponta sua passividade e ocupa espaços marginais, pois não se encaixa nas construções que controlam os homens negros (Ribeiro 2020).

Zé Pelintra, com suas narrativas e práticas no terreiro, aproxima-se tanto do *pivete*, que flerta com o crime – embora seja um adulto –, como do *cafuçu*, que idealiza o homem negro e viril, e do *mussum*, o negro que abusa do álcool, e por mais que seja esperto, acaba sendo enganado na sua própria malandragem. A performance de Zé Pelintra tensiona suas relações com a “bicha preta”, uma vez que ele “aciona o lugar do desvio da masculinidade negra; da selvageria da raça quando se comporta de forma escandalosa” (Ribeiro 2021, 131), e “não seria o homem ativo que sua raça evocaria, mas poderia ser a mulher passiva que sua performance arranha, [...] e também não é o homem perfeito porque sua sexualidade denuncia a dissidência” (Ribeiro 2021, 131). A “bicha preta” faz “quizila”, fala alto, “escorrega no quiabo”, é uma “tanga frouxa”, e não representa a virilidade produzida sobre os homens negros. Em suma, é da “bicha preta” que Zé Pelintra não gosta, o que gera conflitos entre o malandro e os homens gays no terreiro.

Os discursos e práticas descritos até aqui demonstram como as relações entre entidades e homens gays médiuns também acionam marcadores sociais da diferença, cujas experiências são atravessadas e transformadas pelas risadas, jocosidades, conflitos e relações de poder (Pires 2018). Tais mecanismos, embora contraditórios, configuram a dinâmica do terreiro, produzem subjetividades, vivências e confluem para novos sagrados no espaço.

Feitas estas considerações, pretendo retornar ao diálogo com Zé Pelintra que ocorreu alguns momentos após a história narrada por ele. Terminado o intervalo do tambor, nos dirigimos para a frente da casa de Exu, onde colocamos as cadeiras de frente uma para outra, peguei meu caderno de anotações, liguei o gravador e perguntei:

Pesquisador: Como foi a relação entre o senhor e o seu “cavalo”, e os filhos de santo que são gays?

Zé Pelintra: Foi como eu tava falando ali dentro, entendeu? Foi bem difícil porque eu ainda acho que os filhos deviam saber respeitar, eu não gostava, mas também nunca tratei mal, eu levava mais em consideração os que estavam distantes, entendeu? Mas assim, se eu agisse daquela forma, mas como a gente tem que seguir, fazer o certo, a gente não pode tratar mal, mas foi bem difícil pra mim lidar com esta situação. Como eu não sou uma entidade que acaba vindo direto, então acabava conciliando, e hoje em dia não, tá de boa.

P: Entendi. E aconteceu algum caso de conflito com os homens gays dentro do terreiro?

Victor Lean do Rosário

Z: Com o frescoró?

P: Sim.

Z: Só com um filho de santo [Silêncio].

P: E tem alguma diferença em “arriar” em um filho de santo gay, e outro que não é homossexual?

Z: Não, é mesmo que uma questão pessoal minha, entendeu? Mas a sexualidade, ela não influencia. Têm guias que não gostam de “arriar”, mas respeitam. A mesma coisa da mulher, tem que aprender a se adaptar, entendeu? Hoje eu tenho respeito, eu brinco, converso, mas já teve dias mais difíceis, e não influencia na sexualidade, eu nunca misturei, entendeu? Sempre diferenciei um lado de outro, mas se tu me perguntar assim se eu era uma pessoa de respeito, eu já falei, mas assim, na prática, com os filhos de santo, não era do jeito que eu queria, mas eu ia pelo certo, pelo que a casa pregava, entendeu? Que a gente não pode julgar, a gente não pode, ninguém, assim, eu tenho a minha opinião formada.

P: E tem alguma atitude hoje que incomoda o senhor?

Z: Depravação, muita frescura, entendeu? Gosto do fresco, mas não gosto de frescura, entendeu? Tipo assim, uma pessoa travestis, uma pessoa trans, tem uma filha de santo de São Paulo que ela é travesti mesmo, com silicone e tudo, e o que eu não gosto mesmo é da zorra, entendeu? Que acaba mostrando, tendo um lado negativo, e aí fortifica aquilo que a gente pensa até, entendeu? (06/06/2022).

De acordo com a entidade, os filhos de santo deveriam respeitar mais o terreiro, mas como a entidade deveria “seguir o certo”, isto é, obedecer às regras do espaço, nunca tratou mal as “bichas” que estavam na missão umbandista ou visitando o barracão. Além disso, como não é uma entidade que “arria” com frequência, não tinha contato com os acontecimentos tão assíduos como outras entidades. Quando lhe perguntei sobre os possíveis conflitos com os filhos de santo, ele respondeu que já tinha tido, mas como não aprofundou e ficou em silêncio, prossegui com outras perguntas.

Como apontado pelo malandro, não existe nenhuma diferença em “arriar” em um médium gay ou hétero. Logo, a relação da entidade com o “cavalo” gay não tem uma definição pré-estabelecida pelo terreiro. Ao contrário, a relação entidade/médium é realizada mediante os rituais, “feitura” do santo e o desenvolvimento do médium para receber as novas energias. Por isso, é a “frescura” das “bichas” que incomoda o Zé, pois de, acordo com ele, algumas atitudes – não especificadas – ressaltam aspectos negativos para a religiosidade afro-brasileira e para o terreiro

Victor Lean do Rosário

em questão.

Neste sentido, a trajetória narrada pelo malandro demonstra todo um arcabouço de relações conflituosas entre a forma de se portar no terreiro e a inserção das experiências homoafetivas no espaço. É interessante perceber que tanto o filho de santo quanto a entidade narram os conflitos e contradições sempre no passado, como se esses eventos fizessem parte apenas da lembrança, e não configurassem as relações contemporâneas entre os homens gays, as entidades e o sagrado. No terreiro, Zé Pelintra, ao falar abertamente que não gosta do “frescoró”, produz um discurso sobre as relações sexuais dos homens gays, e sempre expõe a vinda íntima dos seus “cavalos”, em um tom jocoso e sarcástico. Desta forma, percebemos como a triangulação de relações entre entidades, corpos gays e o terreiro produzem redes interligadas, operadas em práticas e discursos que possuem fissuras, conflitos e até mesmo incoerências e contradições.

Destaco, a partir das histórias narradas, que os conflitos persistem no terreiro, mas tomam novas proporções e conjunturas, visto que Zé Pelintra e outras entidades convivem aparentemente mais harmoniosamente com os homens gays, e a jocosidade, que outrora era utilizada como uma forma ofensiva para se tratar dos homens gays, agora se torna um artifício para brincadeiras e risadas tanto entre as entidades quanto entre os médiuns homoafetivos. Estas mudanças nas interações entre homens gays e o malandro também ocasionam transformações nos processos corporais dos médiuns, pois os laços criam outros contornos situacionais. Em outras palavras, o corpo aqui se torna um mediador para o sistema de significados construídos no espaço (Tilley 2014).

Esses deslocamentos (re)produzidos pelos corpos homoeróticos e pelas entidades demonstram como o processo de convivência é também relacional, e é construído nas vivências específicas do espaço. Logo, todo este movimento que aproxima e/ou distancia algumas entidades dos homens gays narradores das suas trajetórias aponta para as reinvenções, cujas tramas funcionam através de redes de poder (Louro 2020) tecidas nas brincadeiras, tambores e rituais. Contudo, isso não implica afirmar que o conflito acabou completamente. Ao contrário, as “quizilas” no terreiro fazem parte do cenário religioso, e é pelo conflito que as relações tomam outros contornos e interações (Marques, Commeford e Chaves 2007). É nesta imensidade que o terreiro potencializa, através das relações entre entidades/médiuns, novas configurações de sagrado, que são incorporadas nas interações e atreladas as diversas ambiências corporais (Britto e Jacques 2012).

A corporificação do sagrado na cidade interiorana da Amazônia paraense

Nas páginas acima, tentei minimamente mostrar como o corpo interage e reage às dinâmicas construídas no terreiro a partir da interação com Zé Pelintra. Pesquisas clássicas já apontaram a alta incidência de homens gays nos terreiros de umbanda e candomblé (Landes 1967, Leackocks 1972, Fry 1982, Birman 2005). Meu intuito, neste artigo, foi avançar no debate utilizando as especificidades das interações dos homens gays e das entidades em um terreiro na Amazônia para-

Victor Lean do Rosário

ense como lócus centrais. Até aqui, nada de novo, afinal, as diferenças e especificidades sempre fizeram parte da história da antropologia (Ingold 2011). Por isso, as “bichas” e as entidades foram localizadas dentro de um sistema de significados conflituosos, com narrativas jocosas e disputas que transformam o espaço, as relações ordinárias e extraordinárias do terreiro.

Milton Santos (2009) demonstrou como as religiões afro-brasileiras aparentam ser mais flexíveis quanto à entrada de corpos que desviam a heterossexualidade, e como essas convenções de gênero encontram nos terreiros um espaço mais seguro, mas que não isentam preconceitos e tensões contra seus corpos. No terreiro pesquisado, apontei como tensões são criadas entre Tiago, uma *bicha preta* médium, e Zé Pelintra, que “desce” em um homem gay branco, e mesmo assim, ofende os “viados” do terreiro, reforçando o imaginário sobre sua virilidade, força e poder sobre corpos marginais. Divergências, interações e confluências que operam em diversas camadas e deslocam corpos, sensações e formas de ocupar e habitar o espaço (Rosário 2023).

Assim, ao me enveredar por essa tríade temática – experiências homoafetivas dentro de um terreiro de umbanda situada em uma cidade interiorana na Amazônia paraense, percebi, a partir das minhas incursões em campo, as complexas interações tecidas entre entidades e “bichas”, que são configuradas ora com relações hierárquicas, ora com relações horizontalizadas, mas que nunca são estanques, uma vez que modificam, por um lado, as experiências dos homens gays que recebem as entidades, e, por outro lado, as entidades e suas performances no terreiro.

321

Neste sentido, o sagrado constitui-se a partir do corpo do homem gay, seu lugar no terreiro e suas subjetividades reinventadas a cada tambor, “trabalho” e descida das “entidades”. Em outras palavras, o sagrado só existe na materialidade e na aproximação do corpo das “bichas”, que experienciam as diversas formas de interagir com tais sentidos. Desde Mauss (2003), compreendemos o corpo como uma produção social, que se transforma em diferentes contextos. O corpo é a costura que liga a existência, e, por isso, os sistemas simbólicos atravessam, são modificados ou mantidos no interior dos espaços sociais (Le Breton 2007).

De todo modo, os corpos homoafetivos que compõem o terreiro desenvolvem relações de alteridade, atravessadas por inúmeros fatores e cosmologias afro-religiosas. Esse agenciamento tem direta relação com as entidades e com o ritual, envolvendo humanos, entes, objetos, discursos, dentre tantas pulsões que operam no terreiro (Belaunde 2015). Thomas Csordas (2008) desenvolveu uma perspectiva que relaciona os corpos e trânsitos religiosos, cujas abordagens teórico-metodológicas sobre a corporeidade tentam dar conta das complexidades da especificidade. De acordo com o autor, as diferenças nas construções corporais não é apenas uma cobertura cultural sobre a biologia. Em sentido contrário, tais dinâmicas específicas transformam a própria existência dos sujeitos e suas representações corpóreas.

Assim, as reflexões feitas neste artigo demonstraram as entrelinhas, tensões e especificidades entre os homens gays e Zé Pelintra e reforçam a centralidade do corpo da “bicha”. O corpo costura relações que podem tanto organizar práticas ritualísticas, como engendrar conflitos entre o terreiro. Ora um corpo negado,

Victor Lean do Rosário

ora um corpo cobiçado, a “bicha” medeia práticas e discursos que giram em torno da sua performance. Por isso, os vínculos e as experiências traçadas no barracão compõem as formas, atos, discursos que os homens gays produzem na relação com as entidades e através delas, o que forma uma tessitura dinâmica muito específica no terreiro, como uma nova forma de sagrado.

Compreendo os discursos, práticas e subjetividades dos homens gays como um espectro, pois as suas várias camadas, intensidades e amplitudes dão novos contornos para os rituais no terreiro. Seja pela “tiração” de homofobia, seja por representarem os “frescoró”, seja por criarem as “quizilas”, sem o corpo da “bicha”, não há sagrado. Deste modo, entendo tais dinâmicas como “corporificação do sagrado”, que tenta demonstrar como as particularidades dos corpos potencializam novas sistemas que (des)territorializam outros sentidos e sagrados para o terreiro, para as entidades e em relação com as entidades. O corpo gay situa um cenário de maleabilidade no terreiro, uma vez que consegue transitar e “transar” ora com as entidades, ora com o espaço, ou com ambos, formando configurações muito específicas. Neste caso, as “quizilas” com Zé Pelintra, embora levem ao limite interações harmônicas, não deixam de produzir vínculos que afetam tanto os homens gays quanto o malandro e outras entidades.

Recebido em 14/02/2024.

Aprovado em 28/02/2024 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Victor Lean do Rosário

Referências

- Abu-Lughod, Lila. 2018. "A escrita contra cultura". *Equatorial* 5, nº 8: 193-226.
- Belaunde, Luísa Elvira, 2015. "Resguardo e sexualidade(s): Uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação". *Cadernos de Campo*, nº 24: 538-564.
- Beltrão, Jane Felipe. 1979. "Mulheres da castanha: Um estudo sobre trabalho e corpo". Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Bemerguy, Telma. 2019. "Antropologia em qual cidade? Ou porque a 'Amazônia' não é lugar de 'antropologia urbana'". *Ponto urbe*, nº 24: 1-20.
- Birman, Patrícia. 1995. *Fazer estilo criando gênero. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Birman, Patrícia. 2005. "Transa e transes: seco e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo". *Estudos feministas* 13, nº 2: 403-414.
- Bourdieu, Pierre. 2019. *A dominação masculina: A condição feminina e a violência simbólica*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Britto, Fabiana Dultra, e Paola Berenstein Jacques. 2012. "Corpo e cidade: Complicações em processo". *Revista da UFMG* 19, nº 1-2: 142-155.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Clifford, James. 2002. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Collins, Patrícia Hill. 2019. *Pensamento feminismo negro*. São Paulo: Boitempo.
- Csordas, Thomas. 2008. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Domingues, Bruno Rodrigues Carvalho, e Fabiano de Souza Gontijo. 2021. "Como assim cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil". *ILHA - Revista de Antropologia* 23, nº 3: 61-83.
- Erick, Igor. 2019. "(Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s)". *Novos Debates* 5, nº 1-2: 116-127.
- Escoura, Michele. 2014. "Pessoas, indivíduos e ciborgues". *Temáticas* 22, nº 44: 113-140.
- Facchini, Regina, Isadora França, e Camilo Braz. 2014. "Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: Olhares antropológicos". *Cadernos Pagu*, nº 42: 99-140.
- Ferreira, Paulo Rogers. 2006. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Figueiredo, Napoleão, e Anaíza Vergolino Silva. 1972. *Festa e de santos e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- Figueiredo, Napoleão. 1976. "Pajelança e catimbó na região bragantina". *Revista de Cultura do Pará*, nº 22-23: 153-163.
- Foucault, Michel. 1988 [1976]. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Freitas, Aluizio Moraes de. 2005. *Memórias de Igarapé-Açu: Um livro sobre o município de Igarapé-Açu. Sua história... sua terra... sua gente*. Belém: Gráfica Supercorres.
- Fry, Peter. 1982. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar.

Victor Lean do Rosário

- Galvão, Eduardo. 1955. *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Goldman, Márcio. 2006. "Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica". *Etnográfica* 10, nº 1: 61-173.
- Gonçalves, Telma Amaral. 1989. "Homossexualidade: Representações, preconceito e discriminação em Belém". Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Gonçalves, Carlos Walter Porto. 2011. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto.
- Ingold, Tim. 2011. "Epilogue: 'Anthropology is not Ethnography'". Em *Being Alive*. London; New York: Routledge.
- Landes, Ruth. 1967 [1947]. "Matriarcado cultural e homossexualidade masculina". Em *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leacock, Seth, e Ruth Leacock. 1972. *Spirits of deep. A study of an afro-Brazilian cult*. New York: The American Museum of Natural History; Doubleday Natural History Press.
- Le Breton, David. 2007. *A sociologia do corpo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- Leiris, Michel. 2017. "O sagrado na vida cotidiana". *Debates do NER*, nº 31: 15-25.
- Louro, Guacira Lopes. 2020. *Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Loureiro, Violeta. 2022. *Amazônia, colônia do Brasil*. Manaus: Valer.
- Marques, Ana Cláudia Garcia, John Comerford, e Christine de Alencar Chaves. 2007. "Tradições, intrigas, fofocas, vinganças: Notas para uma abordagem etnográfica do conflito". Em *Conflitos, política e relações pessoais*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/Funcap/CNPq-Pronex; Campinas: Pontes Editores.
- Maués, Heraldo. 1987. "A tensão constitutiva do catolicismo: Catolicismo popular e controle eclesástico". Tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- Mauss, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Mirela, Luanna. 2010. "Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade". Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.
- Motta-Maués, Maria Angélica. 1993. "*Trabalhadeiras*" e "*camarados*": *Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas – UFPA.
- Paiva, André Luiz dos Santos. 2022. "Poder, norma, corpo e gênero: reflexões a partir de Michel Foucault e Judith Butler". *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea* 10, nº 1: 505-527.
- Peirano, Mariza. 2014. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, nº 42: 377-391.
- Peixoto, Fernanda Arêas. 2017. "Sagrado cotidiano, 'sagrado selvagem' – Memórias, utopias, heterotopias". *Debates do NER*, nº 31: 29-39.
- Pires, Bárbara. 2018. "As inscrições da 'diferença': corpo, subjetividade e experiência intersexual em espaços hospitalares". *Cadernos Pagu*, 54: e185410. <https://doi.org/10.1590/18094449201800540010>
- Rabelo, Miriam C. M. 2012. "Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros" Em *Cultura, percepção, meio ambiente: Diálogos com Tim Ingold*, org. por

Victor Lean do Rosário

- Carlos Alberto Steil e Isabela Cristina de Moura Carvalho. São Paulo: Terceiro Nome.
- Ribeiro, Milton. 2020. “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com king”: Homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidade e Inovação* 7, nº 25: 117-134.
- Rosário, Victor Lean do. 2021. “*Deu meia noite e a lua se escondeu*”: Um olhar etnográfico sobre as simbologias de Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense”. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu.
- Rosário, Victor Lean do. 2022. “‘Nesse terreiro tem axé e tem viado’: experiências homoafetivas e sexualidade num terreiro no nordeste paraense”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Rosário, Victor Lean do. 2023. Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana. *R@u – Revista de antropologia da Ufscar* 15, nº 1: 80-103.
- Santos, Milton Silva dos. 2007. “Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras”. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- Santos, Milton Silva dos. 2009. “Retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras”. *Interações – Cultura e Comunidade* 4, nº 5: 65-80.
- Schneider, David Murray. 2016[1968]. *Parentesco americano: Uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes.
- Schultz, Alfred. 1979. *Fenomenologia e Relações sociais, org. por Hemult R. Wagner*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Silva, Wagner Gonçalves da. 2012. “Exu do Brasil: Tropos de uma identidade afro-brasileira”. *Revista de Antropologia* 55, nº 12: 1085-1114.
- SILVA, Anaíza Vergolino. 1975. “O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros”. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Silveira, Flávio Leonel Abreu da, e Camilla da Silva Souza. “Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do salgado paraense”. *Estudos Feministas* 22, nº 3: 755-780.
- Simões, Júlio Assis, França, Isadora Lins, e Marcio Macedo. 2010. “Jeito de corpo: Cor/raça, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo”. *Cadernos Pagu*, nº 35: 37-78.
- Strathern, Matylin. 2017. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu.
- Tilley, Crhis. 2014. “Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica”. *Vestígios: Revista latino-americana de arqueologia histórica* 8, nº 1: 24-62.
- Wagley, Charles. 1953. *Amazon Town: A study of Man in Tropics*. New York: Macmillan.
- Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.



Artigos

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

As regras do jogo e o jogo das regras: Uma etnografia no ônibus escolar

The rules of the game and the rules game: an ethnography in a school bus

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11912>

Fernanda Müller

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) — Brasil

Doutora em Educação pela UFRGS. Dedicou-se à Antropologia da Infância, Antropologia da Educação e Antropologia Urbana.

ORCID: 0000-0002-1788-8662

fernanda.muller@gmail.com

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Universidade de Brasília (UnB) — Brasil

Doutor em Antropologia pela UnB. Seus interesses abrangem antropologia política e jurídica, linguística e antropologia, teoria dos rituais.

ORCID: 0000-0003-4779-1172

luizeabreu@gmail.com

Este artigo decorre de uma etnografia dos trajetos percorridos entre Vereda e o Plano Piloto de Brasília, por crianças e adultos – motorista e monitora –, num ônibus escolar. O trajeto não se limita à dimensão espacial, mas tem um caráter simbólico, de transição entre mundos, de passagem entre utopia e metáfora ou melhor, entre metáfora e utopia. O ônibus escolar é um lugar de regras e a análise centra-se em oito delas, impingidas às crianças. As regras conectam os planos racional e ritual, tornando-os parte de um mesmo sistema. Se para os adultos, a regra se equivale a controle, no caso das crianças, elas servem de base para seus rituais de rebelião.

This article stems from an ethnography of the paths traveled between Vereda and Brasília Plano Piloto, by children and adults – driver and assistant –, in a school bus. The path is not limited to the spatial dimension but has a symbolic character, of transition between worlds, a passage between utopia and metaphor or better, between metaphor and utopia. The school bus is a place of rules, and the analysis focuses on eight of them imposed on the children. If, for adults, the rule is equivalent to control, they serve as a basis for ritual rebellion in the case of children.

327

Rules; Rituals; Urban Mobility; School Bus.

Regras; Rituais; Mobilidade Urbana; Ônibus Escolar.

Introdução

O objetivo do presente trabalho é examinar como crianças de uma das “periferias” de Brasília circulam pela cidade em um ônibus escolar¹. Acompanhamos os trajetos de Raul² (motorista), Ada (a monitora) e das crianças cujos pais e mães, apesar de terem a alternativa de uma escola perto de casa, preferiam mandá-las estudar no Plano Piloto. O percurso chegava a durar duas horas para as crianças que têm o azar de serem as primeiras na ida e as últimas na volta. Nossa hipótese é que os trajetos diários representavam sobretudo um deslocamento simbólico: a transição entre mundos imaginados e imaginários diferentes entre si, como se o ônibus fosse ele mesmo uma “fronteira urbana” (Fonseca 2000, Patriota de Moura 2012, Sarti 2011).

Durante dois semestres letivos, um dos autores deste texto chegava alguns minutos antes da “rota” – nunca menos que meia hora – para conversar com Raul e Amanda (companheira de Raul e motorista do outro ônibus escolar). A “sede” da empresa era a antiga residência da família em Vereda (haviam se mudado recentemente para outra região, mais próspera). Os discursos produzidos nesses encontros foram contrastados com o que se observava em “rota”, no que se incluía a produção discursiva das crianças e adolescentes sobre as mais variadas situações. A etnografia ganha corpo com a descrição pormenorizada desse conjunto de diálogos e trajetos.

No presente artigo exploramos a dinâmica das interações entre adultos e crianças que se desenvolvem em um campo previamente estruturado (a “estrutura da conjuntura”, para utilizar a expressão de Sahlins, 1981). Portanto, nossa hipótese é que os projetos, trajetos e regras só ganham seu sentido propriamente sociológico se o percebermos como partes de um sistema a partir do qual cada um deles ganha sentido ou, dizendo de outro jeito, o sentido só se constitui na e pela relação entre os diversos aspectos levantados pela etnografia.

O artigo foi dividido em quatro partes. A primeira apresenta o simbolismo *sui generis* de Brasília e a relação entre o Plano Piloto e as “cidades-satélites”. Como sugere Patriota de Moura (2012, 212), Brasília é “uma cidade de muitas cidades”; mas, mais importante para o nosso argumento, os valores e as estruturas mais elementares que constroem o sentido que encontramos nos trajetos de Raul e suas crianças já estão presentes na origem da cidade. A segunda relaciona o ônibus com a história de vida de Raul em Vereda. A terceira entende os trajetos como rituais e examina o sentido de oito regras do ônibus face às relações discutidas anteriormente. As regras fazem mediações cujo sentido depende do contexto mais amplo da cidade e da relação particular entre Vereda e o Plano Piloto. Dito de outro jeito, elas fazem parte de um sistema de oposições, contaminações e purificações pelo qual passa o ônibus no caminho entre as casas das crianças e a escola, que fica longe. Não podemos deixar de lembrar o primeiro capítulo de *O Julgamento Moral da Criança* (Piaget 1932) intitulado “As regras do jogo”, no qual Piaget examina como as crianças internalizam regras morais e sociais. Em nossa etnografia, “as regras do jogo” representam as normas estabelecidas pelos adultos para moldar

1 Nosso estudo não se enquadra estritamente no campo da mobilidade, como abordado em trabalhos de autores como Sheller e Urry (2000), Sheller (2004), Urry (2004) Augé (2010), Moura e Vasconcelos (2012), Freire-Medeiros, Telles e Allis (2018), Imilan e Jirón (2018), Singh, Giucci e Jirón (2018), Salazar (2019). Em vez disso, nossa pesquisa concentra-se principalmente nas experiências e rituais de transição vivenciados pelas crianças, explorando como esses deslocamentos afetam suas vidas. Portanto, exploramos não apenas a mobilidade, mas também os aspectos simbólicos e rituais desses trajetos e da transição entre mundos.

2 Todos os nomes, tanto da região “Vereda” quanto das pessoas, foram substituídos por pseudônimos.

o comportamento das crianças, refletindo não apenas a moralidade do mundo das pessoas grandes, como também seus projetos de ascensão social e busca por *status*. Por fim, a quarta seção mostra as maneiras como as crianças criam seus rituais de rebelião e, simultaneamente, legitimam e violam as regras. O “jogo das regras”, então, evidencia que as crianças não apenas as assimilam, mas também negociam e, em certos contextos, desafiam-nas. A etnografia chama atenção para essa dualidade: a imposição normativa dos adultos e a capacidade reflexiva e adaptativa das crianças.

Do projeto civilizatório à exclusão

Em Brasília, algumas relações estão presentes desde o início e se atualmente elas ganham outros usos, nem por isso elas deixam de ter um “ar de família”, com a estrutura simbólica presente já na origem da cidade. Não advogamos que assim o seja em todo lugar, mas certamente o é em Brasília. Nessa brevíssima etnografia, utilizaremos o trabalho de Aragão (2018) baseado em dados da década de 1980, complementando-os com observações mais recentes. Aragão chamava a atenção para a impossibilidade de pensar Brasília sem considerar o dilema que a constitui. Esse tem a sua formulação mais sintética na oposição entre o ideário utópico, messiânico que Brasília encarna, principalmente no momento de sua construção, e a prática urbana que posteriormente reintroduziria os “(...) princípios reais de funcionamento [da sociedade brasileira] fundados na ideologia de separação e de distância social aparentemente irrecorríveis”, quer dizer, a prática na qual “a proximidade e a distância social são acionadas de forma estratégica e alternada pelos atores sociais segundo a situação específica, o momento histórico ou a corrente política nos movimentos artísticos, nas posições sociais, nas relações diádicas, no interior dos grupos domésticos etc.” (Aragão 2018, 170-171).

Talvez a melhor maneira de abordar o assunto seja pela voz de seu criador. “Pela singularidade de sua concepção urbanística e de sua expressão arquitetônica”, argumenta Lúcio Costa, Brasília demonstraria “a maturidade intelectual do povo que a concebeu, povo consagrado à construção do Brasil novo, povo voltado resolutamente ao porvir, aspirando a ser o dono de seu destino” (Costa 1970, 7). Há muito que se dizer a respeito desse pequeno trecho. Por um lado, ele reproduz alguns tropos que estão presentes no pensamento social brasileiro (ou em parte dele), como o ideário de construção da nação, a obsessão nacional com o futuro, o esquecimento do passado, entre outros. Em oposição ao discurso próprio das classes médias brasileiras, o povo no trecho acima é sujeito de ação e não uma massa amorfa, sem eira nem beira, à procura de quem a guie. Por outro, Costa se refere aos três anos de atividades febris da construção de Brasília como um momento definidor e definitivo da nossa história, no qual, como argumenta Aragão, “ocorre uma espécie de *mise-en-scène* coletiva do imaginário utópico de fusão social e de igualitarismo convivial. Essa espécie de fantasma que nos persegue como o fundo da memória coletiva desde os primórdios da colonização” (Aragão 2018, 210). Tal situação não poderia perdurar.

Assim, “[a] construção das superquadras e a vinda dos funcionários federais do Rio para Brasília, em 1962, resulta em uma verdadeira colocação em ordem da estrutura de classes”; em consequência, desaparece “(...) a partir daí, de forma gradativa, a situação primitiva e matricial de fusão convivial universal, tão cara a numerosos utopistas” (Aragão 2018, 213). Como resultado, os “irmãos candangos” que a construíram foram expulsos para a periferia da cidade, à distância de 25 km, onde se localiza a “cidade-satélite” de Taguatinga. Ou como disse Niemeyer, no início da década de 1970, “Brasília nos decepcionou mostrando com suas misérias e contrastes nada de novo ter acrescentado as outras cidades deste país”; isso porque “nossos irmãos operários, que para ela acorreram como se a terra da promessa os convocasse, continuavam pobres, pobres e desesperançados” (Niemeyer 1970). As populações expulsas do Plano Piloto, historicamente, têm sido acomodadas em “cidades-satélites” que começaram como invasões de terras públicas. Joaquim Roriz (que governou Brasília por quatro mandatos: indicado em 1988; e eleito em 1990, 1998 e 2002) ficou famoso pela distribuição de lotes aos imigrantes pobres, vindos de todo o país.

A dimensão utópica da cidade se reflete na sua própria arquitetura. Não nos enganemos com a forma do pássaro que está no projeto urbanístico de Lúcio Costa e que, prosseguindo na metáfora, poderia ter pousado alhures e se afugenta por pouco. Ela está no meio do cerrado do Centro-Oeste, a uns 100 km de onde estão as veredas do *Grande Sertão* de Guimarães Rosa. Não custa lembrar que, para o pensamento social brasileiro, a construção da nação requeria a conquista das fronteiras, desse mundão de Deus que se construía à distância de tudo e do qual se tinham notícias vagas e incertas. Como podemos ver pelas figuras a seguir, por detrás do corpo e das duas asas (que guardam com o corpo, a partir da sua cabeça onde está o Congresso Nacional, um ângulo obtuso e, se o pássaro voasse, aerodinâmico), temos um sistema de coordenadas cartesianas: pelo centro do corpo passa a ordenada (o eixo y que corresponde ao Eixo Monumental) e pelo centro das asas a abcissa (o eixo x que corresponde ao Eixão): assim os números das quadras crescem a partir da ordenada caminhando pela abcissa só que, ao invés de valores positivos e negativos, elas ganham valores cardeais. No que seria o lado negativo da abcissa está a Asa Sul e, inversamente, no lado positivo, a Asa Norte. As quadras que estão acima da abcissa (que corresponderiam aos valores positivos da ordenada) ganham centenas ímpares: 100, 300, 500, 700 e 900. Abaixo da abcissa, centenas pares: 200, 400, 600 e 800 (o esboço a seguir está obviamente incompleto).

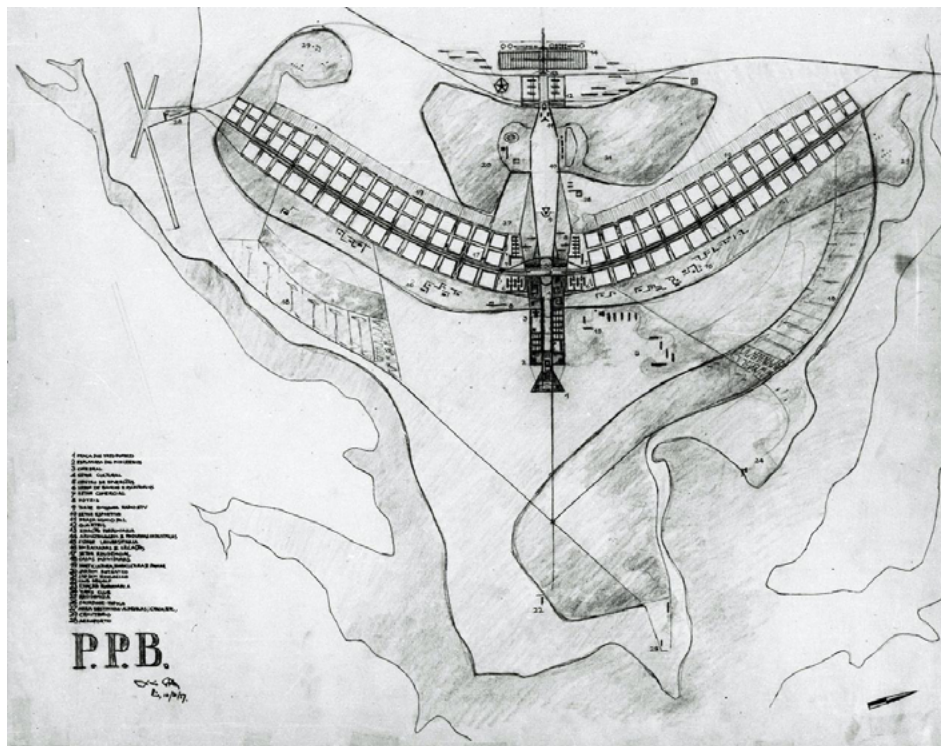


Figura 1— Desenho do Plano Piloto de Brasília.

Fonte: Arquivo Público do Distrito Federal (2023)

No Plano Piloto, ao contrário da experiência urbana das outras cidades brasileiras (mesmo planejadas), sabe-se onde se está e para onde se vai, por um sistema de coordenadas. Portanto, localizar-se em Brasília depende da capacidade de o indivíduo internalizar a abstração e não a experiência do concreto. Brasília também encarna uma utopia igualitária e comunitária na forma homogênea das suas construções que colocam lado a lado o ordinário e o monumental, quase como se ela pudesse realizar, pela força de uma proposta arquitetônica, a “ligação das partes disjuntas da sociedade nacional”, a conexão entre “o social e o cultural, um subsistema a outro, ou um nível a outro, em um processo de convertibilidade das mensagens que operam em cada um dos níveis, ou patamares distintos” (Aragão 2018, 200).

Embora o urbanismo de cada quadra seja ligeiramente diferente, elas possuem algumas características comuns. Todas têm apenas uma entrada. As árvores plantadas no começo da cidade chegam ao 6º andar dos edifícios e abatem o sol inclemente do Goiás. Os prédios, na sua maioria, têm a forma de grandes retângulos com seis andares. Mas a característica mais marcante é o fato de o térreo dos prédios, o pilotis, ser legalmente área pública.

Pode-se caminhar pelas quadras por debaixo dos prédios cujas entradas protegidas por fechaduras eletrônicas cercam os elevadores e as escadas. Há ainda, na maioria deles, portarias que abrigam porteiros que estão aí desde sempre, espécie de *bunkers* de tamanhos variados em que nada parece acontecer durante o dia e, à noite, servem como uma espécie de reservatório modorrento de uma humanidade distante, na ausência de todo o resto que a noite parece trazer.

A Figura 2 captura um prédio situado na quadra 300 do Plano Piloto, com destaque para o pilotis. Já a Figura 3 nos conduz à extensão desse espaço, os fundos do prédio, para onde se dirigem centenas de crianças oriundas das “cidades

satélites”. Elas cruzam o pilotis em direção à escola-classe situada ao canto direito da imagem. Se os “tios” dos ônibus escolares lhes concederem alguns minutos, é ali, no parquinho ao lado, após a aula, que encontram diversão.



Figura 2 — Um prédio da quadra 300.

Fonte: Luiz E. Abreu (2023).



Figura 3 — Fundos de um prédio da quadra 300.

Fonte: Luiz E. Abreu (2023).

Nas quadras 400, os prédios são mais modestos, com três ou quatro andares sem elevador, e em muitos deles há apartamentos no primeiro andar (portanto, sem pilotis). A Figura 4 apresenta um prédio das 400, singelo em sua estrutura, desprovido de portaria, pilotis e elevador, em contraste com o prédio ao lado, evidenciado na Figura 5, de estilo arquitetônico diferenciado, que preserva as referências tão características da edificação das demais quadras do Plano Piloto.



Figura 4 — Um prédio da quadra 400.

Fonte: Luiz E. Abreu (2023).



Figura 5 — Contraste em uma quadra 400.

Fonte: Luiz E. Abreu (2023).

Cada quadra tem, ao seu lado, um comércio local que, idealmente, seria capaz de suprir as necessidades imediatas dos seus residentes. Muitas delas, porém, com o andar dos carros e o aumento da cidade, numa espécie de rebeldia capitalista ou planejamento espontâneo acabaram por se especializar: quadra das elétricas, dos eletrônicos, das roupas, dos restaurantes etc. – embora não falte, na maioria delas, uma padaria, um bar e uma farmácia.

A cidade é cheia de espaços vazios, ocupados por gramados, que são pouco utilizados como espaço de convivialidade. Não se vê um jogo de futebol com gols improvisados ou crianças subindo nas árvores. A atividade lúdica dos moradores se desloca para os clubes de classe média ou para as casas no lago – embora ain-

da haja o parquinho da quadra que hoje congrega meninos vigiados pelas babás, porque os pais têm medo de deixá-los sozinhos. Caminhar por Brasília significa andar pelo vazio dos gramados, pela semelhança dos edifícios e dos lugares de passagem.

As áreas entre as quadras 300 e 100, e 200 e 400, por onde passam os transeuntes levando os cachorros para passear, fazendo exercício ou indo a algum lugar perto, se caracterizam pela ausência da densidade urbana tão típica das ruas mais centrais das nossas cidades, sua humanidade profunda com os seus pontos de encontro e os comércios que se incorporaram à identidade do bairro. As pessoas ainda se cumprimentam quando andam pelas ruas. O cumprimento é o reconhecimento de que você é apropriado àquele espaço ou de que não representa perigo. Os que não pertencem são invisibilizados pelo silêncio dos outros: o olhar os atravessa como se eles não estivessem lá ou se desloca para o outro lado.

Espalhadas pelo Plano Piloto, as escolas públicas ficam dentro das quadras ou nos espaços entre elas. No plano original, elas seriam uma espécie de centro pulsante de transformação social, promovendo a sociabilidade das crianças de diferentes classes sociais e regiões do Brasil, recém-chegadas, e ali instaladas. Hoje elas são percebidas como um estorvo para os moradores. O barulho começa bem cedo, às sete horas. O ronco dos motores dos ônibus escolares, os anúncios da diretora da escola e o hino nacional “atrapalham” o sono dos que moram ao lado. O movimento da entrada e da saída das crianças congestionam a quadra e atrasam os moradores, cuja maioria leva e traz os filhos das escolas particulares: são os carros dos outros que estacionam onde não se deve, os ônibus e vans escolares ocupam muito espaço e engarrafam os caminhos. O resultado é um mau humor civilizacional generalizado, uma espécie de epidemia na qual quem sofre são as crianças que nos aturam.

Em oposição a tudo isso, Vereda é uma das “periferias”, uma “cidade-satélite”, e/ou uma das 33 “Regiões Administrativas” do Distrito Federal cuja renda *per capita* é de aproximadamente R\$850,00 (GDF 2018). As Figuras 6 e 7 nos mostram ruas de Vereda, sendo algumas das raras vias pavimentadas. Enquanto a paisagem é moldada por uma aparente “desordem”, com casas inacabadas, fios elétricos suspensos e calçadas estreitas, a sonoridade das cigarras prenunciando as chuvas nos lembra que estamos no mesmo cerrado do Plano Piloto. O congestionamento de veículos, obstruindo o caminho dos pedestres, indica que, assim como no Plano, onde crianças se dirigem diariamente a escolas particulares, em Vereda, o trânsito fluido – de pessoas ou mercadorias, como o minicaminhão da Figura 7 – é fundamental.



Figura 6 — Ruas de Vereda.
Fonte: Luiz E. Abreu (2023).



Figura 7 — Ruas de Vereda.
Fonte: Luiz E. Abreu (2023).

Em Vereda, as crianças até 12 anos, 1.386 crianças, correspondem a 16% da população. Dessas, 49% frequentam a única escola-classe pública local; 29% se deslocam às escolas de uma região adjacente (cuja renda per capita é R\$6.500,00); e 21% estudam no Plano Piloto, onde a renda média é de aproximadamente R\$7.000,00). O meio de transporte utilizado pelas crianças distribui-se da seguinte forma: 47% deslocam-se a pé; 31% utilizam o transporte escolar público; 10% usam ônibus de linha; 5,5% deslocam-se de automóvel; e 4,6% utilizam ônibus escolar privado (GDF 2018).

Ao observar a mobilidade de Vereda, é necessário entender os trajetos cotidianos das crianças rumo ao Plano Piloto. Tal dinâmica transcende o mero deslocamento espacial, revelando camadas mais profundas de sentido. Em meio à

paisagem de Vereda, uma mensagem simples e direta ressoa de um muro (Figura 6): “Não jogue lixo”. Mais do que uma preocupação ambiental, esta inscrição nos instiga a reflexões sobre rituais de pureza e contaminação, que serão exploradas nas próximas seções.

O ônibus, os trajetos e os rituais

O ônibus escolar de Raul faz o trajeto entre Vereda e a Asa Norte do Plano Piloto³. Foi em Vereda que Raul passou a infância, ficou órfão, foi “adotado”, fez amigos, conheceu a sua futura companheira e com ela teve dois filhos. Raul passou a maior parte de sua vida transportando crianças. Começou cedo. Aos dezessete anos, trabalhava como monitor de uma van escolar, na qual cumpria o papel típico dessa figura: o controle das crianças e seus humores. Depois de “muito sacrifício”, conseguiu comprar um veículo próprio, usado e em péssimo estado. O negócio não foi para frente. Foram tantos os incômodos – diz ele – que preferiu trabalhar como *motoboy*, até comprar uma van melhor.

Com Amanda abriu a empresa. No final de 2017, Raul dirigia um ônibus com 44 lugares, já um tanto antigo. Os cintos de segurança, não automáticos, estavam sempre fechados, com ou sem crianças, seguindo uma técnica que Raul assegurava ser de sua autoria para poupar tempo na acomodação dos pequenos. Em 2018, Raul ofereceu aos clientes um ônibus mais confortável, ainda que usado, comprado em São Paulo. O ônibus tinha 36 lugares, ar-condicionado e bancos com recosto. Com orgulho, Raul repetia que seus ônibus sempre rodavam com a capacidade máxima e tinha fila de espera. O serviço oferecia transporte escolar para as crianças de Vereda que estudavam nas escolas públicas do Plano Piloto.

No começo de cada ano escolar, muitas horas são gastas para descobrir as “rotas” mais eficientes. De segunda a sexta-feira, a “rota” começava às 06h10 para as crianças que estudavam pela manhã e às 11h15min para as crianças que estudavam à tarde. Compreendia a passagem pela casa das crianças, casa de algum outro parente, um ponto de encontro, local de trabalho dos pais ou mães, ou ainda uma instituição que atendesse as crianças no contraturno escolar. Havia no ônibus crianças e adolescentes de idades entre quatro e 14 anos, algumas transportadas por Raul desde tenra idade.

Os três primeiros bancos do ônibus eram reservados às crianças pequenas, de quatro e cinco anos. As mais velhas acomodavam-se nas outras fileiras. Mas, uma vez escolhido o lugar, elas não poderiam mudar sem autorização de Ada. Ela permanecia em pé no ônibus, de frente para as crianças. Ela ajudava na navegação pelos endereços de Vereda; verificava a frequência das crianças, reproduzindo aquilo que na escola é conhecido como chamada; organizava as crianças para a saída e a entrada no ônibus; vigiava; repreendia; e autorizava ou não solicitações das crianças, principalmente, para troca de lugar. Raul esperava que Ada garantisse o cumprimento das regras. E por ser leal a Raul, e por extensão, às regras, Ada vigiava as crianças e repreendia quem ameaçasse qualquer tipo de descumprimento.

A “rota” por Vereda, orgulhava-se Raul, não é para qualquer motorista. A maio-

3 Para aprofundamento na temática *infância e cidade*, vide as etnografias de Vogel, Vogel e Leitão (1995) e Castro (2004), no Rio de Janeiro; Saraiva (2014), em Fortaleza; e Castor (2020) em Brasília.

ria das ruas era asfaltada. Mas, à exceção da principal, elas eram estreitas. O problema para o motorista era negociar a passagem das laterais traseiras dos ônibus pelas ruas. Após finalizarem a “rota” por Vereda, os ônibus de Raul e Amanda encontravam-se, e algumas crianças mudavam de veículo em função do itinerário de cada ônibus pelo Plano Piloto. Chamavam essa prática de “baldeação”. O objetivo era garantir a economia de tempo e a pontualidade das crianças. Raul levava crianças até quatro escolas-classe e um jardim de infância do Plano Piloto⁴. Ada acompanhava as crianças até a porta das escolas.

O ônibus era mais do que um instrumento de trabalho (Miller 2013, 19). Ele é objeto de carinho, atenção, orgulho, quase como se fosse parte da família. Ele é limpo todos os dias, se necessário mais de uma vez. As peças sobressalentes eram guardadas no armário da cozinha abaixo da pia. Amanda se queixava de que jamais pode guardar mantimentos, panelas ou acessórios nesse armário. O lugar não deixa de ter seus sentidos inconscientes. Na pia, os restos das comidas são descartados e os objetos purificados, os alimentos que trazem as sujeiras do mundo são limpos, a barbárie da natureza é submetida ao processo civilizatório da culinária.

O ônibus ficava parado no estacionamento público em frente à sua casa. Antes de iniciar a “rota”, Raul destrancava a porta, ligava o motor e permanecia alguns minutos no estacionamento para que desse tempo de o ar-condicionado refrescar o ambiente antes da entrada das crianças. Ao término de cada “rota”, Raul fazia uma revisão no ônibus, fechava as janelas (no caso no ônibus antigo) e trancava a porta. Também recolhia possíveis objetos perdidos e verificava se o ônibus ainda se encontrava limpo e em condições para a próxima viagem, isto é, sem os vestígios que invariavelmente anunciam que crianças passaram por ali.

A oposição entre Plano Piloto e “cidade-satélite” é uma oposição valorada. Ela permeia a consciência de todos. É com repulsa que Amanda, falando como mãe, se referia à escola-classe de Vereda, na qual as crianças aprenderiam impropérios, se tornariam agressivas e desobedientes. As professoras desavisadas, sempre elas, rapidamente se arrependiam da decisão de lá trabalhar. As críticas ocasionais de famílias de Vereda às escolas do Plano são compreendidas por Amanda como o resultado do equívoco, da falta de informação e do preconceito. Quem estariam errados são os pais e as mães que, por não darem limites aos seus filhos – quer dizer, não imporem regras –, desautorizam professoras das escolas do Plano. Evidentemente, a defesa das escolas do Plano tem também um componente racional, afinal Amanda defende também a *necessidade* do seu negócio. Mas não é apenas isso. O argumento de Amanda se fundamenta na relação entre regra e civilização, que, por sua vez, ecoa a necessidade de um processo civilizatório, a conquista da anomia (o vazio) pela civilização (como regra). Como em todo sistema de tipo semelhante, a periferia representa uma degradação em relação ao centro, neste caso, o Plano Piloto

A ideia não é nova na Antropologia. Louis Dumont e Mary Douglas já argumentavam, cada um a seu modo, que as ideias de pureza e de impureza (ou poluição) ou – juntaríamos, a propósito do que afirmam as respectivas teorias – as ideias de

4 Termo associado à pedagogia clássica de Froebel, ainda hoje mantido no sistema educacional público de Brasília. Compreende os dois anos obrigatórios de pré-escola.

centro e margem (ou periferia) só fazem sentido se forem consideradas partes de um sistema: “algo só ganha sentido como o outro dos outros” – a expressão é de Dumont (1995, 61). De forma assemelhada, Douglas (2014) nos mostra que a relação simbólica estabelecida entre ordem e desordem tem conexões com a estrutura social e, mais ainda, “rituais de pureza e impureza” – da relação, da separação e de passagem de uma à outra – “criam unidade na experiência”, defende a autora (2014, 13). Essa relação de ideias está por detrás da afirmação de que seria uma vantagem e um privilégio estudar no Plano Piloto.

O número de famílias que procuram o serviço de transporte para as suas crianças corroborava a narrativa de Amanda. Como consequência, “as famílias que querem o melhor para seus filhos” precisam exilá-los de sua origem, aliená-los da sociabilidade local, levá-los àquilo que se constitui como distância e estranhamento. Os moradores do Plano também são cúmplices deste desvario. Quem vem de Vereda costuma ser tratado como se valesse menos ou, nas palavras de Raul, como “animais”. Raul chegava a estacionar seu ônibus a uma distância considerável das escolas e jardins de infância porque não queria ser mal tratado ou insultado pelos pais e mães que iam buscar seus filhos de carro⁵.

O processo civilizatório das regras justifica o serviço de transporte enquanto atividade econômica. Para que uma criança seja transportada por Raul e Amanda, seus responsáveis participam obrigatoriamente de um evento preparatório. O objetivo é a assinatura do contrato de prestação de serviços. O evento, contudo, é também um ritual. As reuniões acontecem na cozinha da casa de Vereda. Para sociabilidade das classes populares, na cozinha se recebem os amigos. E o prato principal deste banquete simbólico é a explicação das regras do ônibus. Todos têm de participar, contratos novos ou renovados. A presença das crianças é optativa, enquanto a das adolescentes é obrigatória. Espera-se que elas ajudem crianças menores e novos ingressantes a compreender as regras, ou melhor, diríamos nós, a sua sacralidade.

As regras, portanto, sintetizam vários planos: o jurídico (como contrato), o racional (como justificativa) e a identidade de Raul e Amanda (a sua diferença com os “concorrentes”). É na conjunção de todos estes planos que as regras do ônibus ganham seu sentido propriamente sociológico.

Em resumo, o trajeto encarna projetos de ascensão social, busca de *status* e distinção (Bourdieu 2008, Velho 1994). Nosso foco recai sobre a transição entre Vereda e o Plano Piloto, na superação da distância simbólica que os diferencia e separa. A viagem no ônibus, nesse contexto, pode ser compreendida como um ritual, alinhado à definição de Tambiah (1979, 119) que o descreve como “um sistema de comunicação simbólica socialmente construído”. O ritual, para esse autor, necessita de uma cosmologia para organizar e dar sentido à experiência social de adultos e crianças, ou seja, “um corpo de concepções que enumeram e classificam os fenômenos que compõem o universo [no caso, o universo social] como um todo ordenado e as normas e processos que o governam”⁶ (Tambiah 1979, 121, nossa tradução do original).

5 Tal como as próprias escolas do Plano Piloto, as superquadras não foram projetadas para receber tantas crianças de fora, e, por extensão, os veículos que as transportam. Não há em nenhuma delas estacionamento próprio para ônibus escolares.

6 No original: “By cosmology I mean the body of conceptions that enumerate and classify the phenomena that compose the universe as an ordered whole and the norms and processes that govern it.”

As regras do jogo

As regras ganham sentidos conforme seu uso: elas se opõem, como uma crítica, às famílias de Vereda, uma vez que estas não impingiriam às crianças regras suficientes para “civilizá-las”. As regras também ressoam as experiências pessoais e expectativas morais do casal de motoristas, como a proibição das conversas sobre namoro no ônibus reflete a experiência do casal que engravidou muito cedo: uma gravidez na adolescência prejudicaria os projetos de ascensão social que o ônibus e o seu trajeto representam e incorporam. As regras também são passíveis de uma justificação racional, seja em relação a outras regras (como as fiscalizadas pelo DETRAN), seja para melhorar a eficiência do serviço, garantir a manutenção do patrimônio ou manter a rentabilidade do negócio.

As regras também expressam a passagem entre mundos e, neste registro, um ritual que expressa e comunica sentidos que só se completam enquanto totalidade (um sistema) no plano do inconsciente⁷. O deslocamento de Vereda para o Plano equivale a ir de um lugar perigoso e mal falado, para outro, seguro e desenvolvido. A oposição, por sua vez, relaciona-se ao imaginário que cerca Brasília: uma capital planejada como uma utopia igualitária, mas praticada como uma metáfora da exclusão e do distanciamento que caracterizam a sociedade brasileira. A ligação entre Vereda e o Plano Piloto, a superação imperfeita da exclusão rumo à utopia, é diariamente realizada no trajeto do ônibus de Raul.

Passemos, então, à apresentação de oito regras (não são as únicas, mas são suficientes para o nosso argumento).

1ª regra: Raul e Amanda devem ser chamados pelo nome. Eles fazem questão de se diferenciar dos membros das famílias das crianças e dos demais motoristas de ônibus, que assim são chamados pelas crianças. Todavia, as crianças menores tendem a chamá-los por “tio” e “tia”. Eles não as contrariam, deixando para que os maiores ensinem ou os próprios aprendam.

2ª regra: crianças devem ser pontuais. Cada criança/adolescente deve estar presente no ponto de encontro quando o ônibus passar. Raul e Amanda buzina uma vez; se ninguém aparecer, seguem a “rota”. Alguém deve estar em casa no momento do retorno da criança. Raul comentava que certos pais e mães lhe pediam para esperar três minutos até que a criança estivesse pronta. Se cada uma das 44 crianças (capacidade do antigo ônibus) precisasse de três minutos, o trajeto aumentaria em 2h12min. A maioria das crianças era pontual. Para estar às 6h20min na frente de casa, a adolescente Esther costumava preparar o leite com achocolatado na noite anterior, para só aquecê-lo na manhã seguinte. Ela sabe que Raul não espera. Exceções são um grande problema. Em duas situações não havia ninguém em casa para receber as crianças, que acabaram indo com Raul para a casa deste. Já houve a suspensão do contrato para casos de atrasos repetidos.

3ª regra: crianças devem usar cinto de segurança. No antigo ônibus de Raul, as crianças encontram o cinto de segurança fechado sobre o assento. Elas tinham de colocá-lo e, ao sair, deixá-lo novamente fechado. A técnica inventada por Raul traria várias vantagens: diminuiria os riscos de a criança cair e se machucar; elas

7 Pires (2010, 157) chama atenção sobre o quanto em Antropologia o ritual está centrado no adulto, e não considera que ele pode ter sentidos diferentes para as crianças. No presente trabalho buscamos mostrar as interpretações de adultos e de crianças. Sobre rituais, vide a produção de Peirano (2003, 2001).

não perderiam tempo para descobrir a qual assento aquele cinto pertencia; por fim, diminuiria a possibilidade de atrasos. Mesmo as crianças pequenas lidam rapidamente com esse sistema. Se alguém se esquece, a monitora ou outra criança exigem o uso do cinto. No ônibus atual de Raul, o cinto é automático.

4ª regra: crianças não podem se movimentar. No ônibus não se pode permanecer em pé. Assim que entra, cada criança deve sentar-se e colocar o cinto de segurança. No ônibus antigo, não podia abrir a janela totalmente, tampouco colocar a cabeça ou os braços para fora. No ônibus atual, elas não podem baixar e levantar o braço do banco. Mexer com o braço pode danificá-lo. A imobilidade tem uma função fundamental na regra. O corpo é visível e controlado pela vigilância constante da monitora ou do espelho retrovisor do motorista.

5ª regra: as crianças devem falar baixo. Além disso, há também a preocupação com o conteúdo das conversas. Além de controlar o barulho, a monitora interfere para mudar os rumos das conversas das adolescentes, sobretudo relacionados ao namoro. A regra, portanto, autoriza o motorista e a monitora a interferirem em assuntos que são, em princípio, de outra alçada. Todavia, crianças e adolescentes conversam sobre os mais variados assuntos. Inclusive, emitem uma opinião bastante articulada sobre o sistema de regras.

6ª regra: pode-se carregar uma garrafa d'água e beber durante o trajeto, mas não é permitido comer, chupar bala, pirulito, ou mascar chiclete. Todo o vestígio permanente ou de difícil remoção deve ser evitado. Chicletes chegam a ser proibidos em certos países ou em parques de diversão porque é impossível livrar-se de sua aderente presença. Algumas crianças comem escondido, a ponto de deixarem os malditos farelos espalhados por todos os cantos, e o ônibus precisar ser limpo no intervalo. Outras carregam garrafas e compartilham com aqueles que têm sede, de modo um tanto sorrateiro, embora a proibição de compartilhar a garrafa não faça parte das regras. Observamos brincadeiras com garrafas cheias d'água, mas abertas. Duas crianças, em diferentes situações, mencionaram o desejo de mascar chiclete.

7ª regra: mochilas devem ser mantidas na frente do ônibus ou no colo do seu dono. No colo, a regra é que ela fique visível e permaneça fechada. Não se pode manusear objetos que se encontrem dentro da mochila, à exceção de celulares ou cadernos/livros nos dias de prova. Cada um pode usar as suas coisas. O objetivo de limitar a circulação dos objetos é evitar a sujeira, a perda das coisas, os frenesis das crianças e as eventuais brigas. Porém, todos que conhecem as peripécias dos pequenos sabem que não há como isso dar certo. Brinquedos, presentes e guloseimas continuam circulando às escondidas. Se “confiscados”, eles só são devolvidos aos responsáveis.

8ª regra: pode-se fazer uso de celular e fones de ouvido. Para evitar circulação e um possível conflito, o uso do celular deve ser individual. Os *headphones* não podem ser compartilhados. Esses objetos são utilizados pelas adolescentes. É raro encontrá-los entre crianças.

As regras acima pertencem a duas grandes categorias: de um lado, as regras que se referem àquilo que é externo ao ônibus e influenciam o trajeto; de outro,

as regras sobre a circulação das crianças, das palavras e das coisas. Na primeira categoria estão as regras 2 e 3, quer dizer, regras sobre a pontualidade e regras que reproduzem, dentro do ônibus, as exigências dos órgãos de fiscalização. Em Brasília, os motoristas proprietários de ônibus ou vans escolares reclamam daquilo que consideram um grande preconceito por parte dos agentes do DETRAN. Eles seriam mais rigorosos do que com outros transportes. A exigência do cinto de segurança, por exemplo, faz parte do diálogo que Raul estabelece entre a sua empresa e a possibilidade sempre presente (ou imaginada como tal) da fiscalização. A pontualidade, por sua vez, para além da sua justificativa racional, está relacionada com a exigência da escola de que as crianças cheguem no horário. Chegar no horário é a forma pela qual Raul se relaciona com as diretoras das escolas e quer dizer para estas últimas que, apesar de vir de longe, “sou sério”, “considero aquilo que vocês me exigem”, “vocês podem contar comigo”. As relações de Raul com as diretoras foram construídas com muito cuidado e que lhe permitem negociar vagas nas escolas para as crianças de Vereda, como uma espécie de “despachante” (aliás, o descritor é da diretora). Essas relações, por sua vez, são assimétricas: o valor dos dois lados não é o mesmo. Se Raul ganha, face aos seus vizinhos de Vereda – e aos outros motoristas de ônibus escolar –, um prestígio diferente pela capacidade que tem de fazer essas articulações, ele também sabe que, em relação as diretoras, ele tem o seu próprio lugar. A exigência da pontualidade, portanto, ganha o sentido adicional de reconhecer a diferença hierárquica entre estes lugares, pessoas e classes. Raul é capaz de fazer a mediação entre uns e outros, a transição de um valor para outro. Se a desigualdade tem no plano econômico sua expressão mais visível, ela só ganha o seu sentido sociológico mais amplo no plano simbólico.

Na segunda categoria (a proibição da circulação), estão os mecanismos de controle das crianças no ônibus (regras 4, 5, 6, 7, e 8). Elas enunciam a passagem entre o caos que ser criança se apresenta ao olhar do adulto e o mundo regrado na distinção entre um e outro. Este último, uma idealização de um certo mundo adulto no qual os indivíduos estão cada um ao lado dos seus próprios interesses, mundo criado na separação das coisas que pertencem a um face as que pertencem ao outro. Dessa forma, o ônibus escolar que reproduz a imagem de algo que está fora dele, imagem que mistura por uma alquimia de difícil justificação o projeto de ascensão social, a idealização do que seriam as crianças bem comportadas dos outros que são mais do que eu, a representação do mundo adulto, o sentido do caminho que vai me fazer mais do que sou, as idiosincrasias pessoais dos donos do negócio, a moralização do corpo da criança, o valor dos objetos enquanto aquilo que é meu e a ideia de distinção expressa nas coisas. E tudo isso junto e misturado possibilita uma transição segura entre mundos que encarnam categorias opostas e hierarquizadas entre si.

A classificação acima não é completa, todavia. Falta a regra nº. 1, regra segundo a qual as crianças não podem chamar Raul ou a monitora de “tio” ou “tia”. A regra é muito peculiar. Ela representa um estranhamento face à nossa sociabilidade, que, quando bem sucedida, exporta para a relação entre crianças e adultos na rua a linguagem do parentesco. A regra é ainda contraditória com a maneira pela

qual a empresa de Raul e Amanda se relaciona com seus clientes. Estes últimos pertencem às redes de relações pessoais, de vizinhança e comunidade nas quais Raul e Amanda estão imersos por sua longa convivialidade em Vereda. E face a tudo isso, a regra estabelece o rompimento entre dois mundos, ou melhor, ela constitui o interior do ônibus como um mundo à parte da sociabilidade do que, para as crianças, é seu mundo cotidiano. Ora, quando Raul e Amanda recusam o sinal desta proximidade, eles estão criando o trajeto como um espaço de liminaridade, onde adultos e crianças se encontram em diversas relações, tanto com o ambiente quanto com as pessoas. A natureza liminar da experiência de adultos e crianças, que se manifesta na circulação pelo ônibus, coloca todos entre dois mundos: o Plano e Vereda; dentro e fora do ônibus; e mesmo entre adultos e crianças. Dependendo da perspectiva de onde se vê, todos podem estar, ao mesmo tempo, dentro e fora, o que seria para Turner (1974, 237) uma “unidade peculiar do liminar: aquilo que não é isso nem aquilo e, no entanto, é ambos”.

Vemos agora que essa regra não poderia estar em nenhuma das duas outras categorias. Ela é uma meta regra que estabelece o rompimento, o estranhamento com os aspectos centrais da viagem e transforma o caminho em um ritual de passagem. Somos também capazes de perceber que todas as regras que estabelecem a não circulação (das palavras, das crianças e das coisas) como norma, também estão em oposição à sociabilidade, ao mundo de fora, e, portanto, neste plano, complementares com a primeira das regras.

Outros ônibus escolares reproduzem outras ideias: os meninos chamam os motoristas de “tio” ou “tia”, que, por sinal, vendem a eles guloseimas; atrasam-se; não se preocupam muito com a bagunça; ou simplesmente colocam uma televisão para distrair os pequenos. As crianças também podem ir no ônibus de linha. Do fato de que há outros caminhos, não se segue que as regras de Raul sejam menos simbólicas e o ritual menos eficaz. Mas com ele, pelo menos, as crianças não chegam atrasadas.

342

O jogo das regras

As regras têm várias camadas de significado, e o conteúdo dos discursos dependem do lugar de onde cada um as observa. De um lado, Raul justifica-se, dizendo que as regras existem porque garantiriam o bem-estar das crianças; evitariam problemas; e encarnariam a “qualidade”, “segurança”, “pontualidade” e “conforto” do serviço. Raul é rígido. Ele gosta de ser “certinho” – é assim como se vê –, porque não suporta reclamações, de quem quer que seja. Sente orgulho das regras que, para ele, representam um trabalho autoral e de longa data. Elas também o fazem se sentir distinto dos “concorrentes”. Ele as justificava o tempo todo, usando como exemplo a falta de regras nos outros ônibus escolares. Os pais, por sua vez, ao mesmo tempo que criticam a rigidez das regras, argumentando que elas deveriam ser flexíveis, sensíveis às negociações tão comuns em nossa sociabilidade, elogiavam o serviço baseado nelas.

O conflito está presente nas situações mais banais. Numa manhã, Adelaide,

uma adolescente de 14 anos que era transportada por Raul desde os quatro, teria levantado e baixado o “braço” do banco do ônibus novo diversas vezes, comportamento que foi repreendido pela monitora, a mando de Raul. A menina reclamou com o pai. O pai pensou em suspender o serviço. Raul telefonou para o pai e lhe disse que seu ônibus, suas regras; e que ele suspenderia o serviço se a mãe solicitasse (ela que paga pelo serviço, e eles são divorciados). O problema não foi o improvável conserto do braço. Raul aborreceu-se com a deslealdade da menina.

As regras cerceiam e regulam a circulação das crianças, das palavras e das coisas. As crianças sob o olhar atento da monitora aprendem a permanecer por um tempo considerável sentadas, imóveis no lugar “correto”. Num único caso, observamos uma criança de quatro anos que, por um daqueles erros de cálculo que só as crianças conseguem fazer, pediu para fazer xixi assim que entrou no ônibus (é esperado que as funções biológicas das crianças não atrapalhem o itinerário: elas têm que aprender a ir ao banheiro antes de sair de casa ou da escola). A monitora e a criança saíram do ônibus, Raul continuou o trajeto, e elas voltaram em outro ponto da “rota”. Às vezes, a depender da circunstância, os adultos determinam onde a criança senta para evitar a circulação das palavras e/ou dos objetos.

A circulação das palavras é, talvez, a dimensão da experiência social da qual toda tentativa de controle está fadada ao fracasso. No ônibus as conversas têm de ser em voz baixa, e certos assuntos são vigiados com severidade, porque proibidos. A justificativa dos adultos é a harmonia da “rota”, e essa é uma máxima não muito criativa para reprimir a algazarra que associamos às crianças e às suas travessuras ou, num outro plano, para invisibilizar a alteridade da criança que se expressa, para o adulto, como barulho. Contudo, por mais que se vigiem as conversas (metáfora um tanto inapropriada para aquilo que se ouve), é impossível controlar aquilo que está no registro da desordem. Algumas crianças são conhecidas como fofoqueiras; outras sussurram quando a monitora olha para o outro lado. E, numa inversão um tanto irônica, uma das crianças acusa a outra de, na escola, “falar pela bunda” e se referir às outras por impropérios que não cabem na perspectiva civilizatória que Vereda guarda do Plano Piloto. Os adultos esquecem, como às vezes fazemos todos nós, que as crianças continuam a ser crianças, apesar de submetidas à exigência de se comportarem como pequenos adultos. Ironicamente, dominar a arte dos xingamentos, para as crianças, caracterizaria o mundo das pessoas grandes.

Os apelidos e xingamentos são empregados para ridicularizar e insultar, mas também para criar relações de pertencimento e/ou de hierarquia entre grupos, de meninos e meninas; de crianças menores, maiores e adolescentes: “Mônica dentuça”; “coelho gordo”; “chocolate”, “chata”, “trouxa”, “manga verde”, “chato”, “gorda”, “louca”, “Joelma do Calypso”, “celebrinho”; “celebrão”; “celeburra”, “Dona Florinda”, “tampinha de garrafa”; “sonsa”, “fofoqueira”, “mulher da pamonha”; “mulher do leite”. Já os apelidos das crianças para os adultos são sempre de reprovação. Quanto chamam Ada de “dedo-duro” ou “zoio de coruja” é porque esta está na linha de frente na reiteração e no controle das regras. As regras são de Raul, mas é ela quem interage com as crianças e os adolescentes.

A circulação dos objetos não se submete a regras menos rígidas e não menos sabidas violações. As garrafas d'água logo se tornam motivo de solidariedade e diversão. Elas são emprestadas e, às vezes, sabe-se lá o porquê, pede-se que não se lhe toquem os lábios. A disputa pela garrafa gerou mordida, puxão, cotovelada, diversão entre meninos que se escondem da monitora. Um menino curioso abriu a garrafa, colocou o dedo para dentro e a virou, experiência com justificativa científica, pois se perguntam todos qual seria o mais forte: o dedo ou a gravidade ou, num outro plano, o olhar da monitora ou a brincadeira. E Deus nos salve da comida contrabandeada nas mochilas das crianças que, na hora do almoço, comem bolachas às escondidas e deixam os farelos, como se fizessem questão de marcar o território e dissessem em tom de singela rebeldia “não vou deixar de ser quem sou”. Quem não deixa pistas de ser criança como pode sê-lo de fato? E, na bolsa alheia, há sempre a possibilidade de uma bala ou pirulito defendidos bravamente pelo seu proprietário, face aos olhares gulosos e a falta de almoço dos outros.

Mas não apenas de doces e bolachas vivem as mochilas. Elas também podem carregar todo tipo de descumprimento. E face ao seu caráter subversivo, as mochilas maiores ficam à frente, ao lado do motorista, de forma que o corredor do ônibus – como o fosso de um castelo medieval, guardado pelos jacarés da imaginação (o retrovisor e a monitora) – separasse as crianças do encantamento das princesas e dos heróis dos quadrinhos, representados por figuras altivas de plástico. Ou, se menores, mas nem por isso menos perigosas, as mochilas devem ficar à mostra, no colo. Nessas últimas, facilmente se contrabandeia um laço de presente para uma amiga, um pote contendo experiências pegajosas para usar no recreio – como aquelas massinhas que grudam em todo lugar, principalmente na sala ou nos eletrodomésticos nobres da casa, como a televisão, e encarnam o desespero das mães quando chegam em casa. Um boneco do Capitão América, num esforço heroico de dissimulação, conseguiu escapar do cerco e dos crocodilos. As crianças sabem que o celular – este objeto da pós-modernidade cuja atração é talvez o exemplo mais contemporâneo da sedução que lhes exerce o mundo adulto – só pode ser utilizado individualmente. Mas quem se importa? É tamanha a excitação do menino para mostrá-lo ao seu grupo que se esqueceu tragicamente dos olhares inimigos. Ada não hesitou; “confiscou” o objeto: agora tê-lo de volta somente com a presença de pai ou mãe.

Mas não são apenas Raul e a monitora. Os pais também vigiam as coisas dos filhos, mas não no registro daquilo que não pode circular, mas daquilo que foi adquirido: onde estão as coisas das nossas crianças? E o ônibus adquire aí a tarefa um tanto injusta de ser, em parte pelo menos, o primeiro responsável pelas coisas. Os pais perguntam primeiro para Raul do paradeiro daquilo que custa dinheiro – mesmo se essas coisas tiverem sido, à revelia dos pais, objeto de um escambo primitivo, levado muito a sério pelas crianças, que emulam a tentativa de serem importantes para os companheiros de escola.

Se o trajeto é, como defendemos, um ritual, também o são as pequenas patifarias diárias e imprevisíveis das crianças que, por um lado, mostram que a regra não é apenas o olhar inatingível da autoridade do outro, mas também um jogo cuja

Fernanda Müller, Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

regra principal é ser criança e fazer coisas de criança. Mas, por outro, como já nos mostrava Gluckman (2011), por uma inversão daquelas que só a Antropologia admira com propriedade, tem por efeito a legitimidade da ordem e a autoridade do olhar do adulto. Neste plano, o jogo das regras, ou brincar com as regras, significa aceitar-lhes a verdade.

Recebido em 23/10/2023.

Aprovado para publicação em 26/10/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

Referências

- Arquivo Público do Distrito Federal. 2021. <http://www.arquivopublico.df.gov.br/nucleos-de-apoio/>
- Aragão, Luiz Tarlei. 2018. *Coronéis, candangos e doutores: Por uma Antropologia dos valores aplicada ao caso brasileiro*. Curitiba: Appris.
- Augé, Marc. 2010. *Por uma antropologia da mobilidade*. Maceió: Edufal/Unesp.
- Bourdieu, Pierre. 2008. *A distinção: Crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.
- Castor, Carolina Holanda. 2020. “Estudar e circular: experiências com estudantes em espaços públicos de Brasília”. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília, Brasília. https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/38610/1/2020_CarolinaHolandaCastor.pdf
- Castro, Lucia R. de. 2004. *A aventura urbana: Crianças e jovens no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7 Letras; Faperj.
- Costa, Lúcio. 1970. “O urbanista defende a sua Capital”. *Revista Acrópole*, 375: 7-8.
- Douglas, Mary. 2014 [1966]. *Pureza e perigo*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Dumont, Louis. 1995. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Éditions Gallimard.
- Fonseca, Claudia. 2000. *Família, fofoca e honra: Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Freire-Medeiros, Bianca, Vera da Silva Telles, e Thiago Allis. 2018. “Por Uma Teoria Social on the Move”. *Tempo Social* 30, nº 2: 1-16. <https://doi.org/10.11606/0103-2070-ts.2018.142654>
- Gluckman, Max. 2011. “Rituais de rebelião no sudoeste da África”. *Série Tradução*, nº 3: 5-33. <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie-traducao/st%2003.pdf>
- Imilan, Walter A., e Paola Jiron. 2018. “Moviendo los estudios urbanos. La movilidad como objeto de estudio o como enfoque para comprender la ciudad contemporánea”. *Quid 16: Revista del Área de Estudios Urbanos*, nº 10: 17-36.
- Moura, Cristina Patriota de, e Larissa Fernandes Lins de Vasconcelos. 2012. “Trajetórias, Trajetos E “motilidade” Na Universidade De Brasília”. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, nº 32. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2012.0i32.a41462>
- Moura, Cristina Patriota de. 2012. *Condomínios no Brasil Central: Expansão urbana e antropologia*. Brasília: Letras Livres; Editora UnB.
- Miller, Daniel. 2013. *Trecos, troços e coisas: Estudos antropológicos sobre cultura material*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Niemeyer, Oscar. 1970. “Brasília 70”. *Revista Acrópole*, nº 375: 10-11.
- Peirano, Mariza Gomes e Souza, ed. 2001. *O dito e o feito: Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Peirano, Mariza Gomes e Souza, ed. 2003. *Rituais: Ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Piaget, Jean. 1932. *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris: Félix Alcan.
- Pires, Flavia Ferreira. 2010. “Tornando-se adulto: uma abordagem antropológica sobre crianças e religião”. *Religião e Sociedade* 30, nº 1: 143-164. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000100008&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt

Fernanda Müller, Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

- Sarti, Cynthia A. 2011. *A família como espelho: Um estudo sobre a moral dos pobres*. 7ª ed. São Paulo: Autores Associados.
- Salazar, Noel B. 2019. "Mobility". *REMHU: Revista Interdisciplinar Da Mobilidade Humana* 27, nº 57: 13-24. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005702>
- Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, v. 1. ASAO special publications. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Saraiva, Marina R.O. 2014. *Espacialidades da infância: etnografia das redes de relações de crianças ricas na cidade de Fortaleza-CE*. Tese em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-31072015-103544>. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2015.tde-31072015-103544>
- Sheller, Mimi. 2004. "Automotive emotions: feeling the car". *Theory, Culture & Society* 21, nº 4/5: 221-242. <https://dx.doi.org/10.1177/0263276404046068>
- Sheller, Mimi; Urry, John. 2006. "The new mobilities paradigm." *Environment and Planning* 38, nº 2: 207-226. <https://doi.org/10.1068/a37268>
- Singh, Dhan Zunino, Guillermo Gucci, e Paola Jirón. 2018. *Términos clave para los estudios de movilidad en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Tambiah, Stanley. 1979. "A performative approach to ritual (Radcliffe-Brown Lecture in social Anthropology)". *Proceedings of the British Academy*, nº LXV: 113-169.
- Turner, Victor W. 1974 [1969]. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.
- Urry, John. 2004. "The 'system' of automobility". *Theory Culture & Society* 21, nº 4/5: 25-39. <https://doi.org/10.1177/0263276404046059>
- Velho, Gilberto. 1994. *Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Vidal e Souza, Candice. 2018. "A vida móvel das mulheres entre os bairros e as cidades: Explorações antropológicas em fronteiras urbanas da Região Metropolitana de Belo Horizonte. (Minas Gerais/Brasil)". *Universitas Humanística*, nº 85: 293-318.
- Vogel, Arno; Vogel, Vera Lúcia de Oliveira; Leitão, Gerônimo E. de Almeida. 1995. *Como as crianças vêem a cidade*. Rio de Janeiro, Pallas/ Flacso/ UNICEF.

347

Fernanda Müller realizou a etnografia no ônibus escolar, realizou a análise e escreveu o relatório de pesquisa que deu origem a este artigo, e escreveu o artigo.

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu acompanhou de perto a realização da etnografia, apoiou a análise dos dados, orientou a elaboração do relatório de pesquisa e participou igualmente da escrita do artigo.

Análisis de la protección de medicinas tradicionales y saberes ancestrales a la luz de la bioética y el reconocimiento de las comunidades indígenas vulnerables en la Comunidad Andina

Analysis of the protection of traditional medicines and ancestral knowledge in the light of bioethics and the recognition of vulnerable indigenous communities in the Andean Community

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11914>

Ana Thereza Meireles Araújo

Universidade Católica do Salvador (UCSal)

Posdoctorado en Medicina y Salud Humana por la Universidad Federal de Bahía. Doctorado y Máster en Derecho por la Universidad Federal de Bahía. Profesora de la Universidad del Estado de Bahía, de la Universidad Católica de Salvador y de la Facultad Baiana de Derecho. Líder del CEBID JUSBIOMED - Grupo de Investigación en Bioética, Bioderecho y Derecho Médico.

ORCID: 0000-0001-9623-6103

anatherezameirelles@gmail.com

Yenifer Marcela Muñoz Cerón

Universidade Católica do Salvador (UCSal)

Máster en Derecho por la Universidad Católica del Salvador. Abogada y conciliadora en Derecho de la Universidad de Nariño. Presidente de la Asociación Latinoamericana de Derecho Animal (ALDA). Miembro de la Academia Brasileña de Derecho Animal y de la Naturaleza.

ORCID: 0000-0003-1153-430X

yenifer.ceron@ucsal.edu.br

348

Rafael Verdival

Universidade Católica do Salvador (UCSal)

Doctorando en Derecho por la Universidad Federal de Bahia. Máster en Derecho por la Universidad Católica de Salvador. Profesor en Centro Universitário Jorge Amado. Miembro de la junta directiva de la Sociedad Brasileña de Bioética - Región de Bahía (2022-2024). Miembro del CEBID JUSBIOMED - Grupo de Investigación en Bioética Grupo de Investigación en Bioética, Bioderecho y Derecho Médico.

ORCID: 0000-0001-8393-5618

rafaelverdival@gmail.com

Caio Lage

Universidade Católica do Salvador (UCSal)

Máster en Derecho por la Universidad Católica del Salvador. Especialista en Derecho Médico, de la Salud y Bioética por la Facultad Baiana de Derecho. Profesor y tutor de postgrado en la Facultad Baiana de Derecho. Miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Brasileña de Bioética - Región de Bahía (2022-2024). Miembro del CEBID JUSBIOMED - Grupo de Investigación en Bioética, Bioderecho y Derecho Médico.

ORCID: 0000-0002-7230-2599

caiolagemartins@gmail.com

La medicina tradicional y los saberes ancestrales son una parte fundamental de la identidad de las comunidades indígenas, pues son la representación de su cosmovisión en un nivel físico y aplicado. Estos saberes han ganado reconocimiento en todo el mundo debido al interés que genera la aplicación de sus procedimientos y su sustento científico. Por ese motivo, la protección internacional y de propiedad intelectual que se le ha dado a estos saberes continúa en desarrollo, y debe afrontar los nuevos retos que se presentan desde la perspectiva de la bioética, considerando de manera relevante tanto el sentido médico como el cultural que este tema implica. En la actualidad, la Comunidad Andina y múltiples organizaciones internacionales han abordado este tema generando importantes debates jurídicos, los cuales serán tratados en este artículo a partir del reconocimiento histórico, de la situación de vulnerabilidad y de los retos que afrontan las comunidades indígenas para la protección de la medicina tradicional, proponiendo parámetros para la garantía de la preservación de los saberes tradicionales. La metodología utilizada es de abordaje cualitativo, mediante el estudio de jurisprudencia y doctrina relacionada.

Medicina tradicional; Comunidades indígenas; Comunidad Andina; Bioética; Vulnerabilidad.

Traditional medicine and ancestral knowledge are a fundamental part of the identity of indigenous communities, as they are the representation of their worldview on a physical and applied level; this knowledge has given them worldwide recognition due to the interest generated by the application of their procedures and their scientific support, which is why the international and intellectual property protection that has been given to this knowledge continues in development, and must face the new challenges that arise from the perspective of bioethics, considering in a relevant way the medical and the cultural sense that this topic implies. Currently, the Andean Community and multiple international organizations have addressed this issue, generating important legal debates, which will be treated in this article based on historical recognition, the situation of vulnerability and the challenges faced by indigenous communities for the protection of traditional medicine, proposing parameters to guarantee the preservation of traditional knowledge; the methodology used is a qualitative approach based on the study of jurisprudence and related doctrine.

Traditional medicine; Indigenous communities; Andean Community; Bioethics; Vulnerability.

Introducción

El presente artículo tiene como propósito tratar cual es la protección existente para la propiedad intelectual indígena y cuáles son los parámetros que deben mejorarse desde la perspectiva de la bioética, para garantizar la preservación de la medicina tradicional y los saberes ancestrales de las comunidades indígenas, como poblaciones históricamente vulnerables.

Para ello, se tomará como base la perspectiva de la bioética clínica interétnica, según la cual, la diversidad cultural debe ser considerada al momento de la adopción de políticas públicas que pretendan garantizar la oferta de bienes y servicios de salud occidental a comunidades tradicionales históricamente excluidas. Esto implica reconocer las necesidades específicas de estas poblaciones vulnerables en sus prácticas y aplicaciones, a partir del principio de autonomía.

En este sentido, debe entenderse que la Comunidad Andina es un mecanismo de integración subregional, el cual tiene como principal objetivo alcanzar un nivel de desarrollo integral, equilibrado y autónomo en Latinoamérica, a través de sus órganos e instituciones, los cuales se articulan en el Sistema Andino de Integración (Cancillería de Colombia 2019).

La Comunidad Andina fue creada a partir de la firma del Acuerdo de Cartagena del 26 de mayo de 1969. Sus fundadores fueron Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Chile. Sin embargo, Chile dejó de ser miembro en 1976, convirtiéndose en estado observador hasta el 2006, fecha desde la cual es un miembro asociado hasta el momento de publicación de este artículo. También son estados asociados Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay; son estados observadores, España, Marruecos y Türkiye. Venezuela ingresó a la Comunidad Andina en 1973, pero se retiró en 2006 (Comunidad Andina, 2022).

Sin perjuicio del tema tratado en este artículo, es importante resaltar que la construcción del texto va más allá de un abordaje antropológico, acercándose, principalmente, al derecho y la bioética en la construcción de sus argumentos.

Siendo así, en la primera sección se ilustrarán cuáles son las vulnerabilidades que afrontan las comunidades indígenas de la Comunidad Andina a nivel bioético y cultural, respecto a la desprotección de sus medicinas tradicionales. Se hará énfasis en el reconocimiento histórico que estas comunidades merecen, como parte de la identidad esencial del territorio andino, quienes han mantenido sus tradiciones a pesar de la complejidad y crueldad que se vivió en la época de la conquista y los problemas subsiguientes que han afrontado.

De esta manera, se reflexionará sobre los efectos y las complejidades de la medicina tradicional, con el fin de comprender el enfoque más adecuado para proteger las prácticas de salud indígena. Siendo así, se estudiará la importancia de la garantía efectiva de la protección, más allá del aspecto de la propiedad intelectual y cultural, abarcando la conservación etimológica de las comunidades indígenas.

En la segunda sección, se estudiarán los retos y discusiones que existen en torno a la protección de la medicina tradicional, poniendo de presente los problemas que actualmente se afrontan. Pues, por un lado, existe falta de acceso a la

información sobre medicina tradicional, lo que deja a las comunidades susceptibles de críticas infundadas, afectando la promoción de la interculturalidad en la salud. Por otro lado, muchos grupos y personas utilizan estos conocimientos de manera irresponsable y sin escrúpulos, poniendo en riesgo muchas vidas y causando daños a las comunidades indígenas.

Con base en ello, se analizará la protección otorgada a la propiedad intelectual indígena a partir del análisis de un caso concreto, con el fin de identificar el nivel de protección otorgado en la Comunidad Andina a la fecha, incluyendo la propiedad colectiva y los derechos a la consulta e información previa.

En el tercer y última sección, se hará un análisis sobre la protección especial de la medicina tradicional y de los saberes ancestrales a la luz de la bioética. Este enfoque busca reconocer el alcance de la protección de la vulnerabilidad de las comunidades indígenas, de acuerdo con el respeto a la autonomía indígena, los derechos humanos y la diversidad, pues estos factores se consideran fundamentales para la preservación de la identidad de los países miembros de la Comunidad Andina.

Para ello, la investigación en cuestión se construyó a partir de la utilización del método hipotético-deductivo, según la propuesta epistemológica de Karl Popper. En cuanto al punto de vista del abordaje del problema, la investigación es cualitativa. En un primer momento, se desarrolló la elaboración de investigaciones bibliográficas y referentes teóricos, no solo aquellos que presentaban temas específicos sobre el tema, sino también todos aquellos que tienen contenido que está relacionado con el estudio en cuestión.

La bibliografía consultada tuvo como finalidad confrontar las ideas propias con las de autores fundamentales para la discusión del tema. Así, el punto de partida fue la identificación de las conexiones fundamentales relacionadas con el problema, interpretando los conceptos presentados en busca de una respuesta adecuada a los objetivos planteados. Las fuentes utilizadas a lo largo del trabajo son artículos científicos publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales, así como libros y capítulos de obras colectivas.

1. Comunidades indígenas y vulnerabilidad: su reconocimiento histórico

A través de un análisis etimológico y conceptual, se puede atestiguar que el término vulnerabilidad es de origen latino. Derivado de “*vulnus*”, la palabra se refiere al significado de herida o ser herido. Así, el concepto de la palabra vulnerabilidad permea la posibilidad de que la persona -o en un sentido amplio, como grupos minoritarios, culturas, saberes e instituciones- sufra daños en diferentes ámbitos. En el contexto bioético, el primer registro del uso de las nociones de vulnerabilidad se encuentra en el Informe Belmont, de 1978. Por primera vez se atestigua la necesidad de proteger las vulnerabilidades de la persona humana, que hoy también se extiende a garantizar la protección de la integridad y valorar la diversidad del patrimonio histórico y cultural, como los saberes ancestrales (Neves 2006).

Sin embargo, es necesario comprender que existe un coeficiente de subjetividad inherente a cada realidad específica. Debido a esto, se vuelve más difícil evaluar ciertas características que enuncian vulnerabilidades. Por tanto, la idea de vulnerabilidad debe desvincularse de una “condición hermética cerrada”, y debe concebirse como una “realidad compleja, dotada de diferentes dimensiones” (Meirelles, Sá, Verdival e Lage 2022, 116).

Según Florência Luana, la perspectiva dimensional de la vulnerabilidad se puede interpretar a través de la metáfora de las capas. Para Luana, el concepto de vulnerabilidad es fluido y dinámico, evidenciándose según la situación. En este sentido, es posible identificar diferentes vulnerabilidades en una misma situación, como si de un mismo objeto se estuvieran quitando diferentes capas. En otras palabras, un mismo sujeto o grupo de personas puede verse afectado por varias capas de vulnerabilidad, que se superponen y generan efectos diferentes. Así, en un mismo grupo/individuo, pueden existir vulnerabilidades sociales, económicas, educativas, étnicas, de salud, y muchas más (Luna 2008).

Ante esta pluralidad de incidencias, es necesario, a partir del dinamismo y flexibilidad del concepto, identificar qué cobertura/estrato de vulnerabilidad está presente en cada situación. Una vez realizada esta identificación, se delinean estrategias para el enfrentamiento de los problemas que ocasiona esta condición vulnerable.

Según la perspectiva de Hans Jonas, todo ser vivo debe ser considerado vulnerable, desde una perspectiva ontológica. Sin embargo, en términos de ética, es necesario tener un sentido de responsabilidad que surge de las amenazas a la pérdida de la vida. Correspondería al ser humano, entonces, velar por su protección en base al cuidado del planeta, ya que la humanidad tiene el poder de prevenir la destrucción y preservar su existencia (Jonas 2006).

Las comunidades indígenas en la región andina son consideradas poblaciones vulnerables, aun cuando tienen una gran relevancia social, crucial para los Estados. Esto incluye, sin duda, sus conocimientos y saberes ancestrales, tales como el uso de plantas, los rituales, la medicina tradicional, la labor de curanderos y chamanes, la sanación espiritual, las limpias, entre otros. Este reconocimiento ha sido parte de la discusión de nuevas políticas públicas a nivel global, debido a la vulnerabilidad social que las comunidades han tenido históricamente y que lamentablemente hoy aún existe. Esta vulnerabilidad se traduce en la violación estructural y sistemática de sus derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, con repercusiones en el plano económico, perpetuando e incrementando la pobreza de estos pueblos. A pesar de las dificultades estructurales, estas comunidades siguen luchando por la reivindicación de sus derechos dentro de la sociedad.

Esta situación se ve agravada debido a que las comunidades han sido víctimas dobles, tanto de la colonización como de los fenómenos sociales actuales que las amenazan en todos sus ámbitos y generan una vulnerabilidad muy grave para los indígenas. Esto se refleja en la pérdida paulatina de la cosmovisión ancestral y de su diversidad cultural. Las causas de estos fenómenos obedecen a factores como

el riesgo ambiental al que son expuestos los pueblos, la falta de educación y de políticas públicas que regulen su situación, la falta de oportunidades, los conflictos territoriales que inciden en la satisfacción de otros derechos como el derecho a la alimentación, al agua, a la salud, y el marcado estigma social que prevalece en las sociedades occidentalizadas.

Como enseña Miguel Kottow, la vulnerabilidad humana puede mitigarse cumpliendo los derechos humanos básicos, estableciendo un orden social más justo. Las violaciones a estos derechos aumentan las vulnerabilidades y deben ser objeto de la acción de las instituciones sociales organizadas para brindar servicios de salud, médicos, educativos y laborales, esenciales para quienes no pueden ver satisfechas sus necesidades esenciales (Kottow 2008, 341).

Debido a que la cultura y prácticas tradicionales indígenas dependen de la transmisión y preservación que se realiza únicamente dentro de la propia comunidad, se crea una gran vulnerabilidad para los indígenas. Esta situación debe abordarse a partir de la protección de sus prácticas, de sus saberes ancestrales y de su medicina tradicional. La bioética interétnica visa asegurar la preservación de la diversidad cultural y biológica de las comunidades autóctonas, con acciones como la práctica científica justa, que incluya la preservación del conocimiento ancestral en base de principios como la dignidad, la libertad y la autonomía de las comunidades, en conjunto con los derechos a la diferencia, la autodeterminación y el desarrollo (Girardon 2014).

Este reconocimiento es muy importante, pues el derecho al desarrollo de la persona indígena es fundamental para garantizar su dignidad e identidad. Este derecho está íntimamente relacionado con el concepto mismo de pueblo. Además, la preservación de la identidad garantiza la autonomía del individuo y la soberanía de los pueblos indígenas. En este sentido, es fundamental repensar conceptos y resignificar lógicas de pensamiento, estableciendo una base adecuada para conciliar nuevas y viejas realidades, especialmente en los países latinoamericanos (Cavalcanti e Meirelles 2020).

Sin embargo, para que el derecho al desarrollo sea efectivo, es necesario implementar políticas educativas interculturales que permitan la emancipación de los indígenas, sacándolos de un lugar “escondido” y recuperando su condición de sujeto político. Según Ana María D’Ávila Lopes, esta reformulación debe partir de las bases epistemológicas del constitucionalismo latinoamericano, conduciendo así a la implementación de políticas públicas educativas interculturales, a fin de revisar situaciones de discriminación aún vigentes en el siglo XXI (Lopes 2020).

En Brasil, por ejemplo, la Constitución Federal de 1988 trajo todo un capítulo dedicado a la protección de la persona indígena, salvaguardando aspectos fundamentales como sus tradiciones, lenguas y culturas, garantizando el derecho a la identidad indígena y a su propio desarrollo. Con base en las normas constitucionales, se comenzaron a pensar políticas públicas dirigidas al bienestar indígena, aunque el país tiene grandes dificultades para enfrentar los prejuicios arraigados en las personas, que impiden la plena aceptación de la diversidad étnica y cultural (Feijó 2014).

Considerando la problemática existente, es importante conocer cuál es la protección que se ha dado a la medicina tradicional y a la salud indígena por parte de organizaciones internacionales hasta la actualidad, para así analizar el contenido de las disposiciones y su aplicación en el ámbito de la propiedad intelectual. Un primer abordaje de esta protección lo realizó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en su Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que reconoce en su artículo XII el derecho a la salud y bienestar de los pueblos indígenas, en los siguientes términos:

1. Los pueblos indígenas tendrán derecho al reconocimiento legal y a la práctica de su medicina tradicional, tratamiento, farmacología, prácticas y promoción de salud, incluyendo las de prevención y rehabilitación.
2. Los pueblos indígenas tienen el derecho a la protección de las plantas de uso medicinal, animales y minerales, esenciales para la vida en sus territorios tradicionales.
3. Los pueblos indígenas tendrán derecho a usar, mantener, desarrollar y administrar sus propios servicios de salud, así como deberán tener acceso, sin discriminación alguna, a todas las instituciones y servicios de salud y atención médica accesibles a la población en general.
4. Los Estados proveerán los medios necesarios para que los pueblos indígenas logren eliminar las condiciones de salud que existan en sus comunidades y que sean deficitarias respecto a estándares aceptados para la población en general (Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2001, 5).

Esta disposición es de gran relevancia, pues además de proteger y reconocer la práctica de la medicina tradicional y su promoción en todas sus etapas, también reconoce la protección de las plantas, animales y minerales, indispensables para el ejercicio y desarrollo de muchos de los tratamientos de la medicina tradicional. Asimismo, asegura el derecho a la salud de las comunidades, que puede ser establecido a través de su propia autonomía, como exclusivamente tradicional, exclusivamente científico-occidental o con un modelo mixto que reúna ambos modelos. Se recomienda a los Estados la promoción de la salud de estos pueblos, en pro de eliminar las condiciones deficitarias que lastimosamente enfrentan la gran mayoría de las comunidades indígenas en la región Andina.

Sin embargo, se destaca la posición de Eduardo Menéndez, quien critica la forma en que la biotecnología descalifica procesos relacionados con la medicina tradicional, lo que contribuye a la potencialización de vulnerabilidades de los pueblos tradicionales. Según Menéndez,

dada su concepción ideológico-técnica, la biomedicina relega o descalifica los procesos de eficacia simbólica y no parece preocupada por el papel de

los curadores populares en los procesos de integración y pertenencia cultural, por lo menos desde la perspectiva del proceso s/e/a. Su interés – cuando existe – se reduce a la utilización de las técnicas y/o los técnicos populares como recurso subordinado del sector salud (Menéndez 1994, 79).

Es necesario comprender que el concepto de salud es plural, abarcando aspectos físicos, psicológicos y culturales. La propia idea de enfermedad tiene también un significado social que debe ser tenido en cuenta a la hora de velar por la salud de las personas. El individuo que busca la terapia tradicional lo hace “en busca de ayuda ante la presencia de una enfermedad, para protegerse de una posible enfermedad o para reafirmarse en su estado de salud”. Entonces, el tratamiento “busca recuperar el equilibrio que se ha perdido y la acción del terapeuta resulta eficaz cuando, una vez identificado el mal, se logra restablecer la unidad y la armonía en el enfermo y entre el enfermo y el mundo que lo rodea” (Organización Panamericana de la Salud 2009, 17).

También debe reconocerse la importancia de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (DUBDH), que a pesar de no tener fuerza de ley, contiene principios que se orientan a la protección de las poblaciones vulnerables, con base en la libertad y dignidad de la persona humana. La DUBDH promueve ante los Estados la creación de normas que busquen efectivizar dicha protección, reconociendo la libertad de ciencia e investigación, propiciando el bienestar de los individuos y de los grupos a partir de la reflexión moral y ética (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura 2005).

En pro de ese reconocimiento, también se encuentran la Convención de Diversidad Biológica, que reconoce la dependencia de los recursos biológicos con los estilos de vida tradicionales de las comunidades indígenas y establece para los Estados la responsabilidad de preservar los conocimientos y las prácticas tradicionales (Girardon 2014); y la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, de la Unesco, que tiene como finalidad proteger el patrimonio cultural inmaterial por medio del respeto, la concientización y la cooperación entre los pueblos.

Las convenciones mencionadas se basan en la bioética como punto clave para la estructuración de las decisiones y determinaciones de los Estados, tratando la vulnerabilidad de las comunidades indígenas a través de los principios de autonomía y respeto. Reconocen el papel histórico de las comunidades indígenas y su papel en la sociedad moderna, como legados históricos vivos, que mantienen sus dialectos, sus prácticas, la preservación ambiental sustentable. Además, continúan aplicando sus saberes de forma equitativa y justa, no solo entre los miembros de la comunidad, sino con todos aquellos que llegan a las comunidades en busca de sanación y remedio.

La protección paulatina que se ha ido otorgando a la medicina tradicional, es crucial para su preservación y desarrollo. Este campo continúa generando avances y descubrimientos, y es de suprema importancia para la preservación cultural indígena. Los saberes ancestrales ancestrales y la medicina tradicional consti-

tuyen la representación de la historia de las comunidades, siendo el vivo reflejo de sus teorías, creencias, experiencias y saberes a partir del desempeño de sus capacidades, que empoderan y legitiman el actuar y el vivir comunitario. Como lo expresa el autor Cardona-Arias, no hay que olvidar que

en la medicina tradicional existe la influencia de factores externos al sujeto como los espíritus de las plantas y la madre naturaleza, y factores internos determinados por la dimensión espiritual del paciente, esta última es de gran relevancia para lograr la curación o la sanación y el éxito de los diferentes ritos (Cardona-Arias 2012, 5).

“El hilo conductor de la racionalidad andina busca la interrelación, interconexión e interdependencia de los hechos que acaecen en la Madre Naturaleza (*Pachamama*), razón por la cual la lógica ancestral tiene un carácter primordialmente analógico, sintético y simbólico” (Rodríguez 2010, 12).

Pues también requiere del entendimiento de su visión del mundo y su vinculación con la salud, sus rituales y procesos de sanación, que incluyen tanto el aspecto físico como el espiritual de la persona. Esto implica que la protección de la medicina tradicional deba ser vista más allá de la simple protección del factor económico que puede darse a través de la propiedad intelectual. Aunque este punto sea muy importante, parece pequeño en comparación a la trascendentalidad que implica la preservación de las culturas indígenas milenarias, a través de disposiciones de derecho moderno, que reúnan a la ciencia, la cultura y la bioética como herramientas efectivas de protección. En ese sentido, Yáñez del Pozo, realiza una importante observación, en la cual destaca la diferencia del sistema de salud tradicional de las comunidades indígenas:

Al igual que en el sistema convencional la gente acude a los doctores y sigue determinadas prescripciones según instrucciones específicas para recuperar su salud, los usuarios indígenas enmarcados en la lógica de otro sistema hacen algo parecido cuando acuden a sus propios terapeutas y siguen también instrucciones precisas en su tratamiento. La diferencia fundamental está en el carácter eminentemente espiritual que tanto los terapeutas, como los lugares, los tiempos y los elementos usados tienen para la población. Si al perder el equilibrio se alteraron ciertas reglas de un orden bien establecido por las fuerzas sobrenaturales, es lógico que para el restablecimiento de ese equilibrio se tenga que atravesar lo que estamos denominando puentes en el sentido más profundo del término (2005, 80).

La Medicina Andina gravita en torno a un eje conceptual, que es el equilibrio y la armonía. La salud es el fiel inestable de la balanza de la vida, mientras que la enfermedad es entendida como la pérdida del equilibrio vital y la alteración de las funciones (Rodríguez 2010, 36).

Sin embargo, como afirman Ana Thereza Meirelles y Liliane Lins-Kusterer, las

investigaciones relacionadas con la vulnerabilidad son siempre muy desafiantes, ya que el aspecto multidisciplinario involucrado refleja “múltiples circunstancias y, en consecuencia, destaca la agrupación de elementos complejos, muchas veces difíciles de identificar porque se insertan en la dimensión subjetiva de una persona o de determinados grupos de personas” (Meirelles e Lins-Kusterer 2021, 346).

Es deber del Estado, a través de su actividad legislativa, construir normas capaces de abarcar las distintas dimensiones de la vulnerabilidad. Por ello, las normas genéricas son insuficientes, ya que no pueden adaptar las diferentes categorías inherentes a este complejo concepto. Los actos legislativos e interpretativos deben ser capaces de revelar las medidas reales en las que se manifiesta la vulnerabilidad (Meirelles, Sá, Verdival, Lage 2022, 120).

Esto denota la gran importancia de la medicina tradicional en el mantenimiento socioestructural de los pueblos indígenas, desde el ámbito del mantenimiento de la salud pública y desde el ámbito de la preservación cultural en la región andina. Además, resalta el importante papel que juega la bioética interétnica a la hora de proponer una protección esquema.

2. Discusiones y retos sobre la protección de la medicina tradicional

La medicina tradicional, según la Organización Mundial para la Salud (OMS), está definida como “la suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basados en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales” (Organización Mundial de la Salud 2013, 15). Según la visión de los pueblos indígenas, el entendimiento de la salud y la enfermedad, para las comunidades indígenas tiene un sentido principalmente espiritual. Por lo tanto, su forma de aplicación de la medicina y el proceso de la curación también será otro, según las comunidades Andinas:

Todo estado de armonía lleva al equilibrio vital y por ende, a la salud. Las inarmonías y los estados negativos atraen influencias de la Naturaleza que actúan morbígenamente, siguiendo la ley de que “lo semejante atrae lo semejante”; así los agentes naturales que de suyo interactúan con el hombre sin afectar la salud, se convierten en noxas que lo enferman (Rodríguez 2010, 41).

Un entendimiento sobre este tema es el siguiente: “la salud y la enfermedad provienen de la tierra, y toda curación se deriva de las plantas que la tierra misma ofrece al hombre. Para curar al enfermo, el medico tradicional media entre las deidades y la tierra” (Biblioteca Virtual de Pueblos Indígenas 2022, 2).

Estas concepciones indígenas tienen origen en la cosmovisión de cada comunidad. Las creencias y aplicaciones de ciertas técnicas medicinales también pueden variar de grupo a grupo. Aunque existen conocimientos comunes entre las comunidades en la región andina, también existen diferencias en la realización

de algunos procedimientos, en los cuales inclusive varia su justificación y su ritualidad, transformando toda la experiencia del uso de medicina tradicional en sí misma. Esta variedad de sustentos y practicas enriquece el concepto de medicina tradicional, que debe entenderse como el reflejo de la identidad de cada pueblo y como una de las mayores manifestaciones del saber y de la cultura indígena en conjunto. Por cada grupo que exista, puede derivarse un diferente entendimiento sobre una determinada aplicación de un procedimiento o medicina.

La Medicina Andina transmite sus conocimientos de generación en generación por tradición oral; sus procedimientos de diagnóstico, tratamiento y sanación integran el cuerpo y el espíritu; (...). El uso de las plantas medicinales se ajusta a los principios de la racionalidad andina, de orden analógico, simbólico, guiados por la intuición, los sentimientos, bajo paradigmas como la *Pachamama* o la *Chakana*; que considera que todo está relacionado con todo, en una visión holística e integral en armonía con los objetos, fenómenos, seres vivos; consigo mismo, con su entorno y con el universo (Oñate et al. 2016, 3).

Esta construcción identitaria es de gran importancia al abordar la protección de los saberes ancestrales, pues no es posible pensar en una comunidad indígena que cuente con una garantía plena de sus derechos, sin pensar también en la garantía de la protección de sus saberes y procedimientos médicos tradicionales. Estos tienen una relación de interdependencia y distinción entre sí, según el autor Marco Bartolo:

La medicina tradicional en sí misma sigue coexistiendo gracias a la transmisión oral del conocimiento de generación en generación, a través de procesos de aprendizaje y reconocimiento de lo originario y tradicional de cada pueblo. Reconocimiento que también ha sido asumido por OMS, dado que la medicina tradicional ha venido contribuyendo en el acceso a la atención en salud, basado en una atención sanitaria accesible y asequible tanto económica como socioculturalmente (Bartolo 2020, 2).

Por lo tanto, dentro de ese marco de protección esperado y más allá de la actividad que desarrollan las organizaciones internacionales a través de su producción normativa, a nivel social es importante que se evite realizar valoraciones infundamentadas de las creencias y saberes aplicados en la medicina tradicional. Esto puede causar afectaciones a la imagen y buen nombre de las comunidades, las cuales en algunos casos llegan a ser víctimas de señalamientos indebidos. Además, estas valoraciones pueden llevar a restringir la aplicación de sus procedimientos tradicionales, generando afectaciones a nivel social y económico en las comunidades.

Los agentes considerados como curanderos, sujetos encargados de dar respuestas técnicas a las enfermedades, producen actividades sociologizadas y

culturizadas. Esto ocurre porque estas acciones se dan sobre grupos sociales e individuos que agregan significados técnicos, pero principalmente subjetivos y sociales a las enfermedades. Por tanto, el ejercicio de la actividad curatorial, independientemente de los aspectos técnicos, genera hechos sociales – aunque las instituciones médicas no lo interpreten así (Menéndez 1994, 72).

Para evitar la difusión de falsa información, es muy importante facilitar el acceso a la información sobre la medicina tradicional junto a los estudios que la acompañan. En este sentido, se favorecería también la transmisión de estos saberes a nuevas generaciones y entre los pueblos, siendo un primer paso en la estructuración del reconocimiento de los saberes ancestrales. Esto permitiría lograr la interculturalidad en la salud, resaltando la importancia de las diferentes técnicas y teorías medicas existentes (Cardona-Arias 2012).

En este escenario, donde podemos observar la coexistencia del paradigma biomédico y la medicina tradicional andina, es de suma importancia analizar las cuestiones involucradas en la construcción y proyección de esta información. De esta manera, también buscamos señalar la complejidad de las interacciones señaladas y destacar cómo la subjetividad de las concepciones médicas puede influir en el flujo de informaciones relacionadas.

Las tensiones entre el paradigma biomédico y la medicina tradicional andina se manifiestan en la dificultad de circulación de la información. Estas restricciones son impulsadas por los intereses específicos defendidos por cada médico en particular. Se pueden identificar conflictos de intereses considerables, donde las agendas divergentes de estos paradigmas impiden la difusión abierta del conocimiento.

El acceso a la información también se ve dificultado por las barreras institucionales, que desempeñan un papel importante en este proceso de inaccesibilidad. Las estructuras establecidas, que a menudo favorecen el paradigma biomédico, pueden crear obstáculos sustanciales para la medicina tradicional andina en términos de difusión y reconocimiento. Comprender estas tensiones y restricciones es fundamental, no sólo para la comunidad académica, sino también para la sociedad en general. La falta de información accesible sobre la medicina tradicional andina puede dar lugar a una comprensión inadecuada por parte del público.

Tal y como enseña Fermin Schramm, la aplicación de los conocimientos biotecnocientíficos al campo de la salud tiene como consecuencia la aparición de un nuevo campo de intervención sobre los colectivos y las personas. En este contexto, dependiendo de las características de una sociedad, como el desarrollo económico, biotecnocientífico y su posición en el proceso de globalización, ciertas cuestiones serán más o menos relevantes que otras (Schramm 2006, 190). De esta forma, el ejercicio del biopoder puede terminar dejando de lado problemas de gran trascendencia, como los que rodean la protección de las medicinas tradicionales y los saberes ancestrales.

Dentro de este contexto, se debe abordar una problemática preocupante, que es la apropiación indebida que se ha hecho de estas medicinas tradicionales por parte de particulares quienes ofrecen este tipo de tratamientos de forma ines-

crupulosa, como en el caso del contrabando de hojas de ayahuasca y coca por terceros, quienes esperan lucrar con la réplica de rituales sagrados en diferentes regiones del mundo.

Sobre este tema, resulta preocupante que existan múltiples casos en los que inclusive se han presentado muertes de algunos de los participantes de los rituales ofrecidos de forma clandestina, pues se realizan desatendiendo las medidas de cuidado, sin conocimiento profundo del uso de las plantas y sin realizar las preparaciones previas necesarias. Esto representa un riesgo tanto para los consumidores de estas medicinas como para las comunidades, debido a que como en la situación anteriormente expuesta, por falta de información, la comunidad se ve señalada por la sociedad, que, sin tener certeza de los hechos, se centra en el indebido uso de la medicina tradicional, divulgando infundados riesgos sobre su uso; por ello, este punto se convierte en una vulnerabilidad de las comunidades indígenas.

Dentro de los rituales de medicina tradicional en la región Andina, existen plantas que exigen tener un máximo de cuidado en su utilización, tales como el Guantug o la Ayawaska, estas son conocidas en medios indígenas con el nombre de plantas sagradas o plantas doctores. Su uso es extremadamente delicado entre los yachaks (sabios), al punto que deben ser usadas como una llave a estados superiores de conciencia, solamente cuando el aspirante ha cumplido todo un proceso de limpieza y perfección que lo preparan de un modo óptimo para este tipo de iniciación (Rodríguez, 2010:24).

A los problemas del acceso a la información y del uso indebido de estos conocimientos, se suma uno adicional, y es que se lleguen a presentar registros de la propiedad intelectual indígena, sean sus saberes ancestrales, sus medicinas tradicionales o sus creaciones farmacéuticas, pues limitaría su uso para las grandes empresas que lleguen a obtener como registros de marcas simbologías indígenas o a patentar las fórmulas medicinas tradicionales de las comunidades indígenas para provecho propio. La protección de la medicina tradicional también debe darse a partir de la regulación de los derechos de propiedad intelectual, llegando a ser un elemento relevante de la bioética interétnica.

Un caso que ilustra esta situación es el suscitado en la Comunidad Andina en el Proceso 60-IP-2012, conocido por el Tribunal de Justicia de la Comunidad Andina (TJCA) en fase de interpretación prejudicial. Este proceso se inició debido a que particulares registraron las marcas COCA INDIGENA (mixta) y COCA ZAGRADHA (mixta), para distinguir productos de las clases 35¹ y 30² de la Clasificación Internacional de Niza, respectivamente; registros frente a los cuales levantó oposición la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), quien demandó a la Superintendencia de Industria y Comercio (SIC), de la República de Colombia (Comunidad Andina, 2012), por haber otorgado su concesión vulnerando los derechos a “la consulta previa e informada; a la propiedad colectiva; a la autonomía; a la identidad e integridad étnica y cultural; a la autonomía de los pueblos indígenas; a la protección de la riqueza cultural de la nación; al ambiente sano de los pueblos indígenas de Colombia” (Comunidad Andina 2012, 24), entre otros.

1 “Se refiere a la comercialización, publicidad, distribución y venta a terceros de productos artesanales y legales a base de hoja de coca y con aplicaciones en los campos homeopático y alimenticio, entre otros de la Clase 35 de la Clasificación Internacional de Niza” (Comunidad Andina 2012, 2).

2 “Se refiere a aromáticas e infusiones, productos de pastelería y repostería a base de coca indígena legalmente cultivada, mambe de la Clase 30 de la Clasificación Internacional de Niza” (Comunidad Andina 2012, 2).

El TJCA es uno de los órganos jurisdiccionales más importantes de la Comunidad Andina. Su función principal es emitir interpretaciones prejudiciales de las normas que conforman el ordenamiento jurídico de la Comunidad Andina. Estas interpretaciones son realizadas previa solicitud de las autoridades nacionales de los países miembros. El objetivo de estas interpretaciones es garantizar que la aplicación e interpretación del derecho andino se realice de manera uniforme y armónica (entre otras funciones) (Comunidad Andina 2022).

En las interpretaciones del TJCA se han establecido grandes avances sobre la protección de la medicina tradicional en la región andina. Por esta razón, es de gran relevancia conocer pronunciamientos de la Comunidad Andina, además de que los territorios abarcados por esta organización son el hogar de un gran número de comunidades indígenas en la actualidad.

En su análisis, el TJCA estudió la causal de irregistrabilidad del artículo 136 literal g) de la Decisión 486 (esta decisión contiene el Régimen Común Andino de Propiedad Industrial, el cual regula la protección y los tramites referentes a los derechos de propiedad intelectual en la Comunidad Andina), porque las marcas registradas utilizaban símbolos de los pueblos indígenas. Este artículo prohíbe este tipo de registros para evitar que estas marcas sugieran una relación entre el producto y la comunidad indígena, o se llegue a atribuir determinadas propiedades, calidades o hasta un origen esperado (Comunidad Andina 2012).

Esta determinación tiene como objetivo proteger los derechos de los pueblos indígenas y de los consumidores. Las excepciones para conceder este tipo de registros son dos: primero, que los pida la propia comunidad; y la segunda es que la comunidad brinde consentimiento expreso para su otorgamiento. Esto es un paso muy importante en la protección de los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas, pues esta disposición tiene un amplio margen de restricción para evitar el uso y la apropiación indebida de los saberes ancestrales indígenas, que no se limitan solo a marcas, sino que también aplica a patentes de medicinas, usos, procedimientos y tratamientos, así como la protección de su simbología, léxico, palabras, imagen, y a todo tipo de elementos que se vinculen directamente con las comunidades y su tradición indígena.

La protección de la propiedad intelectual indígena mediante este tipo de medidas y restricciones es muy importante, como lo ha señalado la OMS:

A medida que la MTC³ se vuelve más popular, es importante equilibrar la necesidad de proteger los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas y las comunidades locales, así como sus tradiciones de cuidados de salud, y, al mismo tiempo, asegurar el acceso a la MTC y promover la investigación, el desarrollo y la innovación. Toda medida deberá guiarse por la estrategia global y el plan de acción sobre salud pública, innovación y propiedad intelectual (Organización Mundial de la Salud 2013, 14-15).

En este sentido, esta escala de protección es muy significativa, pues permite garantizar la protección de la propiedad indígena, su simbología y leguas nativas,

3 Las siglas "MTC" hacen referencia a la Medicina Tradicional y Complementaria.

poniendo como límite a la explotación, el consentimiento y la consulta previa e informada de las comunidades. También se debe considerar que a pesar de que en efecto estos saberes y recursos tengan un gran valor, no deben llegar a ser explotados de forma indiscriminada. La falta de límite y conciencia sobre la explotación podría afectar la preservación identitaria de las comunidades, generando el riesgo de que se pueda llegar a perder el reconocimiento de la creación colectiva.

3. Protección especial de la medicina tradicional y saberes ancestrales a la luz de la bioética

Con las situaciones y casos hasta aquí planteados, se evidencia que, en el mundo, se han creado pautas generales de protección de los derechos colectivos, de propiedad intelectual y conocimiento de los pueblos indígenas. Esto ha generado grandes avances en el proceso de protección de la medicina tradicional que continúa en desarrollo, por ello en esta sección se estudiará la importancia de la determinación de la protección de la propiedad industrial en respeto del patrimonio biológico y los saberes tradicionales de las comunidades indígenas.

Proteger el aspecto médico-cultural que envuelve la medicina tradicional tiene un gran significado simbólico, en el cual se hace un reconocimiento a las comunidades indígenas, pues denota la importancia de su papel dentro de la sociedad y muestra el respeto por sus prácticas y tradiciones. Este reconocimiento representa un gran paso para la protección y superación de la vulnerabilidad de las comunidades indígenas, en consonancia con el respeto de la autonomía indígena. Estos son factores fundamentales en la preservación de la identidad andina de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú.

En ese sentido, la Comunidad Andina, consciente de la relevancia de las comunidades indígenas en la preservación de la identidad andina, ha buscado expandir ese margen de protección, buscando ponderar los derechos de propiedad industrial de nivel comercial con los derechos de autonomía indígena. Un ejemplo de esto es el artículo 3 de la Decisión 486 de la Comisión de la Comunidad Andina, que establece:

Artículo 3 — Los Países Miembros asegurarán que la protección conferida a los elementos de la propiedad industrial se concederá salvaguardando y respetando su patrimonio biológico y genético, así como los conocimientos tradicionales de sus comunidades indígenas, afroamericanas o locales. En tal virtud, la concesión de patentes que versen sobre invenciones desarrolladas a partir de material obtenido de dicho patrimonio o dichos conocimientos estará supeditada a que ese material haya sido adquirido de conformidad con el ordenamiento jurídico internacional, comunitario y nacional. Los Países Miembros reconocen el derecho y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales, sobre sus conocimientos colectivos. (...) (Comunidad Andina 2012, 1-2).

De esta manera, el derecho a la consulta que se otorga a las comunidades indígenas para el registro y uso de su simbología y prácticas es de gran importancia, pues refleja el respeto por su identidad, en concordancia con los derechos fundamentales. Además, representa una vía idónea para abordar la cuestión de la propiedad intelectual indígena.

En este sentido, también se encuentra la Decisión 523 del Consejo Andino de Ministros de Relaciones Exteriores de la Comunidad Andina, mediante la cual se adopta la Estrategia Regional de Biodiversidad para los Países del Trópico Andino, y en donde claramente se hace un llamado a la protección de los conocimientos tradicionales. Esta estrategia incluye también el desarrollo y mantenimiento del patrimonio cultural tangible e intangible, la protección del conocimiento indígena y el ejercicio de prácticas tradicionales (Comunidad Andina 2002).

Sin embargo, esta estrategia plantea la necesidad de establecer un régimen de protección de conocimientos tradicionales que aún no está completamente desarrollado. Reconoce la importancia de los saberes ancestrales en la conservación y manejo de recursos genéticos, y su importante vinculación con la bioética, que comprende la preservación de procedimientos de curaciones, medicina, farmacología, plantas y ceremonias.

Por lo tanto, al abordar la protección desde el nivel legislativo, las instituciones y organizaciones deben considerar que la medicina tradicional tiene elementos especiales que lo diferencian de otro tipo de prácticas médicas. Esto incluye la preservación y mantenimiento de la cultura, sus fundamentos y su composición en otros niveles; al contar con elementos que van más allá de la salud.

La bioética interétnica constituye una base fundamental en la construcción de esta regulación necesaria, pues no basta tener disposiciones jurídicas. Es crucial establecer un diálogo entre las diferentes culturas, sin juicios de valor, respetando la diversidad y la autonomía. Esto debe realizarse en conjunto con los derechos humanos, visualizando la situación de la medicina tradicional indígena y reconociendo su gran importancia en la concreción identitaria de los pueblos andinos. Estos conocimientos ancestrales han mantenido sus conocimientos por muchos años, sobreponiéndose a las dificultades históricas y siempre manteniendo el equilibrio con la naturaleza, que se relaciona directamente con sus prácticas.

Conclusiones

Considerando la gran importancia de las comunidades indígenas en la región Andina y su papel activo dentro de la sociedad, en la primera parte de este trabajo, se ilustraron cuáles son las vulnerabilidades a las que se encuentran expuestas las comunidades, que históricamente han sido víctimas del abandono estatal y social, siendo invisibilizadas, provocando que su estructura identitaria y cultural también se vean en riesgo.

Una parte muy importante en esa visión cultural, es la medicina tradicional y los saberes ancestrales, que deben tener su propio marco de reglamentación y protección a la luz de la bioética interétnica, que vele por preservar estos cono-

cimientos, en primacía de la autonomía indígena y el reconocimiento colectivo de las comunidades como autores y preservadores de estos saberes, que tienen relevancia a escala global. Por ello, la protección debe darse a partir de la práctica científica justa, la preservación de los conocimientos ancestrales, basándose en los principios de la bioética interétnica, los derechos humanos y de la autonomía de las comunidades indígenas, tomando como base la protección que se ha brindado hasta el momento por parte de organizaciones internacionales, que en sus disposiciones resaltan la importancia de estos saberes, orientando a los Estados a efectivizarla.

En ese sentido, se destaca la importancia de esa protección a partir de dos ámbitos, el primero, el económico, relacionado a la propiedad intelectual, y el segundo, el cultural, relacionado a la preservación de la cosmovisión y el buen vivir indígena. Esto implica entender su vinculación con la naturaleza, la auto sustentabilidad y las buenas prácticas en la medicina y en sus esquemas de vida.

En la segunda parte, se analizaron cuáles son las discusiones y retos que se afrontan actualmente frente a la protección de la medicina tradicional. Después de esclarecer como definición de la medicina tradicional al conjunto de prácticas y saberes ancestrales propios de las comunidades indígenas, los cuales reflejan sus creencias, identidad y cultura, se abordaron tres problemáticas. La primera se refiere a la falta del acceso a la información sobre la medicina tradicional, punto sobre el cual los Estados deben tomar medidas conforme a las pautas brindadas por las organizaciones internacionales que han velado por esta protección. Es decir, garantizando información cierta, consultada y encaminada a la efectiva construcción identitaria de las comunidades, promoviendo el conocimiento y la transmisión de los saberes de la medicina tradicional, constituyendo el primer paso en la estructuración de la interculturalidad en la salud, conforme a los principios de la bioética interétnica.

En segundo lugar, se abordó la problemática de la indebida apropiación y replicación de los rituales y saberes médicos indígenas, que generan un gran riesgo para quienes llegan a hacer parte de estos, bajo la dirección de personas ajenas a las comunidades indígenas. En este punto, es necesaria la complementación con el acceso a la información, que garantice la protección de las vulnerabilidades ante las cuales se ven expuestos los pueblos indígenas por este tipo de situaciones, que deben ser atendidas de manera especial por las autoridades de cada país.

En tercer lugar, se abordó la protección de la propiedad intelectual de la medicina tradicional, que incluye su aplicación, formulas, estudios, patentes, rituales, entre otros. Debido a que la desprotección de estas creaciones genera el riesgo de que grandes farmacéuticas o empresas se apropien de las patentes de uso y reproducción de medicinas o la aplicación de determinados procedimientos ritualísticos. Sobre este punto, la Comunidad Andina ha creado un esquema de protección marcario que restringe la concesión de registros de elementos que contengan simbología o conocimiento indígena a personas ajenas a las comunidades. Esto es muy importante en la protección de la propiedad colectiva, pues garantiza su reconocimiento sin limitar su explotación económica. Incluye también dos

excepciones: la primera es que se dé consentimiento por parte de la comunidad indígena para efectuar el registro y la segunda es que se dé una consulta previa e informada antes de efectuar alguna concesión.

Este es un gran avance en la protección de la propiedad intelectual indígena, sobre el cual la Comunidad Andina hasta ahora ha tenido especial cuidado, convirtiéndose en ejemplo para otras latitudes. Sin embargo, esta protección debe continuar en desarrollo, teniendo como base la filosofía de la bioética y sus principios.

De esta forma, en la tercera y última parte, se trató como debe darse la protección especial de la medicina tradicional y saberes ancestrales a la luz de la bioética interétnica. Las creaciones normativas con pautas de protección deben tener como fundamento diálogos y estudios entre las diferentes culturas, sin juicios de valor, respetando la diversidad y la autonomía, en conjunto con los derechos humanos. Es crucial visualizar la situación de la medicina tradicional indígena y reconocer su gran importancia en la concreción identitaria de los pueblos andinos, que han mantenido sus conocimientos a lo largo de los años, sobreponiéndose a las dificultades históricas y siempre, manteniendo el equilibrio con la naturaleza.

Los lineamientos legales deben buscar preservar su derecho a la consulta, el respeto a sus símbolos y lenguas, y garantizar el mantenimiento del patrimonio cultural tangible e intangible basado en los conocimientos indígenas y el ejercicio de sus prácticas.

Recebido em 25/01/2024.

Aprovado para publicação em 20/02/2024 pelo editor Henyo Trindade Barreto Filho (0000-0003-3845-9936).

Referencias

- Acosta, Alberto. 2016. *O bem viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante.
- Bartolo, Marchena. 2020. "Aportes e importancia de la medicina tradicional". *INSTERACTUA*. <http://insteractua.ins.gob.pe/2016/09/aportes-e-importancia-de-la-medicina.html>
- Biblioteca Virtual de Pueblos Indígenas. 2022. *Medicina Tradicional*. Biblioteca Virtual en Salud. Estado Plurinacional de Bolivia. <http://pueblosindigenas.bvsp.org.bo/php/level.php?lang=es&component=50&item=3#fuente1>
- Cancillería de Colombia. 2019. *Comunidad Andina*. <https://www.cancilleria.gov.co/international/regional/can>
- Cardona-Arias, Jaiberth A. 2012. "Sistema médico tradicional de comunidades indígenas Emberá-Chamí del Departamento de Caldas-Colombia". *Revista de Salud Pública* 14, n° 4: 630-643. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/35761>
- Cavalcanti, Thais Novaes, e Meirelles, Ana Thereza. 2020. "Derecho al desarrollo de los pueblos indígenas y Estado plurinacional: contribución de Guamán Poma de Ayala y Francisco de Vitoria". *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 20: 421-439. <https://doi.org/10.22201/ij.24487872e.2020.20.14481>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2001. *Proyecto de Declaración Americana Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización de los Estados Americanos. <http://www.cidh.org/indigenas/indigenas.sp.01/articulo.XII.htm>
- Comunidad Andina. 2000. Comisión de la Comunidad Andina. *Régimen Común sobre Propiedad Industrial*. Decisión 486. http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=22365
- Comunidad Andina. 2002. Consejo Andino de Ministros de Relaciones Exteriores. *Estrategia Regional de Biodiversidad para los Países del Trópico Andino*. Decisión 523. <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/anc34693.pdf>
- Comunidad Andina. 2002. Consejo Presidencial Andino. *Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos*. <http://www.sice.oas.org/labor/Carta%20Andina.pdf>
- Comunidad Andina. 2012. Tribunal de Justicia de la Comunidad Andina. *Proceso 60-IP-2012*. Demandante: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Demandado: Superintendencia de Industria y Comercio (SIC), de la República de Colombia. Magistrado ponente: José Vicente Troya Jaramillo. Quito, Ecuador. 24 de octubre de 2012. <https://www.tribunalandino.org.ec/ips/Pr60ip2012.pdf>
- Comunidad Andina. 2022. *La Comunidad Andina*. <https://www.comunidadandina.org/quienes-somos/>
- Feijó, Julianne Holder da Câmara Silva. 2014. "O direito indigenista no Brasil: Transformações e inovações a partir da Constituição Federal de 1988". *Revista da Faculdade Mineira de Direito* 17, n° 34. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/P.2318-7999.2014v17n34p274/7628>
- Ferrer, José, e Álvarez, Juan Carlos. 2005. *Para fundamentar la bioética: Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. 2ª ed. Sevilla, España: Editorial Desclée de Brouwer S.A.

Ana Thereza Meireles Araújo, Yenifer Marcela Muñoz Cerón, Rafael Verdival, Caio Lage

- Giraldo Montoya, Julián Andrés. 2001. *El régimen marcario y su procedimiento*. Bogotá: Librería del Profesional.
- Girardon, Denise Tatiane. 2014. “A bioética como mecanismo de proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e de afirmação dos direitos humanos”. *Direito em Debate* – Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da UNIJUÍ, año XXIII, nº 42: 3-26. <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revista-direitoemdebate>
- Jonas, Hans. 2006. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Traducido por Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio.
- Kottow, Miguel. 2008. Vulnerabilidad y protección. En Tealdi, Juan Carlos, dir. *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO – Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética; Universidad Nacional de Colombia.
- Lopes, Ana Maria D’Ávila. 2020. “Paco Yunque ainda vive entre nós: a necessidade de políticas educacionais interculturais para a emancipação do povo oculto”. *Revista da Faculdade Mineira de Direito* 23, nº 46: 324-343. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/24257/17436>
- Lorenzo, Cláudio Fortes Garcia. 2011. “Desafios para uma bioética clínica interétnica: reflexões a partir da política nacional de saúde indígena”. *Revista Bioética* 19, nº 2: 329-342. http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/631/658
- Luna, F. 2008. “Vulnerabilidad: la metáfora de las capas”. *Jurisprudencia Argentina*, IV. http://www.saludcapital.gov.co/Capacitaciones%20%20Comit%20de%20tica%20para%20la%20Investigacin/6%20Sesi%C3%B3n%2016%20julio%202014/Luna_F%5B1%5D._Vulnerabilidad_la_metafora_de_las_capas.pdf
- Meirelles, Ana Thereza, e Liliane Lins-Kusterer. 2021. “O redimensionamento das vulnerabilidades no âmbito da relação médico-paciente diante da covid-19 no contexto pandêmico brasileiro”. *Revista da Faculdade Mineira de Direito* 24, nº 47. <https://doi.org/10.5752/P.2318-7999.2021v24n47p342-358>
- Meirelles, Ana, Maria Sá, Rafael Verdival, e Caio Lage. 2022. “A compreensão das dimensões da vulnerabilidade humana nas situações jurídicas existenciais: Uma perspectiva a partir da autonomia”. *Revista da Faculdade Mineira de Direito* 25, nº 49. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/27748>
- Menéndez, Eduardo. 1994. “Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?”. *Alteridades* 4, nº 7. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711357008>
- Neves, Maria do Céu Patrão. 2006. “Sentidos da vulnerabilidade: Característica, condição, princípio”. *Revista Brasileira de Bioética* 2, nº 2: 157-172. <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/7966>
- Oñate, Pedro Andrés, Christian Giovanni Ordóñez Vélez, David Ricardo Achig Balarezo, e Aydeé Narcisa Angulo Rosero. 2018. “Cosmovisión andina relacionada al uso de plantas medicinales, Sayausí – Cuenca 2016”. *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas Universidad de Cuenca* 36, nº 1: 43-53.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. 2005. Conferencia General. *Declaración universal sobre bioética y derechos humanos*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa

Ana Thereza Meireles Araújo, Yenifer Marcela Muñoz Cerón, Rafael Verdival, Caio Lage

- Organización de las Naciones Unidas. 1992. “Convenio sobre la Diversidad Biológica”. *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>
- Organización Mundial de la Salud. 2013. *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/95008/9789243506098_spa.pdf
- Organización Panamericana de la Salud. 2009. *La Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas: Conceptos, Estrategias y Prácticas*. <http://new.paho.org/hq/dmdocuments/2009/53-SPI-conceptos-estrategias.PDF.pdf>
- Rodríguez, Germán. 2010. *La faz oculta de la medicina andina*. Quito: Abya-Yala. <https://fdocuments.net/document/la-faz-oculta-de-la-medicina-andina.html?page=1>
- Schramm, Fermin. 2006. “A saúde é um direito ou um dever? Autocrítica da saúde pública”. *Revista Brasileira de Bioética* 2, n° 2: 187-200. <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/7969>
- Varese, Stefano, coord. 1996. “Parroquialismo y Globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio”. En *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, 15-30. Quito: Abya Yala.
- World Intellectual Property Organization. 1999. Document WIPO/ RT/LDC/1/4. *High Level Interregional Roundtable on Intellectual Property for the Least Developed Countries*. Ginebra, 1999.
- Yáñez del Pozo, José. 2005. *Allikai: bienestar/estar bien: La salud y la enfermedad desde la perspectiva indígena*. Quito: Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/3



Ensaio visual

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

(Des)igualdade de gênero em imagens: fotoetnografia da prática de surfe entre mulheres

(In)equality of gender in images: photoethnography of surfing among women

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11917>

Carlos Eduardo de Castro

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Brasil

Historiador, Fotógrafo e Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

ORCID: 0000-0002-3944-1642

cadudecastro@terra.com.br

Fábio Lopes Alves

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Brasil

Doutor em Ciências Sociais, com pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal de São Paulo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras (Mestrado e Doutorado) da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Paraná.

ORCID: 0000-0002-2114-3831

fabioalves@hotmail.com

Este ensaio visual problematiza a questão da (des)igualdade de gênero no surfe, tendo como objeto a prática de surfe entre mulheres. A pesquisa de campo foi realizada na Praia de Itaguaré, em Bertogiã, São Paulo e contou com a participação de cinco mulheres surfistas. As participantes relatam terem sido alvo de comentários e atitudes sexistas, como ser interrompidas ou desqualificadas por homens. Elas apontam que o surfe ainda é um espaço social marcado por uma cultura machista. No entanto, o ensaio também mostra que as mulheres surfistas estão cada vez mais ocupando espaços e construindo novas narrativas sobre o esporte. As imagens e os relatos das participantes do projeto fotoetnográfico “Meu surfe, minhas regras” mostram que o surfe pode ser um espaço de empoderamento e autonomia para as mulheres.

This visual essay problematizes the issue of gender (in)equality in surfing, having as object the practice of surfing among women. The field research was conducted at Itaguaré Beach, in Bertogiã, São Paulo, Brazil, and included the participation of five female surfers. The participants reported being the target of sexist comments and attitudes, such as being interrupted or disqualified by men. They point out that surfing is still a social space marked by a sexist culture. However, the essay also shows that women surfers are increasingly occupying spaces and building new narratives about the sport. The images and reports of the participants of the photoethnographic project “My surfing, my rules” show that surfing can be a space of empowerment and autonomy for women.

370

Surfing; Gender; Women; Inequality; Sexism.

Surfe; Gênero; Mulheres; Desigualdade; Machismo.

O presente ensaio visual problematiza a questão da (des)igualdade de gênero no esporte, tendo como objeto a prática de surfe entre mulheres. Por meio deste ensaio, espera-se contribuir com a reflexão crítica a respeito dos desafios impostos pela perspectiva de gênero (Butler 2003) entre mulheres surfistas, bem como questionar em que medida a participação esportiva contribui para uma re-significação da corporalidade feminina dentro de padrões de normatividade social que reproduzem o controle (masculino, ou masculinista) sobre os corpos das mulheres (Adelman 2003, 449). Afinal, quando se trata da prática de surfe entre mulheres, a feminilidade entra em diálogo com outras corporalidades e comportamentos de mulheres que procuram criar para si outras formas de ser/estar, estabelecendo ruptura definitiva com a imagem de mulher frágil (Souza, 2003, 149).

A pesquisa de campo demonstrou que o cenário que envolve a mulher no surfe vem se ampliando, tendo em vista que cada vez há mais abertura à participação feminina no esporte. Por outro lado, o número de surfistas do sexo masculino ainda é majoritário e o tratamento que recebem é diferenciado. Conforme apontado por Nepomuceno e Monteiro (2019, 101), a prática de surfe ainda permanece como um espaço social de construção de masculinidades marcado por um contexto cultural excludente e sexista.

No projeto fotoetnográfico “Meu surfe, minhas regras”, construímos uma fotoetnografia (Achutti 1997; 2004) da prática cotidiana de cinco mulheres surfistas moradoras da cidade de Bertioga, localizada na região da Baixada Santista, em São Paulo. O *corpus* do ensaio é constituído por uma mulher negra cis, uma mulher negra trans, uma mulher de ascendência japonesa cis e duas mulheres brancas cis. Em ordem alfabética: Aline Bernardi, oficial de justiça; Anna Christina Kagueyama, professora de surfe; Camila Matos, modelo e professora de dança; Cristiane Paulino, publicitária e professora de ioga; Helena Baur, mãe, educadora física e professora de ioga.

Este ensaio visual retrata parte do cotidiano do trabalho de campo realizado na Praia de Itaguapé, em área do Parque Estadual da Restinga de Bertioga, São Paulo. As imagens e os relatos das mulheres surfistas participantes do projeto fotoetnográfico “Meu surfe, minhas regras” apontam para a existência de desafios e resistências à participação das mulheres no surfe. No entanto, também mostram que as mulheres surfistas estão cada vez mais ocupando espaços e construindo novas narrativas sobre o esporte. As imagens e os relatos das participantes mostram que o surfe pode ser um espaço de empoderamento e autonomia para as mulheres.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves

Referências

- Achutti, Luiz Eduardo. 1997. *Fotoetnografia: Um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Tomo Editorial.
- Achutti, Luiz Eduardo. 2004. *Fotoetnografia da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Tomo Editorial.
- Adelman, Miriam. 2003. Mulheres atletas: Re-significações da corporalidade feminina. *Revista Estudos Feministas* 11, nº 2: 445–65.
- Butler, Judith. 2003. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Nepomuceno, Leo Barbosa, e Nathália da Silva Monteiro. 2019. “Desigualdades de gênero no esporte: Narrativas sobre o lugar da mulher no surfe”. *Revista Brasileira de Psicologia do Esporte*, nº 9, 102–16.
- Souza, Ana Maria Alves de. 2003. “‘Evoluindo’: Mulheres surfistas na Praia Mole e Barra da Lagoa”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.



Foto 1 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

A praia do Itagararé, em Bertioga, é um lugar disputado pelas surfistas. Chegam ao amanhecer para conseguir um lugar ao mar. As mulheres que participaram deste ensaio relataram que gostam de surfar cedo, quando o mar está mais vazio.



Foto 2 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

As mulheres surfistas chegam ao raiar do dia às praias para preparar suas pranchas. Aline Bernardi, surfista profissional, pondera que a disputa pelas melhores ondas aumenta quando há muitos surfistas no mar. Há uma “regra” implícita ao esporte que preceitua: quem estiver melhor posicionado tem prioridade na onda. No entanto, quando a praticante é mulher, muitas vezes essa prioridade não é respeitada por surfistas homens.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



374

Foto 3 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Detalhe da mão da surfista Anna Christina Kagheyama passando parafina na prancha. Anna Christina é professora de surfe e relatou que é constantemente questionada por surfistas homens sobre sua capacidade e força para encarar ondas maiores. Disse que mulheres surfistas são desqualificadas por homens praticantes do esporte.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



375

Foto 4 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Camila Matos afirma que o ambiente do surfe é hostil às mulheres. Narra que nos meses de verão prefere surfar de maiô ou biquini, em vez de usar roupa de Neoprene e que sente seu corpo objetificado por parte de surfistas do sexo masculino, seja pelos olhares mais incisivos ou comentários que fazem entre si. Revela que quando reconhecem que é mulher trans, tornam-se mais desrespeitosos, fazendo piadas ou comentários ofensivos. Praticante de diversas atividades, diz que não percebe tanto a “masculinidade tóxica” quando corre, dança, patina ou joga vôlei.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



376

Foto 5 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Antes de entrar no mar, as surfistas se alongam. Helena é educadora física e professora de ioga, Christina é educadora física e professora de surfe, e Cristiane é professora de ioga. Elas conduzem os exercícios de alongamento. Christina afirma que dá muita atenção ao alongamento e ao aquecimento antes de entrar no mar para evitar lesões.



Foto 6 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Uma possibilidade, não tão comum na fotografia, é o ângulo zenital, também conhecido como *plongée* absoluto, que consiste em uma visão vertical de cima para baixo. Esse ângulo traz uma perspectiva diferente da cena e é bastante utilizado em fotografias feitas por drone, posicionado a 90° do sujeito/objeto. Esse ponto de vista é usado para dar ênfase às formas geométricas, “texturas” de determinada paisagem, ou destacar e descrever um sujeito na posição horizontal.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



378

Foto 7 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Helena reflete que, além de ser um esporte machista, o surfe oferece pouquíssimas oportunidades para surfistas negros. Destaca que mulheres como Suelen Naraíza, surfista negra de Ubatuba, são exceção no esporte e que há marcas que são conhecidas por patrocinarem apenas atletas brancos, loiros, isto é, dentro dos padrões estéticos estereotipados.



Foto 8 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Cristiane, surfista profissional, afirma que muitas vezes surfa sozinha e entra no mar com mais de 30 homens surfistas. Ela relata que, muitas vezes, é a única mulher no mar, o que a torna alvo de olhares e comentários indesejados. Afirma que esse ambiente intimidador é um dos fatores que desestimulam as mulheres a surfar sozinhas. Ela acredita que muitas mulheres não surfam por medo de serem constrangidas ou assediadas.



Foto 9 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Aline Bernardi diz que apesar de ainda estarmos distantes de uma condição de equidade de gênero, é possível observar um número crescente de mulheres surfistas nos últimos anos. Inclusive atletas que disputam as melhores com os homens.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



Foto 10 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Aline Bernardi afirma que tem receio de ser a única mulher no mar entre surfistas homens. Destaca que há assédio e desrespeito. O ambiente para a mulher no mar torna-se hostil nessas condições.



Foto 11 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Um consenso neste grupo de mulheres surfistas é que o esporte reflete as estruturas machistas da sociedade. E que é preciso muita luta para conquistarem e manterem seus devidos espaços, inclusive no mar.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



383

Foto 12 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Anna Christina Kagueyama diz que uma situação marcante de machismo por parte de surfistas homens com ela é o desrespeito pelo posicionamento na onda. Ainda que ela tivesse prioridade da onda, muitas vezes surfistas “droparam” em sua frente e a “rabearam”, por não acreditarem em sua capacidade de surfar com habilidade.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



384

Foto 13 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Cristiane Paulino, surfista profissional, destaca que muitos homens se sentem inferiorizados se a mulher surfista for mais habilidosa que eles. Ela relata que, por vezes, é alvo de piadinhas e comentários sexistas, como “ela rema como homem”. Paulino acredita que esses comentários são uma forma de desqualificação das mulheres surfistas e que refletem a cultura machista que ainda prevalece no esporte.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



385

Foto 14 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Camila Matos diz que há muitos homens no mar. Procura um lugar mais isolado da praia para surfar, ainda que não seja o “pico com as melhores ondas”.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



386

Foto 15 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Câmeras dos drones possuem lentes grande-angulares. Desse modo, as imagens produzidas caracterizam-se majoritariamente pelos planos gerais, o que possibilita melhor descrição dos ambientes.

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves



387

Foto 16 – Autor: Carlos Eduardo de Castro

Helena relata que surfa há mais de vinte anos. Testemunhou o machismo no esporte em suas práticas diárias, mas espera que sua filha consiga praticar esporte em condições de igualdade de gênero.

Recebido em 24/02/2023.

Aprovado para publicação em 31/10/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-00020538-5582>).



Resenhas

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Guimarães, Nadya e Helena Hirata. 2020. *O gênero do cuidado: Desigualdades, significações e identidades*. Cotia: Ateliê Editorial. 296 p.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11920>

Barbara Marciano Marques

Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios

Mestra em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. É pesquisadora no Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios e Assistente Editorial da Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana - REMHU. Realizou pesquisas sobre habitação, gênero, saúde e migração. Atualmente faz pesquisa com mulheres migrantes retornadas com deficiência e cuidadoras em Honduras.

ORCID: 0000-0003-0835-2441

barbaraa.marciano@gmail.com

Barbara Marciano Marques

Os aportes do livro *O gênero do cuidado: Desigualdades, significações e identidades*, de Nadya Guimarães e Helena Hirata, apresentam-se como essenciais na compreensão das questões envolvendo a temática do cuidado. As autoras possuem uma longa trajetória de pesquisa na sociologia do trabalho, e sua perspectiva analítica considera as relações interseccionais entre raça, gênero e classe, partindo do interesse teórico e interdisciplinar em compreender o trabalho das mulheres, a articulação entre trabalho doméstico e trabalho profissional, e o cuidado enquanto profissão.

Antes de seguir para uma análise mais profunda sobre a estrutura e os capítulos do livro, acredito que seja importante tecer algumas linhas sobre como o cuidado é compreendido e analisado pelas autoras teoricamente. O trabalho de cuidado remunerado é desempenhado pelas trabalhadoras domésticas e por aquelas que se denominam como cuidadoras através da profissionalização recente da atividade. Mas, além das duas formas em que o cuidado aparece como profissão, há também o cuidado invisibilizado, relativo às tarefas domésticas e de reprodução realizadas pelas mulheres e meninas no seio de suas famílias. No Brasil, ainda há uma especificidade sobre essa categoria, algo que as autoras souberam olhar com muita atenção: o cuidado que “não diz seu nome” ou “ajuda”, como as interlocutoras da pesquisa de Nadya Guimarães souberam categorizar. As ajudas representam as redes de apoio, a reciprocidade da vida comunitária, as formas pelas quais as mulheres, em sua maioria negras e pobres, se organizam para conseguir, muitas vezes, se inserir no mercado de trabalho.

O livro está estruturado em oito capítulos e organizado em três partes. No capítulo 1, as autoras abordam o caminho pelo qual se formou a agenda dos estudos sobre o cuidado, tanto nos Estados Unidos quanto na França, com o principal objetivo de demonstrar as especificidades sócio-históricas e conceituais que marcaram o desenvolvimento do estudo na América Latina.

É importante destacar que, segundo as autoras, a difusão internacional dos estudos sobre cuidado se deu dentro do que se convencionou chamar de “crise do cuidado”, questão muito latente na agenda dos países do “norte global”. O aumento da expectativa de vida gerou maiores graus de dependência e necessidade de cuidados, somados à escassez de mão de obra gratuita feminina devido à crescente participação das mulheres no mercado de trabalho. É nesse contexto que a organização e o trabalho do *care* passou a se constituir a partir da transferência de trabalhadoras migrantes para aqueles países.

Na América Latina, os estudos e as pesquisas sobre o cuidado iniciaram sua trajetória dentro da temática específica das migrações internacionais. As grandes análises comparativas da época buscavam respostas à “crise do cuidado” mencionada anteriormente. A respeito disso, Roberto Marinucci (2007), em artigo sobre a feminização das migrações, pontuou que, mais do que o aumento em números, o olhar das pesquisas sobre a realidade migratória passou a ser pensado através de uma perspectiva de gênero, dando assim uma maior visibilidade para as mulheres.

O capítulo 2 trata da recente profissionalização da ocupação de Cuidador e Cuidadora. As autoras buscam responder o porquê de uma atividade desempenhada

Barbara Marciano Marques

há tanto tempo precisar de novas palavras para nomear a função. Esse capítulo busca demonstrar como a ocupação de cuidador/a reconfigura a divisão do trabalho de cuidar, tanto entre as provedoras do cuidado (donas de casa, empregadas domésticas, cuidadoras) como entre os espaços de cuidar (família e mercado), evidenciando as suas configurações e tensões.

No capítulo 3, são exploradas as interfaces do cuidado, observando e percorrendo as intersecções das dimensões macro e microssociológica e a significação prática dessa atividade. As autoras fazem o exercício interpretativo de unificar todas as ramificações do cuidado, partindo de uma resposta teórica até a ideia de circuito. A solução encontrada para “unificar” as pontas do cuidado se apresentou de maneira muito interessante, porque se pensarmos em cada ramificação isoladamente, deixaremos de perceber suas relações e conexões, e como todas essas divisões têm uma origem comum na exploração da força de trabalho das mulheres. Ainda no capítulo 3, as autoras desenvolvem dois outros conceitos importantes para compreender os circuitos de cuidado: o trabalho relacional e os circuitos de troca.

O capítulo 4 dá sequência às considerações tecidas no capítulo 2. Aqui, as autoras buscaram demonstrar como a mercantilização do trabalho feminino abriu espaço para uma mercantilização do cuidado, porque à medida que as mulheres de classe média saíam para trabalhar, deixavam seus filhos e atividades domésticas aos cuidados de outras mulheres. O argumento principal das autoras é que, no Brasil, o trabalho do cuidado se assenta na fluidez em que circunscreve o trabalho profissional do cuidado e o trabalho doméstico, indicando o modo como o cuidado se profissionaliza e se mercantiliza no país.

No capítulo 5, as autoras exploram o espectro do cuidado, incluindo outras formas de significar a atividade de cuidar. Este capítulo é dedicado a desenvolver a ideia do cuidado como ajuda, mencionada anteriormente, e um dos seus objetivos é responder de que forma os indivíduos (re)configuram suas relações interpessoais de maneira a executar as atividades que consideram essenciais para a vida econômica, e “as ajudas” são algumas delas.

As atividades que se configuram como “ajudas” “não costumam ser significadas como trabalho, ocupação regular ou profissão; bem assim quem as exerce tampouco se identifica como cumprindo uma obrigação de cuidar” (Guimarães e Vieira 2020, 162). Tais ajudas se sustentam em uma espécie de dádiva, para utilizar o conceito clássico das ciências sociais de Marcel Mauss (2015). E assim como na dádiva, as ações prestadas como “ajudas” ganham um sentido próprio a partir das relações sociais. Elas se configuram como formas não remuneradas de cuidar, em que o cuidado geralmente é retribuído com cuidado ou outras formas de presentes, trocas que não necessariamente envolvem dinheiro, embora nos casos em que ele exista, seja sempre bem-vindo.

As autoras consideram relevante ressaltar a dimensão de classe das pessoas que utilizam o cuidado como ajuda. O argumento delas é que o cuidado como ajuda pode fazer com que essas mulheres, no futuro, cedam ao cuidado profissional, e mostram como as “ajudas” aparecem como mecanismo de promotor de cuidado

Barbara Marciano Marques

para as pessoas pobres.

Somada a essa reflexão, eu acrescentaria ainda a questão racial. Angela Davis (2016), em um artigo publicado pela primeira vez na década de 1980, fala sobre a invisibilidade das tarefas domésticas, principalmente quando desempenhadas por mulheres negras. Além disso, pontua que quando as mulheres brancas se inseriram no mercado de trabalho, as mulheres negras já trabalhavam até não poderem mais, deixando seus próprios filhos aos cuidados de outras pessoas. Desde muito cedo, as mulheres negras assumiram a responsabilidade de provedoras de suas famílias, trabalhando na casa de outras famílias, realizando as tarefas domésticas e cuidando de outras crianças e idosos, para que suas patroas pudessem se inserir no mercado de trabalho.

Dessa forma, retomando o argumento das autoras, podemos inferir que “as ajudas” e o cuidado exercido como moeda de troca funcionam para que mulheres, principalmente negras e pobres, mercantilizem a sua própria mão de obra, seja se inserindo no mercado profissional do cuidado ou provendo cuidado na forma de “ajuda” para que outras mulheres de seu convívio possam trabalhar.

O capítulo 6 versa sobre a questão dos tabus no cuidado profissional. As autoras abordam questões relacionadas à sexualidade, ao corpo e às emoções das trabalhadoras quando em contato com pessoas dependentes, como idosos que necessitam serem higienizados por elas e que, em alguns casos, “aproveitam a oportunidade” para fazer investidas sexuais. A subjetividade, a sexualidade e o corpo são dimensões fundamentais para realização das atividades e, por isso, indispensáveis também na compreensão das interações entre beneficiários(as) e os(as) provedores(as) do cuidado.

Nos capítulos 7 e 8, que encerram o livro, as autoras realizaram uma sistematização dos resultados das comparações feitas entre os países mencionados ao longo da obra, com foco nas relações sociais do cuidado e de forma a revelar as particularidades do Brasil. A temática das crises e a sua relação com o cuidado também é objeto dessa parte, com destaque para a profissionalização do cuidado, principalmente no que diz respeito à fragilização dos vínculos trabalhistas, a pandemia de Covid-19 e as suas consequências para o Brasil.

O livro de Nadya Guimarães e Helena Hirata é um verdadeiro achado sobre o tema do cuidado. As autoras realizaram um excelente trabalho, em um primeiro momento ao nomear o tema, suas divisões, os conceitos, depois em precisar como a ocupação surgiu no Brasil e, em seguida, ao apresentar uma resposta teórica para o “cuidado que não diz seu nome”. É um livro que contribui para muitas áreas de estudos nas Ciências Sociais, incluindo a das migrações, a sociologia e antropologia da saúde, sociologia do trabalho, antropologia econômica, e, principalmente, os estudos sobre gênero.

Recebido em 27/10/2023.

Aprovado em 06/11/2023 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Barbara Marciano Marques

Referências

- Davis, Angela. 2016. “A obsolescência das tarefas domésticas se aproxima: Uma perspectiva da classe trabalhadora”. Em *Mulheres, raça e classe*, 226-244. São Paulo: Boitempo.
- Guimarães, Nadya Araújo e Priscila Pereira Faria Vieira. 2020. “O Cuidado e as ‘Ajudas’”. Em Nadya Guimarães e Helena Hirata. *O gênero do cuidado: Desigualdades, significações e identidades*, 161-169. Cotia: Ateliê Editorial.
- Marinucci, Roberto. 2007. “Feminization of Migration?”. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, nº 29: 5-22.
- Mauss, Marcel. 2015. “Ensaio sobre a dádiva”. Em *Sociologia e Antropologia*, 181-312. São Paulo: Cosac Naify.

Pfeilstetter, Richard. 2021. The Anthropology of Entrepreneurship: Cultural History, Global Ethnographies, Theorizing Agency. London:Routledge.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11924>

Raoni Machado Giralдин

Universidade de Brasília

Raoni Machado Giralдин é bacharel, mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Desde 2010, pesquisa temas relacionados ao trabalho e economia e colabora com o Laboratório de Estudos em Economias e Globalizações (LEEG-UNB). Seu foco atual são as reconfigurações do trabalho no Brasil, especialmente aquelas relacionadas às agendas do empreendedorismo.

ORCID: 0000-0003-4762-5908

raoni.giralдин@gmail.com

Raoni Machado Giraldin

Richard Pfeilstetter é professor titular de Antropologia Social na Universidade de Sevilha, Espanha. Possui experiência de pesquisa adquirida por meio de contato com ONGs e *startups* na Espanha, Reino Unido e Alemanha. Sua etnografia é referência para várias análises no livro, mas não domina o espaço em detrimento de outros trabalhos igualmente bem explorados. Um exemplo disso é como o livro se preocupa em categorizar estudos recentes de antropologia, enquanto também revisita autores “clássicos”, como Fredrik Barth, Clifford Geertz e Mary Douglas.

O argumento do livro está dividido em três partes. A primeira apresenta o campo empreendedor como uma realidade político-econômica contemporânea. A segunda é desenvolvida a partir de uma perspectiva histórica e teórica na antropologia. A terceira aborda casos etnográficos recentes, com o objetivo de problematizar a presença do empreendedorismo como um atividade econômica concreta. Os objetivos gerais dessa progressão são mostrar tanto a história de certos temas na antropologia quanto estabelecer um contraste entre abordagens mais ou menos adequadas para a análise etnográfica da ação empreendedora de sujeitos sociais.

“Empreender” é verbo que compõe uma teoria social da agência e do papel de instituições sociais. Não se trata de algo estático retirado de contextos culturais, o que nos levaria à armadilha de considerar a antropologia do empreendedorismo como uma simples “etnografia de empresários exóticos”. É necessário compreender o empreendedor como um agente que oferece respostas criativas no campo econômico diante de restrições estruturais (p. 4). O autor também propõe que tenhamos em mente a diferença entre empreendedorismo (*entrepreneurship*), empreendedorismo (*entrepreneurialism*), e “empreendedorização” (*entrepreneurialization*).

A primeira parte, intitulada “*The social life of entrepreneurship*” (“A vida social do empreendedorismo”), apresenta os efeitos concretos do “empreendedorismo” e termos relacionados ao longo de sua história de cerca de 50 anos enquanto política econômica, movimentando três reações principais. A primeira interpreta a flexibilidade como uma ideologia perigosa, mas não considera a terceirização e o fenômeno do trabalho precarizado, intimamente relacionados. A segunda aborda o individualismo empreendedor como uma faca de dois gumes, em que novas escolhas trariam novos condicionantes e desafios para os sujeitos. A terceira diria que o *ethos* empreendedor seria uma imagem oriunda das elites, em que o trabalho não é remunerado como salário, e as pessoas são incentivadas a associar um senso de importância no que fazem. Essa última interpretação confundiria os sujeitos, impedindo-os de ver como o trabalho seria “mais do mesmo”, do tipo tradicional, exercido de forma precarizada. Isso é evidenciado no *venture labor* (trabalho de risco, trabalho de ventura, de empreendimento), especialmente característico no contexto das *startups*.

A segunda parte do livro, intitulada “*The history of entrepreneurship in anthropology*” (“A história do empreendedorismo na antropologia”), aborda a dificuldade em definir a “antropologia do empreendedorismo”. O autor divide a discussão entre teorias centradas na mudança social por meio da ação individual (*agency-driven social change*) e teorias culturais sobre empreendedorismo (*culture theories of entrepreneurship*). O foco da discussão de uma primeira vertente está na relação entre

Raoni Machado Giraldin

normas sociais e suas quebras, na dicotomia entre estrutura e agência. O uso de modelos conceituais que enfatizam a agência como impulsionadora da dinâmica social é visto como uma resposta à ortodoxia das teorias estruturais-funcionalistas. Na segunda linha de estudos, são apresentados argumentos sobre a noção de pessoa empreendedora. Atitudes empreendedoras não seriam somente aplicadas pela via *bottom-up*, em meio a uma economia local, mas também via *top-down*, partindo de setores do Estado politicamente influentes, com o foco colocado no nível das ideologias de grupo (p. 80). Outras ideias veriam o empreendedorismo a partir de formas de organizar cultura, pensando em termos como hierarquia, individualismo e organização igualitária.

A terceira parte do livro, “*Global contemporary entrepreneurialism*” (“Empreendedorismo contemporâneo global”), discute as saídas para pesquisas no campo do empreendedorismo, após ter feito, até então, um panorama geral dos efeitos gerados por esse conceito dentro e fora da antropologia. O termo “entrepreneurialism” se apresenta como ponto mais abrangente na tríade *entrepreneurship*, *entrepreneurialism* e *entrepreneurialization*, sendo acionado para denotar um contexto amplo da atividade empreendedora. Nesta parte, Pfeilstetter interpreta estudos recentes sobre empreendedorismo, problematizando o real alcance das análises propostas.

Analisado no capítulo 6, o “empreendedorismo social” estaria relacionado aos contextos guiados pela lógica da dádiva, levando os envolvidos nesses circuitos de troca a estarem moralmente obrigados a certas escolhas econômicas diante dos significados compartilhados por produtos originados de contextos mais “socialmente responsáveis”, em comparação com aqueles produzidos em larga escala. Um exemplo utilizado é de bolsas produzidas por uma iniciativa de reabilitação social.

Por outro lado, o “empreendedorismo opressivo” representaria outra abordagem contemporânea do tema, envolvendo questões relacionadas à expansão direta de uma economia capitalista, que avança forçosamente sobre várias esferas da vida e força os indivíduos a assumirem os riscos dos empreendimentos em questão. Segundo Pfeilstetter, as pesquisas teriam buscado refúgio na conceitualização dos fenômenos como empreendedorismo como uma forma de tentar preencher lacunas nas teorias, como a da dependência, o estrutural funcionalismo ou ideias condescendentes com os contextos problemáticos locais. Em grande parte, ambas as perspectivas (empreendedorismo social e empreendedorismo opressivo) ampliariam o escopo do empreendedorismo, incluindo outros fenômenos que não seriam estritamente definidores do mesmo, tais como exploração *top-down*, precarização do trabalho e dádivas sociais.

O autor aponta que, de forma geral, estudos contemporâneos não estariam abordando empreendedorismo da mesma forma que estudos clássicos haviam estruturado. Portanto, ele argumenta que faz mais sentido tratar as pesquisas contemporâneas enquanto estudos de processos de “empreendedorização” (*entrepreneurialization*), que envolvem a transposição do empreendedorismo para contextos previamente não associados a ele. Isso ocorre por meio de dois fenômenos principais: primeiro, a comodificação e financeirização de esferas anteriormente

Raoni Machado Giralдин

discretas da vida, como amor, religião, família, patrimônio (*heritage*), e até mesmo o Estado; em segundo lugar, o enquadramento de “estruturas na forma de agentes”, um processo que ocorre principalmente em ambientes acadêmicos e outros espaços de elaboração e planejamento, nos quais fenômenos estruturais e não econômicos são enquadrados em termos de agência microeconômica. Isso leva ao interesse por conceitos como autonomia, motivação, decisão, racionalidade e responsabilidade (p. 118).

De forma acentuada, o livro busca eliminar as confusões no enquadramento do tema “empreendedorismo” nos estudos antropológicos. Ele procura menos avançar na busca da melhor maneira de abordar um problema que se apresenta e mais em apontar quais caminhos foram escolhidos pelas diversas escolas de pensamento, argumentando que as pesquisas contemporâneas não estão traçando essas linhas. O livro conseguiu, com eficácia, diferenciar os avanços e os desafios nas pesquisas centradas no empreendedorismo. Acredito que uma estratégia que contribuiu por esse sucesso foi a distinção entre empreendedorismo como uma realidade social, uma prática econômica e uma ontologia sobre o social. Não compreender essa separação pode ser problemático, pois reifica o processo de “empreendedorização”, na ilusão de que um mero enquadramento do empreendedorismo seja suficiente para entender toda uma realidade empreendedora. Com isso, acabar-se-ia por promover a ideia de que a escolha pessoal é o cerne da atividade empreendedora, ignorando a necessidade de problematização não apenas do contexto macroeconômico, mas também do contexto social, no sentido propriamente antropológico.

397

Recebido em 24/04/2023.

Aprovado em 16/10/2023 pelo editor Luis Cayón (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).



Antropologias na vida

v. 49 • nº 1 • janeiro-abril • 2024.1

Antropologias na vida

Anthropologies in life

Antropologias na vida é a mais nova seção do Anuário Antropológico. Seu objetivo é divulgar conhecimentos antropológicos que contribuam para o aprofundamento do debate público em temas de interesse para a sociedade em geral ou que sejam aplicáveis em práticas de gestão de políticas públicas, educação, atividades de extensão universitária e outras iniciativas que visem o bem comum.

Já há algum tempo testemunhamos a valorização do engajamento e transferência à sociedade de conhecimentos e saberes produzidos dentro do contexto da academia. Ações que contribuam para a melhora na qualidade de vida, aprofundamento da democracia, reconhecimento e respeito à diversidade cultural e social, reparação por injustiças passadas e presentes, entre outros temas, perfazem demandas e ansiedades políticas comuns em nosso cotidiano, vocalizadas por interlocutores ou por agências de fomento à pesquisa, no Brasil e no exterior.

Apesar disso, poucas são as iniciativas no campo da publicação científica em antropologia no Brasil voltadas a responder essas demandas.

O Anuário Antropológico vem preencher essa lacuna com uma seção vocacionada ao público não acadêmico interessado em compreender o que as antropologias têm e podem dizer sobre alguns dos desafios que se impõem à vida coletiva contemporânea.

Vidas em mudança na Palestina

Lives on the move in Palestine

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11932>

Rafael Gustavo de Oliveira

Universidade de São Paulo – Brasil

ORCID: 0000-0003-1801-7030

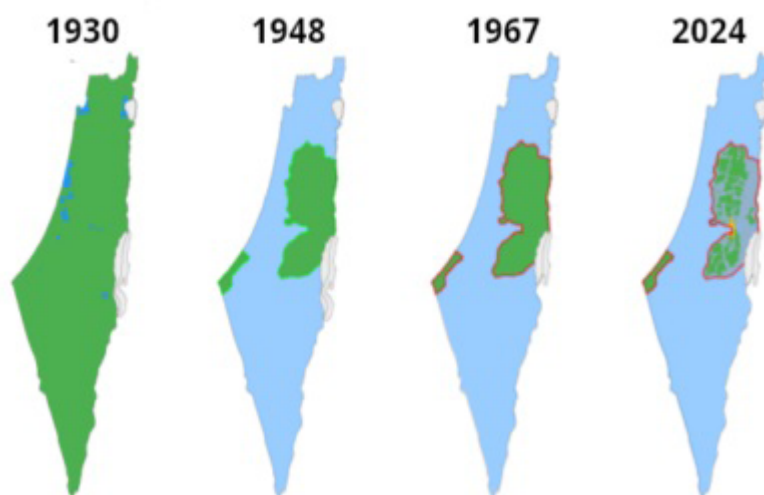
rafaelgus@usp.br

Pós-doutorando vinculado ao Departamento de Letras Orientais (DLO) da Universidade de São Paulo (USP).
Pesquisador visitante vinculado ao Instituto Muwatin da Universidade de Birzeit (BZU), Palestina. Doutor e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

A guerra contra a Faixa de Gaza, iniciada em 2023, tem estado em evidência ao redor do mundo. As violentas investidas israelenses contra a população civil palestina têm gerado grande preocupação, assim como a dificuldade da comunidade internacional em lidar com a situação em curso no país. Neste cenário atual, muitas mudanças foram percebidas no cotidiano palestino local, afetando, de forma drástica, a vida das pessoas residentes não apenas na Faixa de Gaza mas, também, em outros lugares da Palestina. Neste texto, buscarei apresentar algumas das mudanças mais importantes na Cisjordânia, onde resido há, somados, quatro anos – para condução de minhas pesquisas acadêmicas e atividades como professor de música em um conservatório local.

Antes, contudo, é importante notar que nem os eventos do dia 7 de outubro e nem as investidas militares israelenses acontecem em um “vácuo”, sem um contexto prévio relacionado. Ao contrário, a Palestina tem sido ocupada militarmente pelo Estado de Israel, que foi instituído de forma impositiva em território palestino no ano de 1948. O surgimento do Estado israelense na Palestina decorreu da escolha do local, tomado pelo movimento sionista¹ ainda no século XIX.

A implementação desse Estado foi favorecida pela Grã-Bretanha, mandatária da Palestina após a Primeira Guerra Mundial. A partir dos eventos daquele ano, cerca de 800.000 palestinos foram deslocados e expulsos de suas terras, tornando-se refugiados em outras localidades da Palestina e, também, em países próximos, como a Jordânia, Síria e Líbano. Esse deslocamento foi também resultado da aplicação prática de uma das ambições sionistas, qual seja a expulsão da população palestina local, visando “trocar-la” por uma população estrangeira, majoritariamente europeia.



Longe de ter acabado em 1948, as investidas coloniais seguem até os dias atuais, principalmente a partir do início da ocupação militar israelense na Cisjordânia e na Faixa de Gaza, em 1967². Desde então, o Estado de Israel mantém controle militar sobre essas áreas. Vale notar que, embora a Faixa de Gaza tenha sido desocupada em 2005, foi imposto um bloqueio contra a faixa litorânea, que controla

1 O movimento sionista, surgido na Europa no século XIX, previa a construção de um Estado judeu em lugar a ser escolhido mediante votação em congressos. O movimento ganha maior força com a publicação do livro *O Estado Judeu*, de Theodor Herzl, em 1896. O autor, que a princípio advogava pela construção deste Estado na Argentina, acabou somando sua voz à parte do movimento que via a Palestina como um lugar mais favorável. O início do projeto colonial se deu a partir do favorecimento oferecido pela Grã-Bretanha, que se tornara mandatária da Palestina após a Primeira Guerra Mundial. Em seus escritos, Herzl afirmava que era preciso “transferir” a população local para fora da Palestina, de modo a “trocar” a população local por outra. Ainda, outro nome importante no movimento sionista foi David Ben-Gurion. Com seus diários vindos a público após levantamento historiográfico, foi possível observar, em seus escritos, ideias relacionadas não apenas à expulsão da comunidade local mas, também, à execução desta, em trechos como “Se chegarmos a um lugar onde há famílias, temos que atacar e matar sem piedade ou arrependimento, especialmente mulheres e crianças, caso contrário somos inúteis. Não há necessidade de distinguir entre culpados e inocentes”. Trechos de seu diário podem ser encontrados, inclusive, em fontes israelenses, a exemplo do site (em inglês): <https://www.progressiveisrael.org/ben-gurions-notorious-quotes-their-political-uses-abuses/>

Figura 1 — Da esquerda para a direita: Palestina (em verde) em 1930; Palestina dividida com a imposição do Estado de Israel (em azul) em 1948; consolidação da cartografia reconhecida após a Guerra dos Seis Dias, em 1967; Palestina separada entre a Faixa de Gaza (à esquerda) e a Cisjordânia (à direita), atualmente (com espaços em azul sob controle israelense).

entradas e saídas, energia elétrica, recursos hídricos, entrada e saída de mercadorias, medicamentos, entre outros. A Cisjordânia, por sua vez, segue ocupada, contando com inúmeras instalações militares e centenas de assentamentos para colonos israelenses, controle de recursos naturais, controle de mercadorias, imposição de moeda e controle econômico, controle de vias de rodagem, controle de fronteiras, controle de emissão de documentos de identificação, controle de vistos para estrangeiros, dentre um sem-número de outros pontos.

Tanto a ocupação militar quanto a presença das colônias e demais políticas israelenses implementadas na Cisjordânia e contra a Faixa de Gaza têm sido, há tempos, denunciadas e condenadas pela comunidade internacional, o que pode ser visto através das inúmeras resoluções condenatórias já emitidas tanto pelo Conselho de Segurança quanto pela Assembleia Geral da ONU.³ Entretanto, a incapacidade de colocar tais resoluções em prática – como as que demandam a retirada das instalações militares e das colônias da Cisjordânia e o fim do bloqueio à Faixa de Gaza – esbarram em decisões comumente unilaterais, principalmente protagonizadas por países com poder de veto, a exemplo dos Estados Unidos, que têm barrado propostas para um cessar-fogo na guerra atualmente em curso.

Uma vez que a guerra implementada contra a Faixa de Gaza ocasionou mazelas não apenas nesse espaço, mas sim em toda a Palestina, a população palestina tem enfrentado as consequências das políticas israelenses de forma simultânea, com características diferentes a depender do lugar em que se encontrem. A situação da Faixa de Gaza tornou-se notória em função dos bombardeios constantes, dos ataques à população civil, do impedimento de saída para fora do espaço, do deslocamento forçado de grupos numerosos, do impedimento de entrada de ajuda humanitária, entre outros. Já na Cisjordânia, houve o aumento exponencial da presença militar e das operações do exército israelense, levando a um crescimento igualmente preocupante de prisões e mortes de palestinos. Assim, notou-se um aumento de greves gerais por parte de trabalhadores palestinos e deu-se início à evacuação massiva de estrangeiros – majoritariamente os empregados em ONGs internacionais. Em diversas cidades, recomendou-se que as pessoas não saíssem de casa entre as 22h00 e as 6h00 do dia seguinte, devido à constante presença do exército israelense nesses horários. Também foram feitas sugestões para que as pessoas estoquem comida e medicamentos, em função da potencial declaração de toques de recolher e do bloqueio de várias cidade, organizado pelo exército nas vias de entrada). Além disso, houve dificuldades no transporte de alimentos, remédios e outros bens essenciais.

Ainda, percebeu-se o aumento de concentrações em forma de protesto e, ao mesmo tempo, a diminuição de práticas de lazer, com o fechamento temporário de bares, restaurantes, cafés, teatros e outros. Também foi possível observar a adesão massiva a políticas de boicote a produtos israelenses que são comumente encontrados nas prateleiras dos mercados palestinos. Neste novo contexto, foi possível constatar que a situação da guerra trouxe insegurança e incerteza, tanto para a vida da população palestina quanto para a dos estrangeiros que vivem no país. Ao questionar amigos e colegas palestinos sobre como vivem o atual cenário e

2 Ocorrida em 1967, a Guerra dos Seis Dias aconteceu em função da chamada “crise do Canal de Suez” ou “Crise de Suez”. Motivada pela disputa do controle do canal na região do Sinai, no Egito, o Estado israelense, apoiado pela França e Grã-Bretanha, vence a coalizão dos países árabes. Nessa guerra, o Estado de Israel ocupa com tropas militares a Faixa de Gaza (até 2005), Jerusalém Oriental e a Cisjordânia (onde permanece como força ocupante até os dias atuais).

3 Website da Assembleia Geral da ONU, contando com todas as resoluções acerca da Palestina desde 1946 até 2024: <https://www.un.org/unispal/data-collection/general-assembly/>

o que esperavam acontecer em seguida, respostas como “não sei”, “a situação é peculiar”, “não há perspectivas de melhora”, entre outras, tornaram-se praticamente unânimes. Além disso, queixas sobre quadros de depressão e ansiedade também passaram a compor as falas da população local, de forma notável.

Outro ponto importante a ser notado foi o aumento considerável da violência dos colonos israelenses, praticadas contra a população palestina. As colônias israelenses na Cisjordânia são instaladas, em sua grande maioria, nas proximidades das estradas, tendo seus portões de entrada bastante próximos ao asfalto, fazendo com que os ataques a carros palestinos (identificados pela cor branca da placa) se tornassem constantes. Nesses ataques, com frequência, colonos bloqueiam as estradas nas proximidades da entrada dos assentamentos e, armados, assediam e agredem os ocupantes dos veículos. Também foi perceptível o aumento de invasões a vilarejos e ataques contra agricultores palestinos. As forças militares da ocupação israelense instalam, com frequência, cancelas e portões em trechos das estradas, especialmente nas proximidades destas colônias ou em vias de acesso a estas. Com isso, mesmo que o contexto da violência e do controle militar não seja novo, as políticas israelenses mais recentes implementadas na Cisjordânia ocasionaram mudanças drásticas na mobilidade local, já que, buscando evitar o encontro com colonos e soldados, além da necessidade de desvio das estradas fechadas, passou-se a usar novos trajetos para o deslocamento entre cidades.

Como exemplo das adaptações às questões de mobilidade, pode-se apontar o caso das instituições de ensino – como escolas, universidades, conservatórios, entre outros – e suas políticas para realização de aulas. Para as universidades, notando-se que, em geral, a maioria dos alunos não reside na mesma cidade em que essas estão instaladas, a maior parte das instituições passou a operar com aulas *online*. Algumas foram alvos de investidas israelenses, seja através da presença do próprio exército nas instalações ou mesmo com ações de agentes à paisana – a exemplo de dois alunos palestinos que, recentemente, foram detidos por agentes disfarçados no portão de entrada da Universidade de Birzeit. Com o retorno parcial das aulas presenciais, a entrada nas dependências da universidade, que antes era aberta ao público em geral, passou a ser controlada por funcionários da instituição. Eles checam os cartões de identificação de todas as pessoas que entram no local, mesmo que sejam alunos cuja presença é diária, se tiverem possibilidade de deslocamento, e também de funcionários e professores. No caso do conservatório onde leciono, também houve mudanças nas dinâmicas laborais. Contando, atualmente, com atividades nas cidades de Ramallah, Deir Ghassany, Jenin e no campo de refugiados de Qalandia, apenas a primeira manteve, por quatro meses, as aulas presenciais, sendo que as outras filiais assumiram a modalidade *online*. Ainda assim, muitos alunos de Ramallah foram forçados a suspender suas aulas por não conseguirem se deslocar até a instituição, onde está a sede principal – já que moram em vilas cujas estradas foram bloqueadas. No momento em que escrevo este texto, as aulas presenciais foram retomadas em todas as filiais, com exceção de Jenin, que segue à distância – já que a cidade se encontra a cerca de duas horas de Ramallah, e é preciso passar por inúmeras instalações militares e

colônias no caminho. Além disso, a própria cidade de Jenin tem sido alvo constante de investidas militares israelenses.



Figura 2 — Mapa representativo do espaço “48” em termos locais.

Também, outras partes da Palestina foram afetadas, como Jerusalém e 48 (ou “dentro”). Sobre este último lugar, “48 / dentro”, esta é a forma como palestinos chamam o espaço em que a Comunidade Internacional reconhece como as delimitações cartográficas do Estado de Israel (Figura 2). Para os palestinos, na absoluta maioria das vezes, este espaço não é referido como “Israel”, mas sim como “Palestina 48” ou “dentro”. Os palestinos que nascem ou moram neste espaço são chamados de “palestinos de 48” ou “palestinos de dentro”. Estes, igualmente, tiveram seus cotidianos alterados desde o início da guerra. Dentre as mudanças percebidas estão o acirramento da violência policial, mudanças nas relações sociais entre palestinos e israelenses, perda de empregos, restrições de liberdade de expressão (também com prisões baseadas em posições políticas e postagens em redes sociais) e, inclusive, constam-se casos de alunos palestinos expulsos de universidades israelenses, sem justificativa aparente.

Em Jerusalém, o novo cenário foi igualmente afetado. Em conversa com um pesquisador palestino residente na cidade, os apontamentos sobre as mudanças foram enfáticos: “temos medo de nos locomover, porque os colonos e israelenses estão agressivos, assim como a polícia. Alguns perderam o emprego. A sensação é de que não se pode fazer nada. Você sabia que podemos ser presos se mandarmos dinheiro para alguém em Gaza?”.

A guerra silenciosa, mas é preciso falar

Além das mudanças no cotidiano local, como a guerra em curso pode afetar

atividades de pesquisa? De um lado, permanências prolongadas em um determinado lugar, para a realização das chamadas “pesquisas de campo”, podem colocar os pesquisadores em lugares, de certa forma, privilegiados. Isso no que diz respeito às reflexões sobre o que podemos chamar, em antropologia, de “dinâmicas sociais” locais e os sentidos que as pessoas produzem a partir dessas. De maneira geral, pode-se dizer que nem sempre é fácil perceber determinados aspectos dessas dinâmicas em estadias mais curtas, relativamente comuns na Palestina. Por outro lado, lugares onde a violência é parte do cotidiano são, também, relacionados com aspectos que não podem ser tornados públicos. Nesses contextos de violência, uma série de eventos e narrativas são entendidos como sigilosos, já que tornar públicos certos acontecimentos, narrativas e posições políticas pode ocasionar danos aos envolvidos.

Entre algumas das consequências possíveis, estão a perda de oportunidades de trabalho, a perda de direitos ou mesmo a prisão, ainda que pelo mero posicionamento político (como nos recentes – mas não novos – casos dos palestinos presos pelas forças israelenses em função de suas posições políticas compartilhadas em redes sociais). Além disso, existe também o próprio perigo de morte. Desta forma, pode-se dizer que muitas publicações são feitas baseadas apenas em coisas que “se pode falar”. Aquilo que “não se diz” fica de fora das publicações, por precaução.

A partir disso, é consensual na antropologia que nossos interlocutores não podem ser prejudicados em razão de participarem de nossas pesquisas. Quando se faz pesquisa em contextos de guerra, como é o caso da Palestina, isso traz consigo uma série de implicações éticas. Desta forma, torna-se importante buscar temas de pesquisa que sejam, de algum modo, de conhecimento ou entendimento público, como é o caso da mobilidade ou de temas relacionados às relações internacionais, por exemplo. Com isso, ao mesmo tempo em que a guerra se intensificou, também narrativas, posicionamentos e acontecimentos diversos se tornaram mais frequentes, intensos e ainda mais delicados. Nesta via, também pesquisas conduzidas no país passaram por mudanças, seja com a alteração de temas ou com pesquisas sobre a situação atual que, dependendo do assunto ou conteúdo, deverão ser publicadas apenas em momentos futuros.

De todo modo, a aproximação de reflexões acerca de contextos de violência, resultantes de pesquisas de campo – em antropologia ou áreas outras – não serve apenas para a compreensão das dinâmicas sociais nestes contextos. Para além disto, tais reflexões funcionam como importantes instrumentos de exposição e denúncia, buscando promover, a partir dos aparatos analíticos das ciências humanas, discussões que possam levar a mudanças nas realidades sociais em questão.



Figura 3 – Soldados israelenses inspecionando uma ambulância palestina no campo de refugiados de Tulkarem, norte da Cisjordânia, após incursão ininterrupta por dez dias.

Fonte: Al Jazeera English, 17/01/2024.

(Disponível em: https://www.instagram.com/p/C2NH8kgMBV-D/?img_index=4. Acesso em: 11 fev. 2024.)

Recebido em 05/03/2024

Aprovado em 13/03/2024 pela editora Kelly Silva.

O Anuário Antropológico é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O Anuário Antropológico aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas ad hoc (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão avaliadas em três etapas: 1. triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider; 2. avaliação ad hoc por pares, em regime de duplo anonimato ou nos moldes de ciência aberta (em que as pareceristas conhecerão o nome da autora e vice-versa), se o artigo for aprovado na triagem. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista. 3. revisão da versão final do artigo, se aprovado na revisão por pares, para conferência das mudanças realizadas, tendo em conta as avaliações recebidas. Caberá ao corpo de editoras do Anuário Antropológico a responsabilidade pela autorização das publicações. Às editoras é ainda dada licença de sugerir alterações às propostas na etapa da triagem como condição para que os textos sigam à revisão por pares.

Em que pese o desejável impacto de experiências etnográficas diversas na elaboração de narrativas antropológicas particulares, as editoras recomendam fortemente às potenciais autoras a presença dos seguintes elementos de comunicação nas peças submetidas à avaliação no AA: seções de introdução e conclusão. Na introdução, recomenda-se fortemente que se apresente às leitoras o objeto do texto, seu argumento central e as seções que o constituem (mapa do texto), antecipando de modo sintético o que será abordado em cada uma delas. Para a conclusão, recomenda-se a retomada do argumento central e dos passos realizados no texto para sua demonstração.

Quatro (04) são os resultados possíveis da avaliação a que as contribuições ao AA são submetidas: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme alterações recomendadas nos pareceres e reapresentar ao Anuário Antropológico; e d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo Anuário Antropológico, encontrado em anexo.

O material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico (revista.anuario.antropologico@gmail.com) em formato Word for Windows (*.doc ou .docx), ou qualquer outro processador compatível. O material deve seguir as orientações:

1. O artigo deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
2. O ensaio bibliográfico deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
3. O ensaio visual deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc.

A autora deve também enviar uma proposta de layout de apresentação do ensaio.

4. A resenha de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.

5. A entrevista deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc.

6. A conferência deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

Espera-se que editoras, autoras e pareceristas sigam os mais altos níveis/padrões de ética ao longo da pesquisa, na produção e processamento de dados, e na redação, avaliação e publicação do manuscrito submetido. Como referências de princípios e boas práticas relativas a aspectos de negligência e ética, seguimos as seguintes orientações de organismos internacionais e nacionais, e orientamos todas as pessoas implicadas na produção da revista que adotem:

os “Princípios de Transparência e Boas Práticas em Publicações Acadêmicas” do Committee on Publication Ethics (COPE; disponível em português em <https://publicationethics.org/resources/guidelines/principios-de-transparancia-e-boas-praticas-em-publicacao-academica>);

as “Diretrizes do CSE (Council of Science Editors [Comitê de Política Editorial]) para Promover Integridade em Pu-

blicações de Periódicos Científicos”, atualizadas em 2012 (disponível em https://www.abecbrasil.org.br/arquivos/whitepaper_CSE.pdf);

o Guia de Boas Práticas para o Fortalecimento da Ética na Publicação Científica da Scielo, em sua versão de setembro de 2018 (disponível em <https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Guia-de-Boas-Praticas-para-o-Fortalecimento-da-Etica-na-Publicacao-Cientifica.pdf>);

as “Diretrizes” do Relatório da Comissão de Integridade de Pesquisa do CNPq, instituída pela portaria PO-085/2011 de 5 de maio de 2011 (disponível em <https://www.gov.br/cnpq/pt-br/composicao/comissao-de-integridade/relatorio-comissao-integridade-do-cnpq.pdf>); e o “Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga” da Associação Brasileira de Antropologia, estabelecido na gestão 1986/1988 e revisto na gestão 2011/2012 (disponível em <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>).

As autoras são especialmente encorajadas a seguir tais boas práticas ao planejar e escrever seus trabalhos. Recomendamos que as autoras procurem diretrizes adequadas ao tipo de estudo que estão apresentando. Tomaremos medidas ativas em relação a quaisquer questões éticas, de negligência ou má conduta durante a avaliação, ou após a publicação. Sempre que necessário, questões e problemas serão investigados de acordo com os fluxogramas sugeridos pelo COPE.

Durante as etapas de triagem e avaliação, editoras, autoras e pareceristas devem reportar-se à Editora-Chefe sempre que observarem potenciais conflitos de interesses que possam influenciar no projeto ou avaliação do manuscrito. Consideramos potenciais conflitos de interesse qualquer circunstância de natureza pessoal, comercial, política ou acadêmica, envolvendo ou não compensação financeira.

Todos os textos e ensaios devem estar formatados no estilo Chicago (<https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>) em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titu-

lados corretamente, com indicação de seu lugar no texto.

No caso de artigos em coautoria, deve-se registrar, ao final do texto, a contribuição de cada uma das autoras em sua construção, indicando seu tipo de participação dominante na elaboração da peça. Por exemplo, uma das autoras pode ter realizado a maior parte do trabalho de campo enquanto outra se debruçou mais sobre a análise das informações e escrita do texto. Ou, alternativamente, todas as autoras podem ter participado igualmente da construção do texto. De todo modo, solicitamos uma descrição breve (até 4 linhas) de como se deu a divisão do trabalho entre as coautoras.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da(s) autora(s). Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora para o e-mail do AA e as autocitações e autorreferências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional (indicar instituição + faculdade e departamento, cidade, Estado e o país). Deve inserir também sua minibiografia, que deve ser curta e ter, no máximo, 350 caracteres. Os nomes das instituições e programas deverão ser apresentados por extenso e no idioma original da instituição, ou na versão em inglês, quando a escrita não é latina.

No momento do envio, deve também ser anexada a “Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais”, documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser autoarquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao Anuário Antropológico.

Segue abaixo uma demonstração sintética do padrão de citação Chicago.

Livros:

Peirano, Mariza. 2006. *A Teoria Viva e Outros Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

(Peirano 2016, 75)

Coletânea:

Lobo, Andréa e Juliana Braz Dias (org.) 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

(Lobo & Dias 2016, 20)

Artigo em coletânea:

Fleischer, Soraya. 2017. “Parteiras, parto domiciliar e reciprocidade numa pequena cidade amazônica”. In: Jurere Brites e Flávia de Mattos Motta. (Org.). *Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 272-311.

(Fleischer 2017, 300)

Artigo em periódico:

Moura, Cristina Patriota de. 2017. “Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa”. *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

(Moura 2017, 90)

Tese acadêmica:

Silva, Rosana Maria Nascimento Castro. 2018. “Precariedades oportunas, terapias insulares: economias políticas da doença e da saúde na experimentação farmacêutica”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

(Silva 2018, 25)

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do Anuário Antropológico:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

neste número:

PPGAS/UnB — 50 anos

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

Sobre a descolonização e seus correlatos

Wilson Trajano Filho

On Decolonization and its Correlates

Wilson Trajano Filho

Nossa modesta insubmissão

Lorenzo Macagno

Our humble insubmission

Lorenzo Macagno

Commentary about “On Decolonization and its Correlates”, by Wilson Trajano Filho

Anaïs Ménard

Comentários ao texto "Sobre a descolonização e seus correlatos", de Wilson Trajano Filho

Anaïs Ménard

Réplica

Wilson Trajano Filho

Reply by Wilson Trajano Filho

Wilson Trajano Filho

DOSSIÊ/SPECIAL ISSUE

Apresentação do dossiê “Religiões e cidades brasileiras, caminhos cruzados”

Marcella Araujo, Marcelo Moura, Rodrigo Toniol

Morada dos Léguas, terra de encantaria: religião e cidade em Codó (Maranhão)

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior Zisman Zalis

Léguas' dwelling, land of enchantment: religion and the city in Codó (Maranhão)

Martina Ahlert, Conceição de Maria Teixeira Lima, Lior Zisman Zalis

Casas, pessoas e cidades em recuperação: Sobre acolhimento, autoconstrução e pentecostalismo nos territórios urbanos

Carly Machado, Nildamara Torres

Conflitos religiosos e espaço público: a disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador

Lidia Bradymir, Fátima Tavares

A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias – Rio de Janeiro, Brasil

Christina Vital da Cunha

Expressões obrigatórias e ocultamentos seletivos: apontamentos exploratórios e desafios de interpretação quanto à Festa de Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO)

Daniel Alves

Como uma cidade materializa a religião: uma etnografia entre padres, romeiros e aparecidenses

Adriano Godoy

Narrativas, disputas e corporalidades homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade amazônica

Victor Lean Rosário

ARTIGOS/ARTICLES

As regras do jogo e o jogo das regras: uma etnografia no ônibus escolar

Fernanda Müller, Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Análisis de laprotección de medicinas tradicionales y saberes ancestrales a la luz de la bioética y elreconocimiento de las comunidades indígenas vulnerables en la Comunidad Andina

Ana Thereza Meireles Araújo, Yenifer Marcela MuñozCerón, Rafael Verdival, Caio Lage

ENSAIO VISUAL/VISUAL ESSAY

(Des)igualdade de gênero em imagens: fotoetnografia da prática de surfe entre mulheres

Carlos Eduardo de Castro, Fábio Lopes Alves

RESENHAS/REVIEWS

Guimarães, Nadya e Helena Hirata. 2020. O gênero do cuidado: desigualdades, significações e identidades. Cotia: Ateliê Editorial.

Bárbara Marciano Marques

PFEILSTETTER, Richard. The Anthropology of Entrepreneurship: Cultural History, Global Ethnographies, Theorizing Agency. 1.ed. London: Routledge, 2021.

Raoni Giralдин

ANTROPOLOGIAS NA VIDA / ANTHROPOLOGIES IN LIFE

Vidas em mudança na Palestina

Rafael Gustavo de Oliveira

