



revista

Avé

*Ayé: Revista
de Antropología,
n. 1, v. 6
(2024)*

Ayé

Editores

Bruno Goulart • Carla Susana Alem Abrantes
Vera Regina Rodrigues da Silva • Lailson Ferreira da Silva

Assistente Editorial

Rafael Antunes Almeida

Diagramação

José Inácio de Souza Júnior, SECOM, Unilab

Comissão Editorial

Prof. Dr. Arilson dos Santos Gomes, Unilab
Prof. Dr. Carlos Subuhana, Unilab
Profa. Dra. Denise Ferreira da Costa Cruz, Unilab
Profa. Dra. Jaqueline Britto Pólvora, Unilab
Profa. Dra. Joanice Santos Conceição, Unilab
Prof. Dr. Lailson Ferreira da Silva, Unilab
Prof. Dr. Luis Tomás Domingos, Unilab
Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo, Unilab
Prof. Dr. Rafael Antunes Almeida, Unilab
Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes, Unilab
Prof. Dr. Segone Ndangalila Cossa, Unilab
Profa. Dra. Violeta Maria Siqueira Holanda, Unilab

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alessandro Angelini, Johns Hopkins University (EUA)
Profa. Dra. Cristiana Bastos, ICS - Universidade de Lisboa (Portugal)
Prof. Dr. Eduardo Viana Vargas, UFMG
Prof. Dr. Guilherme José da Silva e Sá, UNB
Prof. Dr. José Carlos Dos Anjos, UFRGS
Prof. Dr. Kabengele Munanga, USP
Profa. Dra. Keisha-Khan Y. Perry, Brown University (EUA)
Prof. Dr. Kleyton Rattes, UFC
Prof. Dra. Luanda Rejane Soares Sito/ Universidad de Antioquia (Colômbia)
Prof. Dr. Márcio Goldman, Museu Nacional - UFRJ
Profa. Dra. Suely Kofes, UNICAMP
Profa. Dra. Zélia Amador de Deus, UFPA

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro- Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB (Sibiuni)
Biblioteca Setorial Campus Liberdade
Catalogação na fonte

Bibliotecário: Gleydson Rodrigues Santos – CRB-3 / 1219

A288

Ayé: Revista de Antropologia. / Colegiado de Antropologia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. n. 1, v. 6 (2024). Acarape, 2024.

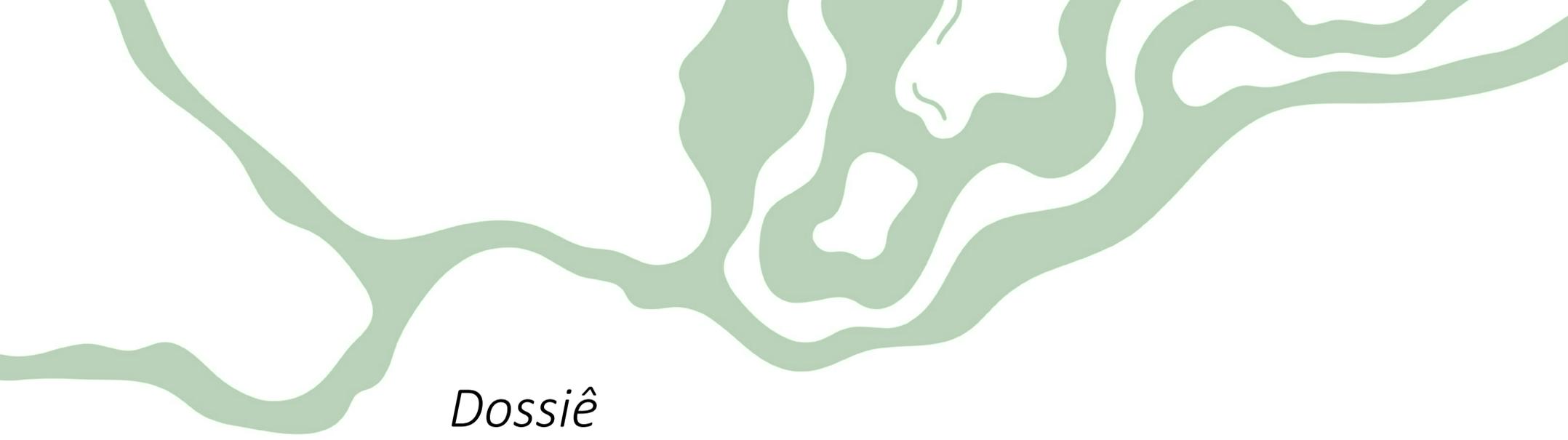
Anual.

ISSN: 2674-6360

1. Humanidades. 2. Antropologia. 3. Filosofia - História. 4. Interdisciplinaridade. I. Coordenação do Colegiado de Antropologia da Unilab. II. Unilab. II. Título

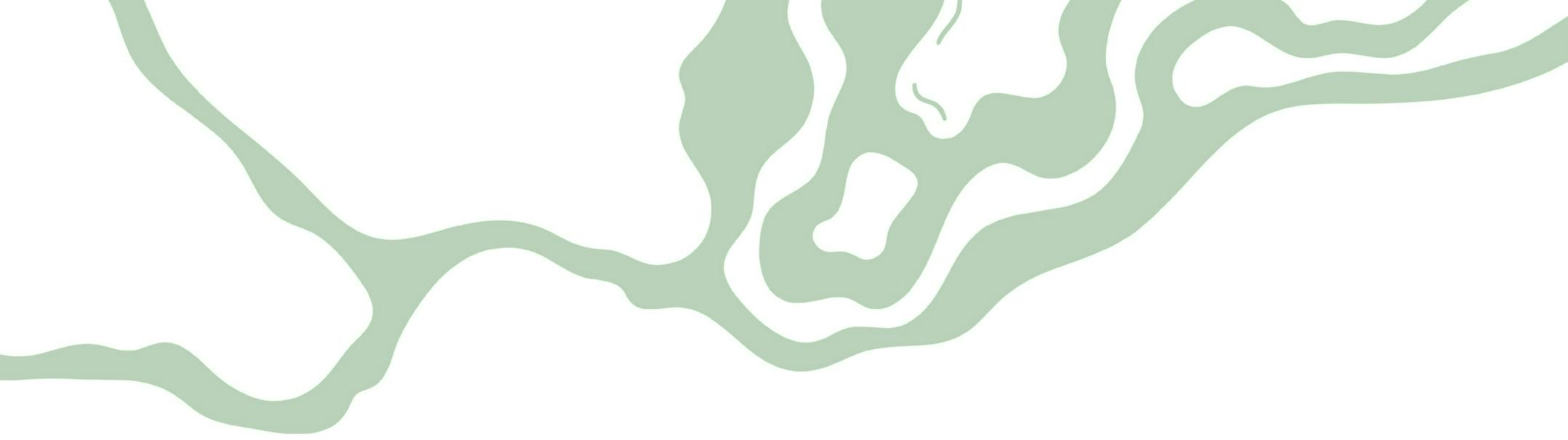
CDD 306.04

Endereço da Ayé: Revista de Antropologia
Sala das Coordenações dos Cursos - Coordenação do Colegiado de Antropologia da Unilab
Unidade Acadêmica dos Palmares - Bloco 3
Rodovia CE 060 – Km 51
CEP.: 62785-000 – Acarape – CE – Brasil



Dossiê

Olhares da antropologia brasileira sobre África: pesquisas e desafios.....	8
Eles não sabem o preço da rua: tecnologias políticas de inclusão e literacia financeiras em Angola.....	37
Ser nomeado: posicionalidades sociais deslocadas no Senegal e em Angola.....	66
Interações entre a África e um mundo desaparecido: as relações entre a Guiné-Bissau e a República Democrática Alemã a partir dos arquivos alemães.....	81
Marxismo-leninismo cosmológico: um projeto inacabado.....	102



Artigos

“Ka Nu Dexa Batuku Mori”: O papel do batuku na construção de uma identidade nacional cabo-verdiana.....	135
“O lixo vai falar”: O lugar da intelectualidade da mulher negra-africana.....	165
A Baianidade “Urbi et Orbi” ou “engenho e arte” para além da metafísica ocidental.....	186
Saberes dos corpos nas águas: mariscando antropologias do corpo interepistêmicas.....	220

dossier



Abertura

Olhares da antropologia brasileira sobre África: pesquisas e desafios.

Organização de
Ana Carolina de Oliveira Costa ¹
e Chirley Rodrigues Mendes ²

1 Professora e pesquisadora. Email: carolantrop2014@gmail.com. Université du Québec à Montréal. <http://lattes.cnpq.br/4203896438144859>. <https://orcid.org/0000-0002-8804-810X>

2 Professora e pesquisadora. Email: chirley13mendes@gmail.com. Universidade Federal do Norte do Tocantins. <http://lattes.cnpq.br/2122024014457136>. <https://orcid.org/0000-0002-3193-2025>

Resumo

Este dossiê pretende discutir os principais desafios para pesquisar África no Brasil, especialmente em relação às temáticas de pesquisa que aqui se consolidaram, à visão do Brasil sobre o continente africano, às condições financeiras para a realização das pesquisas e aos tensionamentos) envolvidos no exercício de “estar aqui e estar lá” (Geertz, 1998). A ideia de realizar este dossiê decorreu de observações feitas ao longo dos últimos anos acerca da produção sobre África no Brasil, a qual continua profundamente atrelada àquela estabelecida desde as origens dos estudos africanos no Brasil. Isto é, nomeadamente, a agenda afro-brasileira voltada para a compreensão dos processos sócio-históricos e culturais brasileiros a partir de uma África, sobretudo, pré-colonial e colonial. Outro fator que motivou a elaboração deste dossiê foi a pouca interlocução entre pesquisadores do sudeste e do nordeste do país, que têm pesquisado contextos africanos, cuja dinâmica reproduz a lógica de centro e periferia que marca a geopolítica nacional de produção.

Palavras-chave: Estudos Africanos no Brasil; agenda de pesquisa; produção de conhecimento; redes de pesquisa; disparidades regionais.

Agenda de pesquisa sobre África ou agenda afro-brasileira?

Não há dúvidas de que a proximidade política entre o governo Lula (2003–2011) e os países africanos, incentivou e permitiu que o campo de pesquisa sobre África no Brasil fosse ampliado. A política externa dos primeiros dois mandatos de Lula marcou o nascimento de uma política de cooperação sul-sul, cujo intuito era promover uma cooperação solidária. Esta cooperação objetivava colocar o Brasil como protagonista internacional do sul global, como assinala Fernández (2017). Até 2013, foram abertas trinta e oito embaixadas brasileiras no continente africano, sendo duas delas fechadas em 2020, a de Serra Leoa e da Libéria¹, durante o governo de Bolsonaro. Em abril de 2024, apesar dos dis-

¹ Vale sublinhar que há uma grande controvérsia na obra *The Myth of the Negro Past* de Herskovits, ao argumentar que os afro-americanos, apesar da escravização, mantiveram os traços de suas culturas africanas. Isso serviu tanto para sustentar seu argumento de unidade racial quanto para defender os argumentos dos segregacionistas raciais que alegavam

cursos de reaproximação com o continente africano, o governo Lula convocou dois diplomatas brasileiros, que estavam no Mali e em Lesoto, a retornarem ao Brasil, em função da cúpula do G-20, que acontecerá ainda este ano, da reunião dos Brics e da COP-30, que ocorrerão em 2025².

Na esteira dessas políticas de cooperação, os primeiros dois mandatos de Lula conciliaram as demandas da política internacional com aquelas oriundas dos movimentos negros, notadamente, a de promover uma aproximação entre o Brasil e os países africanos como formas de reparação pela escravização. Para estes movimentos, o intuito desta aproximação era pensar e reconstruir os laços culturais entre os dois continentes, desfeitos pela escravização. De alguma forma, o movimento negro brasileiro é herdeiro de uma versão culturalista dos estudos de Arthur Ramos (1941), Edson Carneiro (1937), Manuel Querino (1955), Pierre Verger (2021), Roger Bastide (1996), entre outros, que entendiam África e Brasil como um *continuum* sócio-cultural e histórico. Assim, pensar África seria, igualmente, pensar a unidade sócio-cultural da diáspora ao redor da questão racial. Deste modo, a África que habita o imaginário brasileiro oscila entre a memória traumática do período escravagista e o saudosismo do período pré-colonial. Nesta demanda por uma aproximação com o continente, o entendimento de uma África contemporânea permaneceu desbotado em função da reconstrução dos laços rompidos pela escravização.

Podemos observar que as temáticas privilegiadas nos estudos, de uma grande quantidade de grupos de pesquisas, continuam incrustadas na intersecção Brasil-África a partir das relações afro-brasileiras e das contribuições das culturas africanas para a história e cultura negra brasileira. Esta constatação, já havia sido feita por Sansone (2002), há 22 anos, quando sugeriu que os estudos africanos no Brasil se constituíram a partir de uma profunda conexão com os estudos afro-brasileiros. Esta ênfase, tal como afirmado anteriormente, pode ser entendida como herdada dos primeiros centros de pesquisas brasileiros voltados para África, a partir da década de 1960, onde a valorização e a compreensão das culturas, religiões, línguas e identidades negras e africanas constituíram um único campo de pesquisa (SCHLICKMANN, 2015), denominado de “africanos no

a incapacidade de interação de negros na sociedade norte-americana.

2 Há uma dificuldade em identificar as redes de pesquisas estabelecidas tomando apenas as informações do Diretório dos Grupos de Pesquisas no Brasil devido ao não preenchimento do campo « Participação em redes de pesquisa » em muitos dos grupos cadastrados.

Brasil”. Apesar de um aumento vertiginoso de 500% no número de monografias produzidas no Brasil que versavam sobre África, entre 1992 e 2012, os estudos africanos brasileiros ainda se desenvolvem, em grande medida, a partir dos debates sobre relações étnico-raciais brasileiras, religião e continuidade cultural, como assinala Santos (2012). Aqui, não estamos desconsiderando ou minimizando a importância dessa agenda de pesquisa para os estudos sobre África no Brasil, sobre história da África e para os estudos afro-brasileiros. O que argumentamos é que a colonização, a escravização, o período pré-colonial são uma parte da história do continente africano e tópicos de pesquisa possíveis dentre outros tantos, mas uma agenda de pesquisa focada em grande medida nesses tópicos não consegue abarcar a contemporaneidade africana e tem limitado a diversificação dos eixos temáticos de pesquisa.

Percebemos que entre os desafios para ampliação dessa agenda de pesquisa está a inserção de África nas questões contemporâneas num cenário global, visto que, como argumenta Mama (2010), o continente africano foi excluído dos debates sobre globalização, e as contribuições africanas nos campos de pensar sobre Estado, capitalismo, etc., ainda permanecem invisibilizadas. Quando abordadas, as problematizações sobre essas temáticas voltavam-se para pensar estados e economias africanas como erráticas (BAYART *et al.* 1997). Para Mama, as pesquisas sobre o continente precisam ser financiadas pelos estados africanos, pois, somente assim, haveria uma possibilidade de desenvolver novas agendas de pesquisa, nas quais o continente africano e as questões pautadas por seus pesquisadores poderiam produzir conhecimentos alternativos aos hegemônicos. A ética nas práticas de pesquisa sobre/em África, para a autora, reside no fato de os pesquisadores e suas pesquisas se colocarem como responsáveis por promover a liberdade, a integridade e a autonomia social do continente e de seus povos. Por isso, não existe uma ética intelectual universal que consiga promover o bem-estar, a desmarginalização e a desopressão de toda e qualquer população, pois tal ética somente pode ser moldada diante dos contextos, dos conflitos históricos e regionais que atingem cada população. Ética em pesquisar África significa, para Mama (*op.cit.*), responsabilidade social.

Responsabilidade social, todavia, não deve ser entendida como uma defesa para que as temáticas de pesquisas em contextos africanos sejam tratadas como questões exclusivas das realidades africanas ou como fatos que somente são produzidos neste continente, por serem delimitados geograficamente. Pois,

defender esta perspectiva seria defender pressupostos funcional-estruturalistas que estabeleceram outrora que África era um *lócus* privilegiado para se fazer pesquisa, por ser um “mundo fora do mundo”. Isto é, marcado pela atemporalidade (MAFEJE, 1971; EVANS-PRITCHARD, 1966), pelo apego ao tradicional, pelo rechaço à modernidade e pela incapacidade de autogestão dos sujeitos (MBEMBE, 2011), dentre outros. A responsabilidade social, tampouco, deve ser entendida como contrária às perspectivas comparadas entre localidades geográficas distintas. Para que a ética na produção de estudos africanos esteja na base das práticas de pesquisa (MAMA, 2010), é necessário superarmos a lógica colonial de África como problema de pesquisa em favor de uma prática investigativa que foque em problemáticas sócio-culturais, políticas e econômicas compartilhadas por outras localidades no cenário global. Desconsiderar as análises comparativas reificaria o discurso de que problemáticas africanas seriam circunscritas a determinadas localidades ou intrínsecas a modos de vida particulares, reforçando assim a perspectiva de que o continente não compartilharia das dinâmicas econômicas, políticas, sociais e ambientais globais.

Como tentativa de refletir sobre esta ética na pesquisa, olhamos para o campo de estudos africanos no Brasil e constatamos que ele ainda é constituído, majoritariamente, por demandas oriundas de uma aproximação sócio-cultural e histórica baseada na unidade racial³. Demandas essas que consideramos operarem em detrimento tanto das abordagens das questões internas ao continente quanto das questões pautadas pela própria intelectualidade africana. Estes movimentos terminam por invisibilizar uma imagem de África como um “mundo dentro do mundo”, cuja inserção nas dinâmicas globais e contemporâneas não precisam, necessariamente, passar pela problemática da colonização, da escravidão e da raça. Ao manter a agenda de pesquisa africana vinculada apenas às necessidades e questões da afro-brasilidade, reduzimos consideravelmente o potencial de produzir conhecimento que seja igualmente relevante tanto aqui quanto para as distintas comunidades africanas.

Cabe notar que, embora a crítica seja dirigida para a área de estudos africanos no Brasil, a lógica de produção de conhecimento sobre África nos Estados Unidos e Canadá, mais do que na Europa, também está orientada pela ideia de unidade racial. Basta uma breve olhada na constituição das linhas de pesquisas

3 Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/grafico/2023/08/31/onde-ficam-e-quantas-sao-as-embaxadas-brasileiras-no-exterior>. Acesso em 30 de maio de 2024.

dos departamentos norte-americanos e canadenses, onde os estudos afro-americanos figuram junto aos estudos africanos. Os nomes dos programas e departamentos são um bom indicativo deste aspecto, pois, na maioria dos casos, são nomeados por *African and Black Studies*⁴ ou *African and African American Studies*⁵. Com isso, estamos aventando que a grande influência de Herskovits⁶, no desenvolvimento do campo de estudos africanos nos Estados Unidos (1941)⁷ impactou a estruturação deste campo no Brasil, sobretudo por ter influenciado fortemente a obra de Arthur Ramos. Este, que ao se aproximar da perspectiva culturalista, contribuiu para determinados avanços, como a adoção da perspectiva de que os estudos africanos no Brasil deveriam pensar sobre o negro brasileiro dentro do projeto de nação modernista (ZAMPARONI, 2005).

Entretanto, Herskovits não foi o único a influenciar o campo de estudos africanos no Brasil. É importante assinalar as influências do pan-africanismo em solo brasileiro, sobretudo daquelas vindas dos Estados Unidos, como modelos para o projeto de inclusão social de negros no Brasil. Francisco (2010), em sua pesquisa sobre o jornal “O Clarim da Alvorada” argumenta que a criação de jornais negros⁸, que defendiam uma aproximação dos negros brasileiros com os africanos e com os estadunidenses, não tinham o interesse de promover uma aproximação de fato com o continente africano, mas de “demonstrar aos leitores como na sociedade norte-americana os negros haviam feito progressos” em termos sócio-econômicos. Ele argumenta que “os negros do continente negro, e de outras partes do mundo, tinham a mesma ‘capacidade intelectual e moral

4 Disponível em: <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2024/01/29/brasil-dara-perspectiva-de-inclusao-ao-g20-e-cop-30-diz-chefe-da-aie.ghtml>. Acesso em: 30 de maio de 2024.

5 Disponível em: <https://agencia.fapesp.br/sao-paulo-avanca-no-ranking-das-cidades-que-mais-contribuem-para-a-ciencia-de-alto-impacto-mundial/37004>. Acesso em: 29/06/2024.

6 Seguem os nomes e sites de algumas universidades. Dalhousie University: curso de graduação <https://www.dal.ca/academics/programs/undergraduate/black-african-diaspora.html>; University of Alberta: <https://guides.library.ualberta.ca/edi/black-studies>; Northwestern University: <https://blackstudies.northwestern.edu/>.

7 Seguem os nomes e sites de algumas universidades. Stanford University: <https://aaas.stanford.edu/>; The Ohio State University: <https://aaas.osu.edu/>; Howard University: programa que divide os departamentos em African Studies e Afro-American Studies - <https://africanstudies.howard.edu/> e <https://afroamericanstudies.howard.edu/>; Brown University: <https://africana.brown.edu/>; Dalhousie University: <https://www.dal.ca/academics/programs/undergraduate/black-african-diaspora.html>; York University: programa de Estudos Africanos que engloba interesses na África e em suas diásporas - <https://www.yorku.ca/laps/sosc/afrs/>.

8 Herskovits, no pós Segunda Guerra Mundial, e a serviço da política expansionista norte-americana no mundo, auxiliou no desenvolvimento de programas de estudos africanos em universidades norte-americanas (GERSHENHORN, 2004; 2009). Deste modo, ele criou o primeiro centro interdisciplinar de estudos africanos na Northwestern University, em 1948, e ajudou a fundar a Associação de Estudos Africanos, em 1957. Com isso, ele auxiliou no processo de consolidação de África como área de estudos acadêmicos nos departamentos de estudos afro-americanos (*op. cit.*).

de outras raças', mas a África não estava no mesmo grau evolutivo da Europa e Estados Unidos" (*op.cit.*).

Embora não tenhamos intenção de discorrer sobre a construção do campo de estudos africanos no Brasil⁹, é inegável o profundo emaranhamento entre os estudos sobre África e as relações étnico-raciais. Como argumenta Táíwò (1993), historicamente os estudos africanos referem-se, geralmente, à África, mas não têm sido desenvolvidos para o benefício dos africanos, pois as problemáticas mais estudadas não tocam diretamente africanos e suas vidas. Há ainda uma instrumentalização dos estudos africanos para se entender questões e demandas de fora do continente. E, deste modo, África continua a ser sugada tanto em termos materiais (recursos naturais, humanos e financeiros) quanto em termos de produção de conhecimentos, cuja simbiose produz um continente constantemente usado para o benefício estrangeiro.

Apesar da promessa exitosa de uma África-Mundo, cujo protagonismo africano substituiria o europeu nos processos políticos, sociais e de produções de conhecimento no mundo contemporâneo (COSTA, *et al.* 2021; MBEMBE, *et al.* 2017), nota-se que o continente africano continua servindo, sobremaneira, aos interesses de consolidação sócio-política, econômica e cultural, quase que exclusivamente, de outras nações. Não devemos ser ingênuos ao pensar que o estabelecimento de uma agenda de pesquisa refere-se unicamente a um processo de produção de conhecimento desprezioso cujas motivações se circunscrevem aos interesses de construção de uma identidade racial unificada. Pois, observamos que, ao longo da história, grandes projetos e institutos de pesquisa sempre estiveram envolvidos com interesses nacionais ao nível político. O mesmo pode ser observado nas relações que a ciência brasileira tem estabelecido com o sul global, a partir de uma demanda social negra, que emerge como justificativa para a política de aproximação com o continente africano. Entretanto, o Brasil, nos termos de Moyo *et al.* (2015), é um país da semi-periferia global

⁹ Vale assinalar que, apesar de o campo de estudos africanos ser historicamente interdisciplinar, estamos olhando para a antropologia brasileira e seus processos históricos e recentes no campo de estudos africanos. Embora não possamos nos esquivar dos desafios interdisciplinares que tocam a área de estudos africanos, pensaremos disciplinarmente já que a antropologia ainda é marcada por traços do seu passado colonial que influenciam nosso entendimento contemporâneo sobre o continente africano. Apesar de seu passado indelével, a potencialidade da etnografia e das análises sociais, objetivas e subjetivas, são inigualáveis. Por isto, entendemos que as reflexões tecidas aqui têm o objetivo de contribuir para que o campo disciplinar amplie seus horizontes, identificando e repensando algumas heranças coloniais que ainda possam estar vivas na disciplina. Com isso, não estamos defendendo que a criação de agendas de pesquisas de estudos africanos sejam disciplinares, ao contrário, defendemos que elas sejam transdisciplinares. No entanto, nosso olhar será direcionado neste texto apenas para a antropologia.

que vem praticando um sub-imperialismo neoliberal desnacionalizado, cujo fim era a busca pela acumulação do capital sobre as demais periferias do sul global. Deste modo, as parcerias de “cooperação solidária” seriam um meio de operacionalizar tal projeto de governo. O que, na prática, pode ser entendido como uma cooperação desigual, cujos ganhos brasileiros de produção de conhecimento e econômicos têm sido superiores aos benefícios adquiridos por parte dos países africanos, sobretudo no que tange à produção de conhecimento e ao desenvolvimento de tecnologias.

A falta de uma agenda de pesquisa que atualize os estudos das relações Brasil-África a partir de problemáticas partilhadas pelos dois lados do Atlântico, é um desafio a ser encarado por este campo de estudos. A superação dessa agenda, quase que exclusivamente constituída para se pensar as relações étnico-raciais e a afrobrasilidade, possibilitaria o desenvolvimento de uma efetiva colaboração de pesquisa entre brasileiros e africanos que seja, de fato, solidária e igualitária, e não “sub-imperialista” (MOYO *et al.*, 2015). Táíwò (1993), ao analisar o modo de produção de conhecimento em universidades norte-americanas, argumentou que a agenda de pesquisa dessas universidades foi modificada somente com a migração de docentes africanos para estas instituições. O impacto da mudança no quadro docente levou ao que ele definiu como “colapso no sistema universitário” que provocou a remodelação dos “modos de produção de conhecimento”. Isto é, os docentes africanos recém-chegados passaram a favorecer o desenvolvimento de pesquisas em temáticas que eram de interesse das populações africanas, diminuindo, desse modo, o fluxo de produção voltado para os interesses norte-americanos.

Com isso, estamos argumentando também que uma maior aproximação entre docentes e pesquisadores africanos e brasileiros, sobretudo em pesquisas colaborativas e no estabelecimento de redes de pesquisadores mais diversas e amplas, pode contribuir com o desenvolvimento de uma agenda equitativa na antropologia. Tendo em vista haver uma tendência, nas últimas décadas, de o governo brasileiro incentivar o aumento na colaboração para pesquisas, sobretudo em projetos transdisciplinares (HAUSTEIN *et al.* 2011; BONZEMAN *et al.* 2014) ou em áreas estratégicas. Tais incentivos têm como um de seus objetivos o compartilhamento dos recursos e custos para a produção de conhecimento de qualidade. Desse modo, novas políticas públicas que estimulam explicitamente a colaboração (BONZEMAN *et al.* 2014) têm sido gestadas ao redor do mundo.

No Brasil, as discussões sobre internacionalização têm se tornado, progressivamente, um imperativo no âmbito das universidades. Apesar do fim do Programa Ciência Sem Fronteira (Prolo, et al., 2019) ter marcado o início de um freamento do fluxo de recursos governamentais destinados a este fim, o discurso de internacionalização tem avançado fortemente, impondo às universidades públicas, sobretudo federais, a adoção de novas estratégias de parcerias institucionais, por exemplo, via FAP's (Fundo de Amparo à Pesquisa) e com universidades estrangeiras (através de grupos de pesquisas, projetos de cooperação, etc.).

Vale notar que, mesmo diante de quedas drásticas nos repasses do governo federal para as universidades, a motivação de cooperação em pesquisas e produção de conhecimento, paradoxalmente, não tem sido desestimulada. Podemos tomar como exemplo os atuais projetos de cooperação firmados durante a visita do presidente francês Emmanuel Macron ao Brasil, no início de 2024, que preveem a criação de um Centro Internacional de Pesquisa, com sede na Universidade de São Paulo (USP), cujo objetivo é formar quadros acadêmicos de alta qualidade¹⁰. Podemos citar ainda o acordo firmado entre a USP e o Ministério do Ensino Superior, Ciência, Tecnologia e Inovação do governo angolano, que prevê a formação de 128 alunos angolanos para os cursos de mestrado, doutorado e pós-doutorado nas áreas de: agronegócio, meio ambiente, biotecnologia, energia, engenharia mecatrônica, petróleo, nanotecnologia, pesca, recursos hídricos, recursos minerais, saúde, telecomunicações e tecnologia da informação¹¹.

Há, nessas parcerias, dois pontos importantes a serem ressaltados e que justificam a manutenção do discurso de internacionalização. O primeiro refere-se à priorização de setores considerados estratégicos para a economia, como agronegócio e gestão de recursos naturais, e o segundo a noção de produção de excelência, tal como consta na declaração do pró-reitor de Pós-Graduação da USP, Rodrigo Calado, na reportagem citada anteriormente:

10 Na primeira metade do século XX surgiram alguns jornais escritos por negros e que discutiam as problemáticas sociais que afetavam a população negra, sobretudo da região sudeste do país, e sua inserção na sociedade da época. Esses jornais desafiavam as narrativas jornalísticas dominantes ao documentar as injustiças sociais, ao fomentar o ativismo negro contra as precarizações sociais e como forma de autoexpressão cultural. Tais publicações, em interlocução com jornais negros norte-americanos, tentavam apresentar a ascensão social negra de lá como um modelo a ser seguido no Brasil. Para discussões mais aprofundadas, ver as obras de: Francisco (2010) e Dos Santos (2011).

11 Para discussões aprofundadas sobre a consolidação deste campo de estudos no Brasil, ver as seguintes obras: Zamparini (2005); Schlickmann (2015) e Trajano Filho (2014).

Há um interesse bastante forte do Brasil, e especialmente da Universidade de São Paulo, na colaboração para a formação de um ensino de qualidade, principalmente na pós-graduação. Nós queremos receber pesquisadores excelentes, que poderão retornar a Angola com maior bagagem acadêmica.

Isso demonstra que o campo de estudos africanos no Brasil, assim como as ciências sociais e humanas, têm padecido de uma longa crise de legitimidade, demandando que sua relevância para a sociedade seja constantemente afirmada, principalmente entre aqueles que entendem essas áreas como desnecessárias para o desenvolvimento sócio-econômico e desopressão social. O que pode ser observado, por exemplo, nas formas de avaliação do impacto das ciências humanas, uma vez que estão submetidas às métricas das áreas de ciências exatas e da vida.

Entretanto, precisamos também nos responsabilizar por esse cenário, tanto pelo fato de não estabelecermos um diálogo entre a população mais geral (e não apenas com os grupos que pesquisamos) e nossas pesquisas quanto por mantermos nossas agendas de pesquisas em descompasso com os interesses das agências de pesquisa. Aiell *et al.* (2021) argumentaram que, em 2016, foi realizada a *The First Conference on Social Impact of Science SIS 2016*, motivada pela ameaça de que as ciências sociais e humanas fossem excluídas dos financiamentos do Horizon 2020, da Comissão Europeia. Na conferência, os pesquisadores buscaram discutir sobre como mensurar o impacto social destas áreas pelas agências de fomento. O principal desafio colocado nestas discussões é o fato de que pesquisadores e agências de fomento têm concepções distintas do que é impacto social. Estas concepções caíram de mudança nas condições de vida, melhoria nas condições econômicas, benefícios individuais, benefícios comunitários, geração de renda, redução da pobreza, etc. Este amplo espectro de concepções de impacto ainda precisam ser enquadrados em resultados de curto, médio e longo prazo.

Com isso, não estamos aqui defendendo que nossas agendas de pesquisa devam estar alinhadas unicamente às problemáticas de interesse governamental. Mas sim, que possamos criar espaços para elaboração de agendas conjuntas que abram novas possibilidades de pesquisas e eixos temáticos, bem como para que possamos tensionar as estruturas de financiamento científico pelo reconhecimento do impacto social já produzido pelas pesquisas ciências sociais

e humanas no Brasil. E, para que possamos igualmente criar uma maior aproximação do Estado, com pesquisadores e com os grupos sociais para os quais boa parte dessas pesquisas estão voltadas.

O quadro de pesquisas em estudos africanos, pouco ampliado para novas temáticas, tem provocado dois impasses: o de uma produção cujas abordagens pouco se alinham com as demandas africanas e o da dificuldade em acessar os recursos destinados à realização de pesquisas. Ambos contribuem para a baixa consolidação de grupos e redes de pesquisadores em projetos transnacionais. Isso se intensifica ainda mais em um contexto de escassez de investimentos e de uma hipervalorização dos projetos de excelência orientados por métricas de produção científica e indicadores de avaliação de desempenho das instituições de ensino superior. Vale sublinhar que, para haver uma mudança paradigmática nos termos de produção de conhecimento e para uma efetiva cooperação solidária, é necessário jogar com as brechas deixadas no jogo proposto pelos sistemas de financiamento, por mais que discordemos deles. Isto é, cruzar nossos interesses de pesquisa com problemáticas contemporâneas, apostando na internacionalização via criação de redes que priorizem universidades africanas, e não europeias, para se falar de África. Somente estando dentro dessas esferas é que poderemos gestar alternativas políticas, econômicas e sociais que busquem colocar fim ou minimizar os impactos negativos dos sistemas de exclusão produzidos por tais métricas. Caso contrário, estaremos fadados a falar somente com poucos pares, que estiverem dispostos a nos ouvir, sem conseguirmos promover grandes impactos na comunidade científica e na sociedade como um todo.

Assim, a lógica de “colaboração em pesquisa”, tal como assinalam Bonzeman *et al.* (2014), deve ser entendida como relacionamentos entre indivíduos, entre organizações e indivíduos e entre organizações, que priorizem temáticas, problemas e colaborações que sejam caras a todos os membros desta rede. Sawyerr (2004) alerta-nos que o desenvolvimento histórico da “sociedade do conhecimento” — que dita as regras de como os conhecimentos devem ou não ser produzidos e quando serão ou não legitimados —, tem implicações positivas e negativas, as quais não nos deixam perder de vista a necessidade de jogar o jogo proposto pelas agências de fomento. Do lado positivo, podemos identificar que a disseminação do conhecimento oferece possibilidades de melhorias na qualidade de vida em todo o mundo, ao promover uma melhor compreensão

da relação entre sociedade e políticas públicas. Por isso, os investimentos precisam ser direcionados para setores estratégicos e para produções que visem gerar impactos sociais relevantes (SAWYERR, 2004). Do lado negativo, pode-se mencionar as crescentes influências políticas e econômicas estrangeiras que buscam ditar como as políticas nacionais devem ser dirigidas. Essas interferências provocam, com muita frequência, a crescente homogeneização das culturas e a ameaça ao conhecimento local, resultantes da importação e imposição de modos de vida (SAWYERR, 2004) e de soluções políticas, sociais e tecnológicas que alteram as dinâmicas locais e, quase sempre, fracassam na resolução dos problemas. É, pois, imprescindível acrescentar a este ponto negativo que as próprias elites políticas nacionais, quer brasileiras, quer africanas, defendem uma agenda de investimentos que privilegia as demandas do mercado econômico e das grandes corporações. Agendas essas que, muitas vezes, estão colocadas como áreas prioritárias de investimentos estratégicos, as quais sempre são dúbias quanto às intenções por trás delas.

Por isso, uma atualização das agendas de pesquisas é importante, sobretudo nas humanidades, para que possamos entender os mecanismos que engendram os processos político-econômicos contemporâneos, os quais têm afetado África e Brasil, mas não somente, de forma intensa e negativamente. Sawyerr (2004) argumenta ainda que, com o aumento da intensidade da produção de conhecimento na vida social e econômica em todo o mundo, a maioria das sociedades no sul global lida com a ameaça real da desigualdade no acesso às informações e ao conhecimento moderno. Isso nos indica que, nos debates sobre atualização das agendas de pesquisas, é preciso investir ainda mais na circulação de conhecimentos fora da esfera da universidade e dos setores institucionais. Em outras palavras, é necessário garantir que a própria sociedade, na totalidade, acompanhe e acesse os conhecimentos produzidos no campo científico, de modo que possa manejar formas de apropriação desses conhecimentos. Embora já tenhamos avançado consideravelmente nesse quesito, no que toca à circulação de conhecimentos relacionados ao continente africano e à construção do imaginário social brasileiro sobre a África, ainda precisamos avançar.

Desse modo, uma atualização da agenda de pesquisa sobre África deve visar, igualmente, provocar mudanças sociais quanto ao que é África, deslocando o imaginário de pobreza, doenças, guerras, misérias e vinculado à ideia de uma continuidade negra africana na diáspora para a construção de novos imaginá-

rios nos quais as diversidades africanas sejam consideradas verdadeiramente. Dentre esses deslocamentos, faz-se necessário relativizar igualmente o significado de pobreza e de desenvolvimento, tal como proposto por Sen (2018[1999]). Uma vez que precisamos olhar para outros fatores que impactam as condições de vida dos sujeitos, os quais estão fora das métricas econômicas tradicionais do PIB, bem como para demandas construídas localmente e que nem sempre estarão alinhadas com as lógicas político-econômicas hegemônicas. O processo de reformulação das agendas de pesquisa tem o potencial de promover o adensamento nas dinâmicas igualitárias e equitativas de colaborações de pesquisa África-Brasil, permitindo que, tal como argumenta Sawyerr (2004), se assegure a existência de sistemas de conhecimento locais e se adquira o instrumental de conhecimento contemporâneo importante para as populações. De modo que pesquisadores, governos e sociedades acessem conhecimentos de todas as fontes — externas e internas, “tradicionais” e “modernas” —, sintetizando-as, adaptando-as e tornando-as utilizáveis pelas comunidades conforme as condições e necessidades locais. Por isso, as agendas de pesquisas sobre África no Brasil não podem se restringir aos interesses e benefícios das populações brasileiras por incorrerem no risco de perpetuação do “sub-imperialismo” (MOYO *et al.*, 2015) no modo de produzir conhecimento.

Disparidades regionais na produção científica brasileira e seus impactos na construção de redes de pesquisa Brasil-África

Contudo, há ainda outros desafios e obstáculos. Os regimes de colaboração científica e de agendas de pesquisa, inclusive os que dizem respeito às relações África-Brasil, são atravessados pelas diferenças regionais que afetam as universidades brasileiras. Isto é, os recursos destinados a cada universidade impactam a produção científica nacional e regional, bem como os processos de internacionalização, uma vez que uma pequena fatia desses recursos é destinada ao investimento em pesquisa. Assim sendo, é imprescindível acrescentar à discussão o argumento de que os procedimentos de colaboração e estabelecimento de parcerias estão, de alguma forma, privilegiando as instituições acadêmicas reconhecidas por sua excelência. Tal dinâmica pode ser observada nos acordos e projetos de cooperação firmados com a USP, citados anteriormente, nos ajudando a refletir sobre como esse sistema se constitui e se retroalimenta. Assim, universidades com estrutura para produção de conhecimento de ex-

celência recebem um volume maior de recursos, acessam mais oportunidades de parcerias e, com isso, fortalecem e expandem cada vez mais sua produção científica, enquanto universidades jovens, que ainda não possuem uma pós-graduação consolidada e cujo corpo docente ainda é jovem (em termos de tempo de formação), são mantidas às margens desse sistema.

Nesse contexto assimétrico de acesso a recursos, grupos de pesquisa e pesquisadores do nordeste e norte do país geralmente estão em desvantagem em relação aos grandes centros de pesquisa localizados nas regiões sudeste e sul. Isso se acentua ainda mais quando consideramos as chamadas universidades novas, supernovas e novíssimas. Podemos citar, apenas para exemplificar essa situação, o caso da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab). Apesar da qualidade de seu quadro de docentes, que conta com pesquisadores africanos e brasileiros nos mais diversos campos de conhecimento, as possibilidades de investimento em pesquisa de ponta têm sido comprometidas por restrições orçamentárias impostas às universidades. Isso impacta os investimentos em recursos humanos (pesquisadores, docentes, técnicos-administrativos e alunos) e no desenvolvimento de pesquisas financiadas, pois a maioria dos recursos orçamentários é destinada às despesas de custeio. Nas universidades periféricas, os baixos investimentos em pesquisa acabam gerando um efeito em cadeia: baixa produtividade, que leva a publicações com baixa circulação, que resultam em baixo engajamento estudantil com as pesquisas. Esse efeito em cadeia, associado à falta de infraestruturas para ensino, pesquisa e extensão, resulta em um baixo ingresso de estudantes nas graduações e queda nas taxas de concluintes, impactando negativamente as avaliações e índices de desempenho dos cursos. Por conseguinte, todas essas questões afetam as condições de abertura de novos centros de pós-graduação, inviabilizando a expansão e consolidação dos espaços de pesquisa.

Esse cenário conduz, ainda, a baixas possibilidades dos docentes concorrerem aos grandes financiamentos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), principais agências de fomento no cenário nacional. Esse efeito em cadeia impacta, ainda, o estabelecimento de parcerias institucionais de cooperação de pesquisa com financiamentos estrangeiros. Esse ciclo não para por aqui, pois as pesquisas produzidas acabam tendo baixo impacto e circulação, o que, por conseguinte, diminui a possibilidade de que seus

resultados orientem as tomadas de decisões governamentais ou provoquem mudanças sociais significativas (AIELLO, *et al.*, 2021). Vale ainda salientar que os sucessivos cortes nos orçamentos destinados à educação, feitos pelo governo federal, impactaram ainda mais o cenário de disparidades econômicas das universidades, não apenas em termos institucionais como em termos de áreas de conhecimento.

As áreas das ciências sociais e humanas, têm sido particularmente afetadas, dado que nos últimos anos elas deixaram de fazer parte das áreas estratégicas de desenvolvimento do governo, como pudemos observar a partir da Portaria n.º 1.122, de 19 de março de 2020 instituída pelo Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (MCTIC). Esta Portaria foi alterada pela Portaria n.º 1.329 de 27 de março de 2020, que acrescenta o seguinte trecho: “são também considerados prioritários, diante de sua característica essencial e transversal, os projetos de pesquisa básica, humanidades e ciências sociais que contribuam para o desenvolvimento das áreas definidas nos incisos I a V do caput.”. Entretanto, apesar de revogada em 19 de março de 2020, as orientações dessa normativa ainda impactam na prática a participação dos projetos de pesquisa das áreas das ciências sociais e das humanidades nas políticas de financiamento público para ciência e tecnologia. A portaria estabelecia que as bolsas do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic) e do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Tecnológica (Pibiti), ligadas ao CNPq/MCTIC, deveriam, prioritariamente, estar vinculadas às áreas de Tecnologias Prioritárias.

Paralelo a esse movimento, os programas de pós-graduação, têm passado por severas restrições na oferta de bolsas de pós-doutorado, que obrigaram os mesmos a engajar doutores em pesquisas na condição de voluntários, acentuando um processo de precarização que tem prejudicado cada vez mais o desenvolvimento das pesquisas e a consolidação da carreira desses doutores. Nessa modalidade, o pesquisador responsabiliza-se pelo custeio das despesas do projeto de pesquisa e pessoais durante o desenvolvimento das atividades de investigação e de divulgação científica. Um cenário que desencadeou, nos últimos anos, um processo de “fuga de cérebros”, em todas as áreas do conhecimento. A estimativa é que 6,7 mil cientistas continuem suas pesquisas no exterior, sem aventar a possibilidade de retorno ao Brasil. Isso demonstra que, mesmo com a criação de áreas de investimento estratégico, os cortes de recursos têm impactado consideravelmente a ciência nacional. Mais recentemente, o atual go-

verno, na tentativa de enfrentar o problema, criou o “Programa Conhecimento Brasil”, divulgado pelo governo federal em abril deste ano, visando “repatriar” mil cientistas. Essa medida, entretanto, desconsidera os milhares de doutores desempregados no Brasil, que não acessam recursos para continuar suas pesquisas. Além disso, o programa tem um escopo de ação e uma duração pontuais, sem, no entanto, propor medidas estruturais para valorização do trabalho de pesquisa e criação de oportunidades para fixação de pesquisadores no Brasil a longo prazo.

O desfinanciamento das áreas de humanas é resultado do avanço neoliberal sobre a educação ou, ao menos, é por ele influenciado. Embora o fenômeno não seja exclusivo do Brasil, ele afeta, sobremaneira, o país e o desenvolvimento de parcerias entre países do sul global. Segundo Jay (2014), há um declínio do prestígio das áreas de humanidades no mundo, que leva a este desfinanciamento de programas de fomento e de investimentos em pesquisas neste domínio. Segundo o autor, as causas desta crise são os altos custos para a formação discente e a ideia de que os “cursos das humanidades parecem ser de pouca utilidade prática”, entendidos pelos alunos como “uma perda de tempo” (JAY, 2014). Barton (2022) argumenta que estamos vivendo a segunda crise das humanidades, sendo uma das possíveis causas o medo pela falta de emprego na área das humanidades após anos de investimentos em formação. Acrescido a esse cenário, destacam-se as perspectivas futuras de baixos salários que desestimulam o ingresso de alunos nestas áreas e sua permanência nos cursos.

Esses contextos de precarização profissional futura e o desestímulo aos investimentos na área, minimizam a importância das ciências sociais e humanas no processo de compreensão e produção dos sistemas de inovações científicas e tecnológicas (BAKHSHI, et al, 2008), pois as diferentes áreas do conhecimento são complementares entre si (MOAHI, 2010). Desse modo, como argumenta Moahi (2010), se as pesquisas em ciência e tecnologia geram inovação, a pesquisa em ciências humanas e sociais são as que farão as perguntas fundamentais sobre a aceitabilidade dessa inovação, sobre sua ética e sobre os impactos que tais inovações podem ter sobre as populações. Entretanto, indo um pouco além do argumento de Moahi, consideramos que as ciências sociais e humanas também produzem tecnologias e inovação, mas não no sentido em que esses dois termos foram consagrados. As ciências humanas e sociais oferecem o caminho para uma avaliação crítica de qualquer inovação, impactando, portanto, nos

próprios processos de sua criação e constituição tecnológica. E, a antropologia, talvez mais do que outras áreas, tem o potencial de fornecer tais análises críticas graças aos seus instrumentos de pesquisas, modelos analíticos e capacidade de acompanhar as dinâmicas sociais. Por isso, uma constante revisão das agendas de pesquisas, sobretudo nos estudos africanos e nos regimes colaborativos de produção de conhecimento no eixo sul-sul, se faz necessária, assim como o entendimento de que os projetos de pesquisa precisam aprofundar ainda mais o diálogo com a sociedade e a comunicação de seus resultados fora da academia para produção de pesquisas de maior impacto social.

Precisamos, ainda, assinalar que além dos desafios macrossociais impostos às áreas das ciências sociais e humanas, há outros agravantes que tocam esses campos disciplinares, afetando a consolidação de agendas de pesquisa mais robustas e atualizadas, bem como suas formas de financiamento e a construção de redes pesquisa com outros países. As disparidades regionais, para além da questão dos recursos financeiros já discutida aqui, podem também ser expressas em termos da constituição, consolidação e expansão de grupos de pesquisa no Brasil. Conforme a Súmula Estatística de Grupos de Pesquisa do CNPq¹², temos 442 grupos de pesquisa cadastrados na área de Antropologia, o que corresponde a 4,3% do total dos grupos das humanidades. Dentre esses grupos que aparecem na consulta parametrizada do Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil (DGP), somente quatro deles contam com pesquisadores financiados por bolsa de produtividade CNPq, quer na coordenação quer no corpo de pesquisadores do grupo. Três dos quatro grupos se dedicam a estudar concomitantemente África, diáspora e as relações étnico-raciais no Brasil, sendo os estudos africanos apenas uma das linhas de pesquisas. Nestes três grupos, totalizando quatro coordenadores, três dos coordenadores estão no nível 1 do CNPq de produtividade e um coordenador encontra-se no nível 2 de produtividade.

No diretório não constam informações quanto às redes de pesquisa, nem brasileiras nem internacionais que os grupos integrem, nem mesmo informações sobre o desenvolvimento de projetos conjuntos e parcerias. O quarto grupo de pesquisa, que se dedica a estudar a África, diáspora e as relações étnico-raciais no Brasil, tem uma peculiaridade, pois o nome do grupo de pesquisa não faz referências a África. A linha de pesquisa é dedicada a pensar temáticas contemporâneas sobre o continente africano. Outra peculiaridade do grupo é que

¹² Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=690301>. Acesso em: 22/05/2024.

ele não relaciona África a relações afro-brasileiras. O coordenador do projeto é bolsista produtividade do CNPQ, nível 2, e também não consta a participação do grupo em redes de pesquisas e nem em projetos compartilhados. Vale notar que 3 dos grupos estão localizados na região sudeste, mais precisamente em São Paulo, e um na região sul do país. Os demais grupos cadastrados no diretório, na área da antropologia, que têm ao menos uma linha de pesquisa dedicada aos estudos africanos, excluindo os 4 anteriores, contabilizam: 1 na região sul, 3 na sudeste, 1 no centro-oeste, 6 na região nordeste e 1 na região norte. Entretanto, não consta entre os membros destes grupos nenhum pesquisador com bolsa de produtividade do CNPq.

Algumas ressalvas devem ser feitas para entendermos como o campo de estudos africanos tem sido designado por esses últimos grupos citados. Dentre eles, somente o grupo de pesquisa do centro-oeste faz referência à África no nome do grupo e todas as suas linhas de pesquisa são voltadas para estudar questões africanas. Com relação aos demais grupos, 4 têm linhas de pesquisa exclusivas para se pensar África, enquanto 6 deles têm linhas de pesquisas que conciliam estudos africanos e afro-brasileiros, quer na mesma linha, quer em linhas diferentes no grupo. Destaca-se que, de alguma maneira, todos esses grupos estão pensando África como área ou lócus de pesquisa e não no sentido de pensar o continente a partir de temáticas e problemáticas que atravessam suas populações e territórios. Nenhum destes grupos possui redes de pesquisas cadastradas na plataforma, nem mesmo informam se há desenvolvimento de parcerias em projetos de pesquisa.

Refletir, ainda que brevemente, sobre essa geografia nacional de produção de conhecimento, como argumenta Sidone et al. (2016), passa necessariamente por compreender as disparidades que marcam a ciência nacional. No Brasil, segundo eles, as publicações e as redes de pesquisa estão concentradas na região sudeste, sobretudo nas capitais. O artigo cita que a cidade de São Paulo congregava, em 2016, 20% de toda a produção científica nacional, sendo considerada pela Royal Society em 2011 um dos 20 municípios que mais produziram ciência no mundo (Sidone, et al., 2016). O Nature Index Science Cities classificou a capital paulista na posição 172^a no ranking de cidades que estão dando mais contribuições para a ciência de alto impacto no mundo na edição de 2020 e na posição 139^a em 2021, sendo a única cidade latino-americana a fazer parte da

lista¹³. Portanto, é inegável que tais disparidades regionais também influenciam o estabelecimento de redes com pesquisadores de outros países. Isso apresenta uma especificidade e um desafio ainda maior ao se tratar de parcerias com pesquisadores africanos, visto que os núcleos de pesquisa, em boa parte do continente africano, não dispõem de recursos financeiros para conduzir pesquisas e financiar projetos de cooperação com outros países.

Moahi (2010), ao falar sobre o cenário de precarização das pesquisas em ciências sociais e humanas em Botsuana, aponta que os financiamentos estrangeiros vinham se tornando um problema para pesquisadores africanos. Isso pois, estes deveriam demonstrar que suas pesquisas anteriores tiveram um impacto social local e que eles dominavam todo o instrumental técnico e teórico recente de pesquisa (notadamente, através da publicação em periódicos de impacto). Tais exigências são colocadas em um contexto marcado também pela precarização do acesso às informações e resultados de pesquisas nas instituições, que sequer contavam com acesso regular à internet. Acrescido a isso, a autora destaca que a União Africana passou a defender, a partir de 2010, que o ensino superior priorizasse as chamadas áreas de Ciência e Tecnologia para impulsionar o desenvolvimento futuro, excluindo também as ciências sociais e as humanidades das linhas de financiamento para as áreas estratégicas.

Da mesma forma que as desigualdades regionais impactam a produção de conhecimento no Brasil, o continente africano também padece com o mesmo problema. Há alguns países que têm conseguido estabelecer pólos de produção de “excelência” em pesquisa, por meio do estabelecimento de redes e parcerias para o desenvolvimento de pesquisas e a formação de pesquisadores. Nas últimas duas décadas, países como Gana, Etiópia, África do Sul e, mais recentemente, Tanzânia e Nigéria têm criado cenários de fortalecimento das produções nacionais nas áreas de humanidades. Eles têm firmado parcerias não apenas com grupos de pesquisa de vários países, como também com instituições como a gigante editora Taylor & Francis, para aumentar o número de publicações, o fator de impacto e a circulação de publicações de pesquisadores africanos.

Esses arranjos e parcerias têm permitido que um número considerável de pesquisadores africanos consiga ter visibilidade por seus trabalhos, atraindo, conseqüentemente, mais investimentos para seus grupos de pesquisa localiza-

13 Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=728931>. Acesso em: 22/05/2024.

dos no continente. Pois, as gigantes do mercado editorial, ao firmarem parcerias com as universidades africanas, atuam no desenvolvimento das habilidades do pesquisador, para que o mesmo domine o arsenal técnico para a produção de excelência (SAWYERR, 2004). Dessa maneira, a qualidade da infraestrutura, a capacidade de divulgação dos resultados de pesquisa e o domínio de técnicas de análise e organização dos dados têm sido fatores determinantes para alcançar fontes de financiamento internacionais (op.cit.).

Mesmo que o financiamento público, em todos os países, como argumenta Sawyerr (2004), continue a ser uma condição fundamental para se produzir pesquisa voltada para as necessidades nacionais, o financiamento internacional não impede o estabelecimento de parcerias horizontais. Há um certo número de iniciativas práticas e concretas que têm sido tomadas para manter as pesquisas ativas e as agendas com temáticas socialmente relevantes para contextos africanos e de outros continentes. Isso tem sido possibilitado pelo estabelecimento de pesquisas engajadas com metodologias e problemáticas locais que operem a produção de conhecimentos em favor, mas não exclusivamente, das comunidades locais. Muitos desses projetos têm adotado o modelo de pesquisas por impacto e promovido mudanças no caráter das pesquisas, visto que esse tipo de pesquisa abandona o foco nos resultados para focar nos processos e engajamentos sociais ao longo da pesquisa. Esse formato de pesquisa e de parceria maximiza as chances dessas pesquisas influenciarem políticas públicas, ONGs, comunidades, etc. (CARDEN, 2009).

Em termos gerais, a antropologia brasileira está passando ao largo dessas formas de estabelecimento de redes. Podemos constatar isso, ao observarmos as últimas proposições da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que vem dando seus primeiros passos em direção à internacionalização da antropologia e dos antropólogos brasileiros. A fim de incentivar a internacionalização, a associação vem ofertando workshop para a escrita de propostas de financiamento de pesquisa, em parceria com a Wenner-Gren. Este movimento está em consonância, seja intencionalmente ou não, com as buscas por fazer as pesquisas e os pesquisadores da área serem conhecidos. Segundo Moahi (2010), conforme o Relatório da Academia Britânica de 2008, a baixa circulação dos resultados das pesquisas das ciências sociais e humanas, tanto na academia quanto fora dela, faz com que seu potencial de impacto social seja reduzido junto aos políticos, à sociedade civil e às instituições. E, por conseguinte, não conseguimos comuni-

car com essas esferas a importância e o papel dessas áreas para a melhoria da sociedade e nas condições de vida a longo prazo.

A falta de circulação da produção interna, regional e transnacional no Brasil e na África, juntamente com as agendas de pesquisa pouco atualizadas, criam um paradoxo na área de estudos africanos. Isso por haver uma valorização da interlocução Brasil-África para fins políticos e econômicos e uma desvalorização das pesquisas antropológicas por falta de financiamento, de criação de redes e de atualização das agendas de pesquisas. Tautologicamente, este processo provoca o seguinte efeito em cadeia: não desenvolvimento de novas agendas de pesquisa, não formação de redes ou colaborações (sobretudo entre brasileiros e africanos) e não circulação de conhecimento. Esses movimentos cíclicos e o constante reforço do imaginário de produção de conhecimento africano para fins brasileiros têm impedido que avancemos nos estudos africanos no Brasil.

Alternativas em curso

Podemos notar que há alguns pesquisadores, com atuação em universidades e centros de pesquisa na região sudeste do país, que têm estabelecido agendas de pesquisa a partir de temáticas variadas, tais como: agricultura, luta por terras, economia, produção de conhecimento, educação, movimentos religiosos, dentre outras. Muitos deles sequer fazem parte de grupos de pesquisa com linhas na área de África ou de afro-brasileiros. Assim, esses pesquisadores têm conseguido acompanhar os movimentos contemporâneos das demandas político-econômicas e conseguido, concomitantemente, pensar África como um “mundo dentro do mundo”. O resultado disso tem sido uma superação da lógica africanista de que África, por si só, se configura como uma área de pesquisa por sua geografia, seus povos e culturas.

Tais pesquisadores têm, individualmente, estabelecido redes de colaboração nos continentes africano, europeu e sul-americano. Entendemos que, ao priorizar as temáticas e problemáticas sem que sejam tomadas a partir de uma ideia de “alteridade radical” (PEIRANO, 1999), seus avanços têm contribuído para pensar o desenvolvimento de questões que afetam populações do sul global de um modo geral. Dentre estas redes de colaboração podemos citar a *Agrarian South*, que conta com uma rede de pesquisadores de distintas áreas do conhecimento e países e de diferentes países. Todos os pesquisadores estão

O artigo *“Interações entre a África e um mundo desaparecido: as relações entre a Guiné-Bissau e a República Democrática Alemã a partir dos arquivos alemães”* de Sérgio Krieger Barreira (Unilab), propõe pensar as relações entre a Guiné-Bissau e a República Democrática Alemã (RDA), até 1990, por meio de pesquisa documental nos arquivos da RDA. A partir do contexto das lutas por libertação e independência nos países africanos, nas quais a Alemanha Oriental figurou como apoiadora, o autor propõe refletir sobre a história guineense e a presença da RDA nos países africanos de língua portuguesa. Os arquivos alemães subsidiam, nesse trabalho, uma série de problematizações e possibilidades de pesquisa em torno das relações e cooperações entre a República Democrática Alemã e a República da Guiné-Bissau tecidas dentro das lutas de libertação, do processo de independência e da constituição estatal da Guiné-Bissau. Com foco nesses processos, o autor analisa uma série de trabalhos que perpassam: estudos sobre o apoio internacional às lutas de libertação nacional das colônias portuguesas na África; estudos sobre as relações da RDA com os países africanos, especialmente com os países africanos de língua portuguesa; publicações em língua portuguesa que tratam da história nacional da Guiné-Bissau. Nesse levantamento, o autor constata haver, ainda, poucas produções acadêmicas em língua portuguesa dedicadas às discussões sobre a cooperação internacional no período pós-independência. Olhando para os documentos disponíveis nos arquivos alemães, ele destaca, ainda, a marcante presença de Amílcar Cabral no estabelecimento das relações entre a República Democrática Alemã e Guiné-Bissau.

No artigo *“Ser nomeado: posicionalidades sociais deslocadas no Senegal e em Angola”* de Iracema Dulley (ULisboa) e do Frederico Santos dos Santos (UPF), encontramos reflexões sobre o estar em campo e as relações de nomeação e posicionalidade social, que nele se desenvolvem, entre interlocutores de pesquisa e pesquisadores, a partir da análise dos processos de designação no trabalho de campo dos autores em Angola e Senegal, respectivamente. Para tanto, os autores argumentam que apesar de os antropólogos serem nomeados interseccionalmente por meio de categorias generalizantes como raça, classe, gênero, nacionalidade e religião, suas experiências em campo demonstram como eles podem ser designados e posicionados contextualmente. Para tanto, debruçam-se sobre as formas vernaculares de designação a fim de problematizar as maneiras pelas quais as pessoas são nomeadas e posicionadas em um determinado contexto. Os autores refletem, ainda, sobre como o nome

designador atribuído ao pesquisador em campo pode operar distanciamentos e aproximações em relação aos seus interlocutores de pesquisa, ao passo que também atentam para como “os nomes próprios posicionam as pessoas na teia de relações em que operam”. O texto destaca que a nomeação opera, dentro de seus contextos socioculturais e linguagens, como um indicador e um instaurador do sujeito no espaço e no tempo que, no contexto do trabalho de campo, exige que o antropólogo responda às posicionalidades que seus interlocutores estabelecem.

O artigo “*Marxismo-leninismo cosmológico: um projeto inacabado*” de Ana Carolina Costa (UQAM), analisa como o marxismo-leninismo no Benim foi socialmente entendido como um projeto social e político interrompido. A partir de sua pesquisa na região sul do Benim, a autora demonstra como os praticantes dos cultos de Vodun ressignificaram e modificaram as estruturas do marxismo-leninismo na esfera local, produzindo o que ela nomeia como marxismo-leninismo-cosmológico que, por sua vez, incorpora valores morais cosmológicos locais em sua estrutura. Nesse contexto, ao agregar os valores morais da cosmologia Vodun – assentados na centralidade das necessidades dos sujeitos, tanto individual quanto coletivamente, de “se equilibrarem entre as demandas da vida material e aquelas da vida espiritual” –, o marxismo-leninismo-cosmológico figura como um modelo de governança ideal capaz de superar a democracia ocidental enquanto modelo hegemônico e de fazer frente a perspectiva de desenvolvimento social que nela subjaz. De acordo com a autora, ao inserir os valores morais cosmológicos nas estruturas de governança e de participação popular nos processos políticos deliberativos e, assim permitir uma remoralização das esferas políticas, o marxismo-leninismo se tornou um modelo preferencial em relação à democracia para alguns praticantes de Vodun. De modo que a sua não concretização enquanto proposta de governo produziu um imaginário saudosista diante da “promessa inacabada”. Ao analisar a política agrária durante o governo Kérékou, a autora aponta as tensões em torno das noções de desenvolvimento e o olhar sobre a terra, visto que seus interlocutores não reduzem a terra a mero recurso para exploração e entendem o desenvolvimento associado ao equilíbrio do/no mundo-físico-espiritual.

Ao longo da organização do dossiê, tivemos alguns inconvenientes que inviabilizaram a incorporação de textos de pesquisadores/as africanos/as, enquanto uma prática que tem marcado os projetos nos quais temos trabalhado

e que também atravessa a proposta defendida ao longo deste artigo. O dossiê e este artigo de apresentação são tanto um convite quanto uma provocação para repensarmos nossas agendas de pesquisa, já que as Ciências Sociais – especialmente a Antropologia – sempre participou ativamente na construção da imagem e do imaginário sobre África no Brasil e no mundo. As novas reconfigurações dos movimentos sociais e intelectuais africanos na contemporaneidade, que têm trazido para a produção acadêmica práticas orientadas para o pensamento autônomo e o estabelecimento de parcerias igualitárias, também têm nos interpelado a nos desembaraçarmos de qualquer resquício subjetivo colonial que possa ainda estar incrustado no nosso olhar e entendimento sobre África e africanos.

Referências bibliográficas

AIELLO, Emilia, DONOVAN, Claire, DUQUE, Elena, *et al.* Effective strategies that enhance the social impact of social sciences and humanities research. **Evidence & Policy**, 2021, vol. 17, no 1, p. 131-146.

BAKSHI, Hasan, SCHNEIDER, Philippe, et WALKER, Christopher. Arts and humanities research and innovation. 2008.

BASTIDE, Roger. **Les Amériques noires**: les civilisations africaines dans le nouveau monde. 1996.

BAYART, Jean-François, ELLIS, Stephen, et HIBOU, Béatrice. *La criminalisation de l'Etat en Afrique*. Bruxelles : Complexe, 1997.

BORGES, Mario Neto. As fundações estaduais de amparo à pesquisa e o desenvolvimento da ciência, tecnologia e inovação no Brasil. *Revista USP*, 2011, no 89, p. 174-189.

BOZEMAN, Barry et BOARDMAN, Craig. **Research collaboration and team science**: A state-of-the-art review and agenda. New York : Springer, 2014.

CARDEN, Fred. **Knowledge to policy: Making the most of development research**. IDRC, 2009.

CARNEIRO, Edson. **Negros bantus**: notas de ethnographia religiosa e de folklore. Civilização brasileira, sa, 1937.

COSTA, Ana Carolina Oliveira, MENDES, Chirley Rodrigues, et METENDE, Ulrich Aurelien. África-Mundo: um projeto em curso. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 2021, vol. 13, no 2, p. 8-17.

DELLAGOSTIN, Odir Antônio. Análise do fomento à pesquisa no país e a contribuição das agências federais e estaduais: Estamos enfrentando uma severa crise no financiamento da pesquisa científica em nosso país. *Inovação & Desenvolvimento: A Revista da FACEPE*, 2021, vol. 1, no 6, p. 06-12.

DOS SANTOS, José Antônio. Uma arqueologia dos jornais negros no Brasil. *Historiae*, 2011, vol. 2, no 3, p. 143-160.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Social Anthropology and Other Essays**. New York: Free Press. 1966.

FERNÁNDEZ, Daniela Tamaraz. **A cooperação internacional brasileira na educação superior: uma análise comparativa entre a Universidade Federal da Integração Latino-Americana–UNILA e a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira–UNILAB**. 2017.

FRANCISCO, Flavio Thales Ribeiro. **Fronteiras em definição: identidades negras e imagens dos Estados Unidos e da África no jornal O Clarim da Alvorada (1924-1932)**. 2010. Thèse de doctorat. Universidade de São Paulo.

GEERTZ, C. (1998). O dilema do antropólogo entre “estar lá” e “estar aqui”. **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 7(7), 205-235.

GERSHENHORN, Jerry. (2004). **Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge**. Lincoln, NE : University of Nebraska Press.

GERSHENHORN, Jerry. “Not an Academic Affair”: African American Scholars and the Development of African Studies Programs in the United States, 1942-1960. **The Journal of African American History**, 2009, vol. 94, no 1, p. 44-68.

HAUSTEIN, Stefanie, TUNGER, Dirk, HEINRICHS, Gerold, et al. Reasons for and developments in international scientific collaboration: does an Asia–Pacific research area exist from a bibliometric point of view?. **Scientometrics**, 2011, vol. 86, no 3, p. 727-746.

HERSKOVITS, Melville J. **The myth of the Negro past**. 1941.

MAFEJE, Archie. The ideology of 'tribalism'. *The journal of modern African studies*, 1971, vol. 9, no 2, p. 253-261.

MAMA, Amina. Será ético estudar a África? considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 604-637.

MOAHI, Kgomotso H. Research issues in the humanities and social sciences in Africa in the 21st Century: challenges and opportunities. *Inkanyiso*, 2010, vol. 2, no 2, p. 78-85. Jay, P. (2014). The Humanities Crisis Then and Now. In: The Humanities "Crisis" and the Future of Literary Studies. Palgrave Macmillan, New York. https://doi.org/10.1057/9781137398031_2

PEIRANO, Mariza G. S. A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil. In: **Série Antropologia**, n. 255, Brasília, 1999.

PROLO, Ivor, VIEIRA, Rosilene Carla, LIMA, Manolita Correia, et al. Internacionalização das universidades brasileiras-contribuições do programa ciência sem fronteiras. **Administração: Ensino e Pesquisa**, 2019, vol. 20, no 2, p. 319-361.

QUERINO, Manuel. **A raça africana e os seus costumes**. Progresso, 1955.

RAMOS, Arthur. The negro in Brazil. **Journal of Negro Education**, 1941, p. 515-523.

SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**, 2002, n. 27.

SANTOS, Vanicléia Silva. "A redescoberta da África no Brasil: As pesquisas em História da África no Brasil (1992-2012). **XXII Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa (2012)**: 243-254.

SCHLICKMANN, Mariana, et al. **A introdução dos estudos africanos no Brasil nos anos 1959-1987**. 2015.

SIDONE, Otávio José Guerci, HADDAD, Eduardo Amaral, et MENA-CHALCO, Jesús Pascual. A ciência nas regiões brasileiras: evolução da produção e das redes de colaboração científica. **Transinformação**, 2016, vol. 28, p. 15-32.

TAIWO, Olufemi. Colonialism and its aftermath: The crisis of knowledge production. **Callaloo**, 1993, vol. 16, no 4, p. 891-908.

TRAJANO FILHO, Wilson. Estudos africanos: as experiências com a interdisciplinaridade. *O Público e o Privado*, 2014, vol. 12, no 23 jan. jun, p. 21-38.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: Do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos-os-Santos, do século XVII ao XIX*. Companhia das Letras, 2021.

WAINER, Jacques et VIEIRA, Paula. Avaliação de bolsas de produtividade em pesquisa do CNPq e medidas bibliométricas: correlações para todas as grandes áreas. *Perspectivas em ciência da informação*, 2013, vol. 18, p. 60-78.

ZAMPARONI, Valdemir. Os estudos africanos no Brasil. Veredas. **Revista de Educação Pública**, 2005, p. 105-124.



Eles não sabem o preço da rua: tecnologias políticas de inclusão e literacia financeiras em Angola

Catarina Morawska¹

Resumo: O objetivo do artigo é abordar os esforços da promoção da inclusão e literacia financeiras como uma tecnologia política que tem como horizonte a expansão do setor financeiro em Angola. Inspirada na fala de uma *kinguila*, nome dado a senhoras que fazem operações de câmbio nas ruas de Luanda, de que o setor financeiro “não sabe o preço da rua”, volto a atenção para os limites da disseminação da chamada “capacidade financeira”, noção mobilizada pelo setor a partir de pressupostos ontológicos pautados nos pares tradicional/moderno e formal/informal. Para tanto, abordo as condições externas esperadas e não satisfeitas na formação de sujeitos financeiros, incluindo tanto as condições políticas que produzem o que os agentes do setor chamam de “ineficiências no mercado”, em especial a relação estreita entre governo e bancos, quanto as condições econômicas, que levam a população a uma recusa em operar na lógica da *techne* capitalista do tempo.

Palavras-chave: antropologia da economia, mercado financeiro, Angola

They don't know the street price: political technologies of financial literacy and inclusion in Angola

Abstract: The aim of the article is to look into efforts to promote financial literacy and inclusion as a political technology that seeks to expand the financial sector in Angola. Inspired by the claim of a *kinguila*, a woman who offers foreign

¹ Universidade Federal de São Carlos. A pesquisa foi realizada com recursos provenientes da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2017/06642-5. Uma versão preliminar do texto foi apresentada no evento “Processos de constituição de sujeitos em contextos africanos”, realizado na Universidade Federal de São Carlos em agosto de 2020, e coordenado por Iracema Dulley, a quem agradeço pelos comentários. Agradeço também a Chirley Mendes pelas sugestões que ajudaram a aprofundar o argumento.

exchange operations on the streets of Luanda, that the financial sector “does not know the street price”, I explore the limits to the dissemination of the so-called “financial capacity”, a notion that carries ontological assumptions based on the traditional/modern and informal/formal pairs. To do so, I address the external conditions for the formation of financial subjects that are hoped for but never realized. That includes both political conditions that produce what market players call “inefficiencies in the market”, especially the close relation between the state and banks, and economic conditions, which lead the population to a refusal to operate in the logic of the capitalist techne of time.

Keywords: anthropology of the economy, financial market, Angola

O Museu da Moeda foi a minha porta de entrada no mundo das finanças em Luanda em novembro de 2019. Situado em um edifício subterrâneo na praça em frente ao Banco Nacional de Angola (BNA), o museu apresentava uma narrativa de transformações que iam da permuta à moeda nacional, o Kwanza, por meio da exibição de artefatos monetários, como moedas coloniais, séries atuais e passadas de papel-moeda do Kwanza, antigas conchas Nzimbo que circulavam no reino do Kongo, tecidos, miçangas, marfim, bem como uma barra de ouro cujo peso os visitantes eram incentivados a sentir com as próprias mãos. A exposição terminava em uma sala com painéis sobre tecnologias monetárias digitais e o sistema financeiro de Angola. Na ocasião de minha visita, crianças em idade escolar uniformizadas eram conduzidas pela exposição por um guia e encorajadas a repetir frases como: “o museu foi inaugurado no dia 6 de maio de 2016 pelo ex-presidente Engenheiro José Eduardo dos Santos”. A cada parada, acompanhavam diligentemente a “história do dinheiro do Zimbo ao Kwanza”. Trata-se, com efeito, da disseminação do que Christine Desan (2014, p. 6) aponta como a história convencional da criação do dinheiro e da modernização econômica: “O mito de que o dinheiro surge naturalmente das negociações de indivíduos empreendedores ou do seu acordo sobre um símbolo comum de valor fornece toda a história necessária ao consenso moderno”.

A narrativa construída por meio da coleção numismática oficial do país estabelecia diversas analogias entre a legitimidade do BNA, que atua como banco central de Angola, para emitir e regular o Kwanza e o poder político dos chefes soberanos que outrora controlavam a circulação das conchas Nzimbo. Em um

dos painéis do museu lia-se:

Os diferentes símbolos monetários aqui referidos, e que circulavam no período anterior à presença portuguesa, estavam sob alçada dos soberanos bem como das chefias mais locais, que controlavam através de funcionários preparados para o efeito os principais espaços de comércio, bem como a circulação dos símbolos monetários em curso. O caso paradigmático tem como exemplo os Nzimbu que eram propriedade do soberano do Kongo. Na época, os locais onde se recolhiam, em grande quantidade, constituíam uma verdadeira casa de moeda em que um responsável mandatado pelo rei do Kongo actuava como administrador da justiça e do tesouro dos Nzimbu. Consoante as necessidades, o soberano do Kongo, na época, podia restringir ou aumentar a quantidade e o valor dos Nzimbu no mercado local/oficial. (Painel expositivo da Casa da Moeda, Caderno de Campo, Luanda, 2019).

A história da moeda retratada pelo museu transmitia uma mensagem dupla. Em primeiro lugar, enfatizava a intrínseca relação entre o poder soberano e a legitimidade do governo sobre o sistema monetário oficial. Segundo, estabelecia uma linha temporal que colocava os objetos de troca não só como anteriores historicamente ao Kwanza, mas também menos evoluídos do que as práticas monetárias controladas pelo governo.

Apenas nas semanas seguintes, após realizar entrevistas com agentes do mercado financeiro, como oficiais de governo e funcionários de bancos e sociedades corretoras, percebi que, em muitos sentidos, os mesmos elementos permeavam o mundo financeiro de Angola². Havia uma tensão entre o mercado monetário oficial (ou formal) e os mercados não oficiais (informais), estes últimos vistos como remanescentes da “tradição”. Os mesmos dois pares concei-

2 Entre novembro e dezembro de 2019 foram realizadas entrevistas presenciais semi-estruturadas com funcionários e membros do conselho das seguintes organizações: Banco VTB África; Comissão do Mercado de Capitais (CMC); MadzGlobal; Bolsa de Dívida e Valores de Angola (Bodiva); Banco Millenium Atlântico; Banco Prestígio; Banco SOL; Conselho Nacional de Estabilidade Financeira (CNEF); Embaixada Brasileira em Angola; Agência Angolana de Regulação e Supervisão de Seguros (ARSEG). Nenhuma entrevista foi gravada, mas como se tratava de ambiente corporativo, não causava estranhamento fazer anotações em meu caderno de campo sobre quatro temas: a) a formação do mercado de capitais, em especial o papel do Estado e do Banco Nacional de Angola na criação do mercado de capitais e o foco nas privatizações; b) o uso de tecnologia, em especial os sistemas de negociação da Bodiva; c) a produção de dados e análises para o mercado; d) os programas de literacia financeira. Além das entrevistas, realizei conversas informais com funcionários do Museu da Moeda; Banco YETU; Caixa Angola; Banco BIC. Realizei também palestras seguidas de debate no Centro Cultural Brasil-Angola e na corretora MadzGlobal. Busquei ainda no dia a dia entrar em contato com as notícias do Jornal Mercado e Jornal Expansão, este último indicado pelo assessor de assuntos econômicos da Embaixada brasileira como o melhor jornal econômico do país. Fiz também pesquisa na biblioteca da Imprensa Nacional em busca de legislação relacionada ao mercado financeiro e adquiri livros de autores angolanos na área de economia.

tuais – formal/informal e tradicional/moderno – estavam na base dos esforços para a promoção da chamada “capacidade financeira”, associada tanto à ideia de inclusão quanto de literacia financeiras, pelo Banco Nacional de Angola (BNA), Comissão do Mercado de Capitais (CMC), Conselho Nacional de Estabilidade Financeira (CNEF) e bancos privados. Todos os que estavam associados aos mercados formais institucionalizados apoiavam ou estavam ativamente envolvidos em programas de fomento à capacidade financeira, alinhados à definição do Banco Mundial: “[A capacidade financeira] abrange o conhecimento (literacia), atitudes, habilidades e o comportamento dos consumidores com respeito ao entendimento, selecção, e uso de serviços financeiros, e a capacidade de aceder a serviços financeiros que sirvam as suas necessidades” (BANCO MUNDIAL, 2013 Apud BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. v).

Ao promover conceitos como “empreendedorismo” e “planeamento económico” por meio de manuais e oficinas em escolas, ciclos de palestras interprovinciais, produção de filmes audiovisuais e palestras (CMC, 2019), o objetivo declarado desses programas era aumentar os níveis de acesso financeiro no país, já que a chamada “taxa de bancarização”, ou seja, a quantidade de pessoas com contas bancárias, compreendia à época cerca de 30% da população³. Além de resultados pragmáticos, como a ampliação da carteira de clientes dos bancos e a popularização do uso de ferramentas tecnológicas nas finanças, esses programas carregavam outra expectativa menos tangível, a de incitar o surgimento de sujeitos financeiros, angolanos modernos que racionalmente assumiriam o controle do seu próprio futuro. Como lembrava aos seus clientes o guia de literacia financeira de um dos maiores bancos privados de Angola: “planeie a sua vida antes que a vida planeie por si” (BANCO ATLANTICO, 2013, p. 4).

O problema da constituição de sujeitos financeiros pode ser pensado a partir do trabalho de Janet Roitman (2005) sobre autoridade reguladora e práticas fiscais em Camarões. Muito diferente da narrativa evolutiva do dinheiro tão comum a museus da moeda, Roitman aborda o problema dos múltiplos signos de valor que circulavam e coexistiam no contexto colonial, um tema recorrente na literatura antropológica sobre economias em contextos africanos (BOHAN-

3 Há discrepância nas estatísticas sobre bancarização. Demirguc-Kunt et al. (2014) indicaram que apenas 29,3 por cento de angolanos adultos possuíam conta bancária em 2014. O Inquérito de Capacidade Financeira de 2019, contudo, identificou 49% de adultos angolanos bancarizados naquele ano, não necessariamente por um aumento na taxa, mas por diferenças metodológicas na produção dos dados (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020). Durante a pesquisa de campo a taxa mencionada pelas pessoas entrevistadas foi 30%.

NAN, 1955, 1959; GUYER, 2004). Roitman argumenta que a tributação (*impôt*) estabelecida pelo poder colonial dependia de uma noção particular de preço que transformou “os camaroneses em consumidores do signo monetário francês, em oposição a outros signos de valor que circulavam e sustentavam várias hierarquias sociais na região (...)” (ROITMAN, 2005, p. 10). Com isso, buscava-se fazer prevalecer a moeda colonial como principal referência na fixação dos preços. De acordo com a autora, o “preço do imposto” era uma tecnologia política que materializava o poder colonial em forma fiscal e constituía o sujeito fiscal do império colonial francês como um consumidor-contribuinte, isto é, um consumidor da moeda colonial e uma fonte de riqueza monetária europeia.

O argumento de Roitman (2005) é interessante para pensar as ideias de inclusão e literacia financeiras no contexto angolano, na medida em que enfatiza como tecnologias políticas constituem um campo de intervenção baseado num conjunto de pressupostos sobre a natureza da vida econômica. Tal abordagem demanda atenção a uma ampla gama de iterações, repetições e padrões institucionalizados que tornam aspectos da vida social inteligíveis e governáveis. Em outras palavras, uma reflexão sobre sujeitos financeiros implica olhar para conceitos e instituições que são enunciados numa vasta gama de instâncias, definindo moralmente pessoas e corpos e estabelecendo as condições e, sobretudo, os limites para o *homo economicus* fomentado por programas de literacia financeira, o agente racional que otimiza os meios para alcançar fins particulares.

Como diz Felwine Sawar (2019, p. 75), “O *Homo africanus* não é um *Homo economicus* em sentido estrito. Em meio às motivações de suas escolhas, existem lógicas da honra, da redistribuição, da subsistência, dos dons e contradons”. O objetivo deste artigo não é abordar tais lógicas, tal como faz a antropologia econômica tradicionalmente, mas examinar os esforços para a promoção da chamada “capacidade financeira” como uma tecnologia política que tem como horizonte a expansão do setor financeiro.

O argumento será conduzido em três seções que seguem. A primeira descreve como esse par formal/informal e moderno/tradicional aparece nas ruas de Luanda. Apresento algumas considerações teóricas de Judith Butler (2010) sobre a performatividade da economia para ressaltar o que a autora chama de “desarranjos” (*misfires*), no projeto de formação de sujeitos financeiros (LICO-PPE, 2010). Isso implica em dar atenção não tanto aos efeitos performativos dos programas de inclusão e literacia financeira, mas nas suas condições externas

esperadas e não satisfeitas. Entre elas estão as condições políticas para a expansão do setor financeiro, para a qual me volto na seção seguinte. Abordo aquilo que é apontado por analistas e agentes do setor como “ineficiências no mercado”, em especial o expressivo papel do estado na expansão do setor financeiro.

Na terceira seção, apresento alguns resultados de estudos encomendados pelo Banco Nacional de Angola sobre capacidade financeira da população angolana. O que Felwine Sawar (2019, p. 17) chama de viés quantofrênico da episteme ocidental, “essa obsessão por numerar, avaliar, quantificar, colocar tudo em equações”, configura uma tecnologia política que constitui um campo de intervenção com vistas à expansão do setor financeiro. Atentar para tais estatísticas permite identificar os pressupostos subjacentes à ideia de inclusão e literacia financeira, bem como as condições econômicas que estabelecem os limites no horizonte de constituição de sujeitos financeiros.

A intersecção entre mercados formais e informais

Em julho de 2020, a Bolsa de Dívida e Valores de Angola (Bodiva) anunciou um volume recorde de títulos de dívida pública negociados, o que foi explicado como um efeito dos esforços de literacia financeira. O comunicado de imprensa afirmava: “O aumento do Volume de Negócio reflecte cada vez mais a consolidação da literacia financeira sobre as alternativas de poupança, bem como a confiança das empresas e famílias angolanas, nos instrumentos financeiros disponíveis para transacção na Bodiva (...).” (BODIVA, 2020, p.1).

Em seu trabalho sobre Bancos Centrais, Douglas Holmes (2014) discutiu o caráter persuasivo de tais comunicados de imprensa. A mesma dinâmica comunicativa aplica-se às instituições financeiras em geral, que tendem a transmitir explicações para determinadas tendências econômicas de acordo com modelos, conceitos e programas que promovem. Neste caso, é interessante notar que a Bodiva não informa aquilo que aparecia em outro relatório publicado no mesmo ano, sobre o baixo volume de negócios, concentrados em apenas duas instituições financeiras:

Os mercados de capitais de Angola continuam subdesenvolvidos e limitados principalmente à emissão de obrigações do estado. (...) A sua principal característica é a venda e compra de obrigações do estado

com prazos de vencimento curtos e longos. A BODIVA - Bolsa de Dívida e Valores de Angola, formada em 2006, está a dar os seus primeiros passos, tendo sido lançada apenas em Março de 2014. (...) A plataforma da dívida, BODIVA, tem negociado obrigações do estado desde Maio de 2015. Dezasseis instituições financeiras estão actualmente registadas para operar na BODIVA (a bolsa de valores). Destas, 14 são bancos e duas são corretoras. No entanto, a quota de mercado está concentrada, com apenas duas instituições sendo responsáveis por 70 por cento das transacções nesta plataforma em 2017. O volume de negócios no mercado permanece baixo. Ao mesmo tempo, por Angola não ter grandes volumes de exportação (para além do petróleo), também não existem mercados de capitais relevantes ou instrumentos de investimento sofisticados, tais como a possibilidade de negociar no mercado de derivados. (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 18)

Ao contrário das informações sobre o baixo volume de negócios, a comunicação institucional da Bodiva apresenta uma perspectiva positiva, realçando o debate da literacia financeira, que se tornava cada vez mais proeminente no setor financeiro angolano. Assim, estabelecia uma relação causal entre um acréscimo no seu volume de negócios com o aumento na literacia financeira nas famílias angolanas.

São justamente as famílias e os indivíduos aqueles considerados desprovidos de informação sobre o sistema financeiro do país e que, portanto, deveriam ser educados sobre o assunto. Uma série de programas foi criada para esse fim, como parte de um plano ambicioso de incluir conteúdos sobre literacia financeira no sistema educativo angolano. A Comissão do Mercado de Capitais (CMC) promoveu o “Programa Mentor CMC”, uma parceria com Universidades que oferecia estágio a estudantes, além de palestras em várias partes do país. Um jovem economista responsável pelas palestras da CMC disse-me que o mundo financeiro estava desligado da realidade cotidiana dos angolanos, especialmente nas províncias, e que por isso, para explicar produtos e serviços financeiros, normalmente fazia analogias com formas económicas tradicionais. Esse era o caso das noções de *mixeiros*, intermediários que ganham comissões em negociações; *kilapi*, promessa de dívida a ser paga futuramente; e *kixikila*, forma de crédito que circula entre um grupo de pessoas com relações de confiança. Esta última é amplamente tratada na literatura sobre associações de crédito e poupança rotativa comuns entre mulheres em diferentes contextos (LOW, 1995; ARDENER; BURMAN, 1995; HOSSEIN; CHRISTABELL, 2022). Como explicam Ducados e Ennes Ferreira (1998):

Estas associações de poupança mútua caracterizam-se basicamente pela existência informal de um grupo cujos membros contribuem com um determinado montante, numa base periódica, para um fundo comum. Este fundo é utilizado rotativamente por cada um dos membros, normalmente com uma taxa de juro nula ou bastante baixa, envolvendo um montante pecuniário pequeno e de curto-prazo. (DUCADOS; FERREIRA, 1998, p. 5-6)

Entre os agentes do mercado financeiro entrevistados, era recorrente a ideia de que as pessoas estavam familiarizadas com formas econômicas tradicionais, mas sabiam muito pouco sobre serviços financeiros. Cada enunciação sobre essa falta de conhecimento tornava visível um imaginado campo de intervenção para a potencial expansão do setor financeiro: 70% da população poderia ainda se tornar bancarizada e consumidora de produtos e serviços da *banca angolana*. Ao mesmo tempo, a reiteração da falta de conhecimento sobre serviços financeiros fazia também ver aquilo que figurava de forma bastante palpável no dia a dia nas ruas de Luanda: as diferenças entre os chamados mercados formais e informais⁴.

Durante o breve trabalho de campo na cidade, andar a pé ou de mototáxi entre instituições financeiras me permitia contrastar constantemente a paisagem das ruas com o mundo corporativo que eu buscava entender. Via funcionários dos bancos na região da Maianga, onde estava hospedada, seguirem apressados com trajes corporativos e os sapatos de couro polidos por engraxadores que ofereciam seus serviços desde cedo nas ruas. O uso do dinheiro para a compra de frutas com as *zungueiras*, vendedoras ambulantes, contrastava com o pagamento em cartão no supermercado. A experiência de comer em restaurantes elitizados, com pratos da gastronomia portuguesa, contrastava com a experiência de comer em restaurantes populares, com seu *funge*, *muamba de galinha*, *quizaca*, *calulu*, *mufete*. A diferença de preço à época era de cerca de 5.000Kz para 1.500Kz por almoço, respectivamente.

Os trajetos distintos a cada dia me permitiam também conhecer alguns dos prédios públicos, guardados por funcionários zelosos que não toleravam registros fotográficos das fachadas. Um deles foi a Administração Geral Tributária (AGT), que tinha dispostos na recepção panfletos sobre o IVA (Imposto Sobre o Valor Acrescentado), um imposto sobre bens, serviços e importações que vinha causando certa polêmica nos noticiários e nas conversas do dia a dia, pois

⁴ Ver Luena Pereira (2021) para uma discussão sobre os Bakongo e mercados informais em Luanda.

implicava o aumento dos preços a serem pagos pelos consumidores finais.



Figura 1 - Panfleto da Administração Geral Tributária (AGT) (Fonte: Material de campo, novembro de 2019)

Na primeira vez que tentei explicar sobre o meu interesse de pesquisa na Bodiva – a Bolsa de Dívida e Valores de Angola – para algumas vizinhas na vendinha da Dona Amélia, moradora do prédio em Maianga onde eu estava hospedada, que mantinha um *negócio* de venda de cerveja para os moradores e transeuntes, a resposta foi: “IVA?”. O mesmo aconteceu com um motorista de táxi quando mencionei o meu interesse na Bodiva: “IVA?”. Recém criada e atuando em um mundo completamente apartado do dia a dia das pessoas, a Bodiva sequer existia ou importava para elas, ao contrário do IVA, que era visto como mais uma ameaça vinda do “sistema”.

Essa foi uma hipótese que passei a cogitar ao colocar lado a lado o que via em campo com o trabalho de Schubert (2017), que explora extensamente em sua etnografia a ideia disseminada de um “sistema” associado à elite económica e política, do qual a maior parte das pessoas estariam excluídas. De um lado, as enunciações advindas dos programas de literacia financeira davam a crer uma falta de conhecimento da população em relação ao tema das finanças, a ser sanada com programas educativos. De outro, em um contexto chamado por Soares de Oliveira (2015) de “capitalismo orientado pelo Estado”, no qual o setor bancário privado se consolidou a partir de laços íntimos com a elite política, parecia haver certa desconfiança em relação aos bancos, largamente associados ao sistema.

Ainda que estudos do Banco Mundial e do BNA afirmem que “a falta de confiança nas instituições financeiras não é um problema em Angola” (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 2), é interessante notar alguns pontos de tensão na relação com o sistema bancário. Por exemplo, todos os rapazes que trabalhavam como mototáxi com quem conversei disseram-me que as pessoas tinham dificuldade de sacar dinheiro nos bancos. Por isso, para garantir que teriam acesso aos seus salários em moeda para poderem fazer compras em mercados de rua mais baratos, faziam fila quando se espalhava a notícia de que uma determinada agência bancária tinha saques disponíveis. Assim, as críticas ao sistema financeiro não eram dirigidas a instituições como a Bodiva, que só passou a operar em 2014 e era à altura bastante desconhecida do público em geral, mas sim às agências bancárias locais. Estas assumem um papel importante entre a pequena parcela de 30% de angolanos bancarizados, para quem a transação mais comum é o “levantamento de dinheiro” (84%) (BNA; FINMARK TRUST, 2023, p. 103). Em outras palavras, aquilo que eventualmente aparece aos olhos do setor financeiro como um problema de desconhecimento sobre produtos e serviços financeiros – a preferência pelo saque no lugar do depósito em poupança ou da contratação de empréstimos –, indica justamente o ponto de contato entre a *banca angolana*, como provedora no dia a dia do papel-moeda em circulação, e os mercados informais dos quais participa a maior parte da população.

Se os relatórios do “Portal da Educação Financeira” do BNA indicavam o desconhecimento de termos financeiros, e das relações e linguagens específicas do mundo das finanças, a atenção aos preços internacionais do petróleo e aos mercados cambiais não era prática exclusiva de agentes financeiros. Manter divisas estrangeiras para se proteger da desvalorização da moeda é prática comum em contextos de alta inflação (NEIBURG, 2007), e não surpreendia a presença em Luanda de mercados de câmbio ativos e acessíveis, tanto em bancos e casas de câmbio quanto nas ruas da cidade.

Nesse sentido é interessante atentar para uma figura que se situa na intersecção entre mercado formal e informal, desarranjando narrativas financeiras convencionais. Refiro-me às *kinguilas*, ou “aquelas que esperam” (TOMÁS, 2022), senhoras com vestimentas tradicionais que não raramente sentam-se nas proximidades de bancos oferecendo serviços de operação de câmbio informal⁵.

5 O antropólogo angolano António Tomás (2022) menciona também os doleiros que negociavam na área denominada de “ringue” do enorme mercado Roque Santeiro, fechado em 2011.

A burocracia da troca de moeda em casas de câmbio contrastava com a facilidade de fazê-lo com alguma kinguila. Esses elementos corroboram o que ouvi durante o campo, em especial os rumores de que as kinguilas frequentemente trabalhavam para gestores de bancos, que as contratariam para vender divisas guardadas nos cofres da agência bancária, oferecendo uma taxa mais favorável aos clientes de rua do que o próprio banco (LOPES, 2006).

Além desse tipo mais concreto de relação entre mercado formal e informal, também as cotações do mercado de câmbio informal não estavam desassociadas das dinâmicas do próprio mercado formal. Um alto oficial do Conselho Nacional de Estabilidade Financeira (CNEF) me disse que a primeira coisa que olha no celular todos os dias é o “KinguilaHoje”, um website que mostra a cotação do mercado paralelo. Ali lê-se: “KinguilaHoje oferece informação actualizada do valor do Dólar e Euro paralelo em Angola, calculadora de divisas e as notícias mais relevantes da actualidade económica”⁶. Quando fui trocar dólares com Dona Teresa, kinguila indicada por um mototáxi, disse-lhe que a sua cotação estava diferente do KinguilaHoje. Ela então respondeu apontando para meu celular: “Eles não sabem o preço da rua”. Para os muitos agentes que intermediam a relação com o setor financeiro a partir da rua, como é o caso das kinguilas, o preço flutua a depender não apenas de cotações auferidas a partir do sistema financeiro, mas circunstancialmente a depender de cada relação em jogo. Uma portuguesa radicada em Angola contou-me que, nas operações de câmbio com kinguilas, o preço varia a depender de quem negocia e o tipo de relação estabelecida, se eventual ou periódica.

A enunciação de Dona Teresa – “eles não sabem o preço da rua” – pede por um olhar inverso daquele suposto nos programas de educação financeira. Quem, afinal, não sabe o quê? A literacia financeira aparece como um problema interno ao setor financeiro, que reconhece que não apenas a população tem dificuldade em dominar a linguagem técnica do mundo das finanças, como também os próprios funcionários do setor. O executivo de um dos bancos disse que o mercado angolano precisa melhorar, “a começar pelos funcionários do próprio banco”. A funcionária de outro banco mencionou cursos de formação que teve para entender o novo mercado de capitais. O programa de educação financeira da Comissão do Mercado de Capitais para 2019 previa a realização de palestras sobre o mercado de capitais para jornalistas, colaboradores bancários

⁶ Ver: <http://www.kinguilahoje.com/>. Acesso em: 19 de novembro de 2019.

e de empresas (CMC, 2019).

Ao colocar em dúvida quem sabe o quê, Dona Teresa também fazia ver os limites dos modelos liberais de comportamento econômico que tomam os pares formal/informal e tradicional/moderno como referentes centrais para a noção de “capacidade financeira”. Nesse sentido, é interessante revisitar as críticas de Judith Butler (2010) à teoria da performatividade na economia proposta por Michel Callon (1998, 2010). Para Butler, Callon confere demasiada atenção às ilocuções, isto é, enunciados que exercem efeitos ontológicos, como é o caso dos poderes transformadores implicados na nomeação ritual de uma criança⁷. Segundo a filósofa, o foco exclusivo nos atos ilocucionários tende a enfatizar como os modelos e padrões da teoria econômica moldam o mundo à sua imagem, conferindo-lhes demasiado poder ontológico.

Butler argumenta, assim, que os modelos econômicos não moldam o mundo tanto como os autores associados a Michel Callon parecem sugerir (MITCHELL, 2007; MACKENZIE, 2008; MACKENZIE; MUNIESA; SIU, 2007). Também prestar atenção a enunciados perlocucionários poderia levar a análises interessantes em estudos sociais de finanças, isto é, olhar para atos de fala performativos que “provocam um estado de coisas no tempo (e não imediatamente) [apenas] se certas condições intervenientes forem satisfeitas” (BUTLER, 2010, p. 151). Segundo a filósofa, “uma perlocução depende de uma realidade externa e, portanto, opera na condição de poder não soberano” (BUTLER, 2010, p. 151). Nessa perspectiva, programas de literacia financeira atingiriam seus efeitos desejados apenas na medida em que fosse satisfeita a condição imposta pela narrativa convencional da modernização econômica, tal como aquela comunicada às crianças no museu da Moeda, que estabelece entre mercado informal e formal uma relação de anterioridade e assimetria. Mas o que Dona Teresa nos ensina quando diz que eles não sabem o preço da rua é que tal condição nunca se realiza, já que arranjos mais complexos entre os mercados formais e informais operam, como diria Butler, na condição de poder não soberano.

Seguindo o argumento de Butler, portanto, sugiro que o foco em atos perlocucionários permite ressaltar desarranjos (*misfires*) no projeto de formação de sujeitos financeiros. Isso implica dar atenção não tanto aos efeitos performativos dos programas de inclusão e literacia financeira, mas nas suas condições

⁷ Ver Dullely (2022) para uma análise sobre constituição de sujeitos coloniais em Angola a partir da performatividade da nomeação e tradução, por meio de um processo concomitante de fixação e deslocamento.

externas esperadas e não satisfeitas, o que inclui o próprio reconhecimento do setor sobre certas “ineficiências no mercado” e a dificuldade em implementar a “capacidade financeira” entre a maior parte da população.

Ineficiências no mercado

Em novembro de 2019, cerca de 250 pessoas dos setores angolanos de seguros, mercado de capitais e bancos, oficiais de alto escalão de órgãos reguladores do mercado financeiro, além da Ministra das Finanças à época, reuniram-se no luxuoso Hotel de Convenções Talatona (HCTA) para o Fórum de Mercado de Capitais. Intitulado “Capitalizando a economia 4.0”, o evento tinha como tema a promoção da economia digital em Angola. Na ocasião, foram também discutidos alguns dos planos prioritários do governo para o setor financeiro. Esse foi o caso do programa de privatizações, apresentado pelos consultores contratados pelo governo para conduzir o processo de alienação de quase 200 empresas públicas. A ideia é que elas pudessem se tornar, em algum momento, empresas de capital aberto com ações negociadas na Bódiva.

Nas semanas seguintes o Fórum se tornou assunto de conversa com as pessoas que entrevistei. Em um contexto de rápidas transformações no setor financeiro a partir das reformas econômicas promovidas pelo governo do presidente João Lourenço, empossado em 2017, duas posições se realçaram nas entrevistas: a visão institucional dos bancos e outra mais crítica à proximidade da banca angolana com o poder político. Essas duas posições refletiam a própria forma que as entrevistas tomavam. Havia aqueles que me recebiam no ambiente institucional, limitando-se a comunicar aquilo que já estava publicado nos documentos oficiais. Nessas ocasiões, as entrevistas eram sempre formais, em salas de reuniões e com vários membros da equipe, o que indicava uma postura institucional bastante comum a funcionários de corporações, de quem se espera uma performance corporativa bastante marcada para qualquer pessoa de fora da organização, seja um pesquisador, jornalista ou investidor. Não se oferece em nome da instituição qualquer opinião pessoal que não seja aquela oficialmente chancelada.

Aqueles com quem tive contato fora dos ambientes institucionais, em cafés, palestras ou eventos sociais, solicitavam a garantia de anonimato, pois não podiam “falar em nome do banco”. Nesses casos, por serem entusiastas do

mercado de capitais, em geral expressavam francamente as suas opiniões sobre os empecilhos ao seu crescimento. Esse foi o caso de um funcionário de uma corretora, por exemplo, que reagiu à minha pergunta sobre o Fórum de Mercado de Capitais dizendo que os temas do evento estavam fora da realidade de Angola. Para ele, falar de tecnologia e “economia 4.0” não fazia sentido quando o setor privado ainda engatinhava no país. Justamente por isso considerava que as medidas anunciadas pelo governo, como as privatizações de empresas públicas, eram muito bem-vindas, pois implicavam a promessa de que o mercado de valores mobiliários negociados na Bodiva, até aquele momento restrito a diferentes modalidades de títulos da dívida pública, poderia crescer. Esse mesmo funcionário, contudo, mostrava certo incômodo com a presença expressiva dos bancos agindo como corretoras na Bodiva, em contraste com apenas duas corretoras efetivamente ali registradas.

O contato com as corretoras, assim, permitiu o acesso a uma perspectiva marginal dentro do mercado de capitais. Durante a roda de conversa que realizei em uma das corretoras, os quinze funcionários presentes enfatizaram que o mercado de capitais em Angola não ia adiante porque os bancos operavam na mesma lógica do estado, com indicações de pessoas que eles consideravam “pouco qualificadas”, mas conectadas ao *establishment* político. Para eles, a literacia financeira era instrumento necessário não simplesmente para aumentar a taxa de bancarização, mas para efetivamente criar um setor privado independente do estado.

Compreende-se tal posição pela particularidade da formação do mercado de capitais em Angola. A Bodiva foi criada pelo Decreto Presidencial 97 de 2014 como uma sociedade anônima de capitais integralmente públicos. Tratava-se, assim, de uma empresa pública que se definia como uma “Sociedade Gestora de Mercados Regulamentados”, e que desde 20 de maio de 2015 negocia modalidades de títulos da dívida pública angolana. A Bodiva, portanto, não surgiu como uma sociedade de corretoras, como comumente ocorre em bolsas de valores, mas sim do governo angolano como parte de sua estratégia de adaptar suas instituições financeiras aos moldes das economias ditas desenvolvidas. Contudo, como apontam analistas, o contexto sociopolítico do país é muito particular. Trata-se, segundo Tony Hodges (2001) e Christine Messiant (2008), de uma “oleocracia” governada por uma elite oligárquica, que promove o que Soares de Oliveira (2015) chama de um “capitalismo orientado pelo Estado”. A Bodiva

é pública, criada por Decreto Presidencial; tem suas políticas orientadas pelo Banco Nacional de Angola (BNA); está conectada ao BNA para “a concretização dos processos de liquidação financeira e para o processo de subcustódia dos títulos de dívida pública negociados em mercado regulamentado” (BODIVA 2015, p. 10); tem como membros bancos públicos e bancos privados com participação acionária de órgãos públicos. Daí a reclamação das sociedades corretoras: tratava-se de um arranjo que deveria ser provisório apenas porque havia uma ausência de corretoras no país, mas que se fixava como regra. Para o funcionário da corretora entrevistado, a Bodiva deveria ter incentivado o aumento de um nicho de mercado para sociedades corretoras privadas, mas apenas vinha sedimentando a posição dos bancos controlados pelo próprio governo.

De fato, um dos funcionários de banco com quem conversei, ainda que elogiasse a base regulamentar estabelecida pela CMC para o mercado de capitais, apontava para aquilo que via como um problema: “Há certas ineficiências no mercado. O mercado secundário da dívida é dominado pelos bancos, ainda não há mercado de ações e os bancos são os principais investidores”. Aquilo que era identificado por vários entrevistados como “ineficiências no mercado” foi descrito por Ennes Ferreira e Soares de Oliveira (2019) como a característica distintiva do setor bancário angolano, isto é, a participação do estado, empresas públicas e o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), partido no poder desde 1975, no desenvolvimento de bancos comerciais privados. O membro do conselho de um banco com bastante experiência em outros países me confidenciou a sua visão crítica sobre o setor: “não existe mercado de capitais em Angola”, o que atribuía à relação do MPLA com os bancos. Uma preocupação semelhante foi expressa por uma funcionária da embaixada norte-americana, em rápida conversa durante uma recepção na Embaixada da África do Sul. Ao saber do tema de minha pesquisa, ela afirmou que há uma preocupação entre investidores internacionais em saber se os títulos são saudáveis, e mencionou a importância da regulamentação que estava sendo discutida à época sobre “branqueamento de capitais”, ou “lavagem de dinheiro” como se diz no Brasil. A nova lei sobre o tema (Lei 5/20) viria a ser promulgada alguns meses depois, em janeiro de 2020, estabelecendo os limites da relação entre o setor financeiro e “pessoas politicamente expostas”, como oficiais do governo e seus familiares.

A relação próxima entre membros do governo e bancos parecia apontar para certa dificuldade em conciliar aquilo que se apresentava como uma facha-

da corporativa que mimetizava mercados financeiros globais, mas cujo setor bancário privado se consolidou a partir de laços íntimos com a elite política. Em certo sentido isso explicava a opacidade dos ambientes institucionais com os quais tive contato, não apenas porque lidam com informações sigilosas de clientes, mas por operarem em um campo político marcado por certo nível de secretismo. Isso se tornou explícito em campo quando, após uma palestra que ministrei no Centro Cultural Brasil Angola, amplamente divulgada por meio dos meus contatos na Comissão do Mercado de Capitais (CMC), um senhor de meia idade com trajes corporativos veio ter comigo para compartilhar impressões sobre os empecilhos para o desenvolvimento do mercado de capitais no país, o que, para ele, explicava-se pela relação entre os bancos e o MPLA. Ao contrário de todas as outras pessoas que entrevistei, ele não se apresentou pelo nome e sobrenome. Ele sugeriu que eu falasse com a Diretoria de Comunicação do Banco Nacional de Angola (BNA), mas eu lhe disse que do BNA eu não tive resposta a nenhum dos meus contatos, nem aqueles por indicação. Ele então sorriu e disse: “é um país que esteve por muitos anos em guerra”. Eu o convidei para um café para conversarmos mais sobre o assunto, mas o convite foi educadamente declinado e o seu sobrenome nunca me foi revelado.

Trata-se de um aspecto largamente explorado por Jon Schubert (2010; 2017), que aponta para a “cultura do medo” disseminada no contexto angolano, em especial a impossibilidade de se falar abertamente sobre política. O autor se inspira no trabalho de Piot (2010) sobre a “cultura da paranoia” no contexto do Togo pós-guerra fria para abordar o modo como certos regimes políticos têm efeitos totalizantes, moldando o que pode ser dito e feito por diferentes atores. É interessante, contudo, pensar o que esse aspecto pode significar para uma análise sobre a economia política desses países. Como pensar uma economia que se fia pela ideia de um mercado ideal, que depende do livre acesso e circulação de informações, mas que opera a partir do secretismo próprio de um “capitalismo orientado pelo Estado” (SOARES DE OLIVEIRA, 2015)? A resposta do *trader* de um banco, ao comentar sobre o já mencionado Fórum de Mercado de Capitais, é ilustrativa da diferença entre o modo como o mercado opera em diferentes lugares: “Sou um pouco cínico em relação a essas conferências”, ele disse. As pessoas do setor “deviam estar a almoçar, jantar, mas ninguém quer revelar seus negócios”. Segundo ele, em Portugal os bancos “fazem complô contra a população” de tão próximos que são, mas em Angola, o setor era envolto em segredo.

Se, por um lado, a pouca expressividade do setor privado em um contexto de capitalismo orientado pelo Estado, bem como a relação próxima entre governo e bancos, são identificadas como “ineficiências no mercado”, por outro lado, vê-se no setor a “performance corporativa”, que itera constantemente os termos de um mundo que se busca reafirmar. Trata-se de um elemento de uniformização que busca equiparar o mercado ao de mercados de maior liquidez. O uso de jargões corporativos, a elaboração de relatórios técnicos e até mesmo a exibição de vestimentas formais – ternos e sapatos impecavelmente polidos pelos *engraxadores* espalhados por Luanda – criam o mercado em termos familiares a investidores estrangeiros. Tal constatação vai ao encontro de análises atuais sobre a economia política em Angola. Ricardo Soares de Oliveira (2015, p. 210) ressalta o aumento do uso da “linguagem do empreendedorismo” na última década: “Também no que diz respeito à aparência, a atitude e o código de vestuário evidenciam um perfil cada vez mais ‘empresarial’.” A técnica e a formalidade compõem um conjunto estético que cria “formas que persuadem” (STRATHERN, 1991), o que busca gerar um efeito de confiança entre agentes do mercado.

Nesse sentido se compreende o esforço constante, tanto de funcionários de órgãos públicos quanto de bancos privados investidos no crescimento do mercado de capitais, em reafirmar que as reformas do Presidente João Lourenço seriam capazes de modificar a própria dinâmica da economia, com a criação e expansão do setor privado e a separação do setor público e privado. Isso se vê, por exemplo, nas notícias veiculadas pela mídia sobre os marcos legais e o aparato institucional criados para regular e fiscalizar o novo mercado financeiro, como a Comissão do Mercado de Capitais (CMC), o Conselho Nacional de Estabilidade Financeira (CNEF) e a Agência Angolana de Regulação e Supervisão de Seguros (ARSEG). Vê-se também no plano nacional de privatizações de 195 empresas estatais, outro tema recorrente das entrevistas. Vê-se igualmente no insistente anúncio de expansão dos negócios da Bodiva com o seu desenvolvimento em um mercado de ações e até um mercado de futuros, não se limitando apenas à negociação de Títulos do Tesouro. Trata-se de uma dinâmica comunicativa, tratada por Douglas Holmes (2014) em sua etnografia sobre Bancos Centrais, que importa por seus efeitos persuasivos.

O que torna o mercado financeiro angolano particularmente interessante como objeto de pesquisa é a possibilidade que abre de explorar as fissuras nesse

mundo mimetizado das finanças em um contexto pós-colonial. Ou, como disse anteriormente, o foco não nas ilocuições e seus efeitos, mas nos enunciados perlocucionários, aquilo que para se efetivar plenamente depende de condições externas dificilmente satisfeitas. O papai-noel envolto em neve na recepção do escritório de um banco privado em pleno calor de novembro; um mercado de capitais que negocia apenas títulos da dívida pública, sem empresas de capital aberto negociando suas ações; bancos que lucram apenas com operações de câmbio a partir dos índices diários determinados pelo Banco Nacional de Angola e que não oferecem crédito à população por considerarem o país um mercado de risco; alguém que trabalha no setor que, sem revelar seu nome, sussurra meias palavras sobre o MPLA após uma palestra fora do ambiente de trabalho. Trata-se de situações que revelam fissuras na fachada corporativa, e um mercado que funciona de maneira bastante distinta do mercado ideal vislumbrado por economistas neoclássicos.

Capacidade Financeira

Em um texto celebratório ao partido e aos angolanos, intitulado “MPLA – O triunfo da democracia”, o economista Afonso Chipepe propõe a seguinte visão para Angola:

Gostaria de ver os investidores estrangeiros a investirem neste país, sem mais delongas porque **o destino de Angola depende do esforço mancomunado de todos e do conhecimento da sua realidade**. Os vários clubes financeiros internacionais deveriam propor-se a oferecer créditos a Angola, com taxas de juros baixos, para assim proporcionar a contínua recuperação das obras em curso. (CHIPEPE, 2013, p. 104, grifos adicionados).

Como parte do esforço para o “conhecimento da realidade” do país, o Banco Nacional de Angola passou a encomendar uma série de estudos sobre a inclusão e a capacidade financeira da população para “definir metas quantificáveis e concretas para o Banco Nacional de Angola e o CNEF — Conselho Nacional de Estabilidade Financeira, que é o órgão de coordenação e acompanhamento do Projecto de Desenvolvimento do Sistema Financeiro (PDSF)”. (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. v). Do ponto de vista dos agentes empenhados na expansão do setor, era primordial a transformação de pessoas em clientes potenciais

de produtos e serviços financeiros, como poupança, créditos, seguros e até investimentos. O primeiro passo para isso seria o acesso a uma conta bancária. Nesse sentido, foi lançada em 2011 a “Conta Bankita” em dois formatos, conta corrente, chamada “Bankita à ordem”, isenta de despesas e com cartão multi-caixa, e conta poupança, ou “Bankita a crescer”, com juros mensais de 12,5% (em janeiro de 2021). Segundo o BNA: “[podem] ambos ser constituídos junto dos bancos aderentes ao programa, cujo ranking no período foi liderado pelos bancos BFA, BIC e BNI com 97,53% do total dos depósitos.” (BNA, 2021, p. 3). Mais uma vez as “ineficiências do mercado” se mostravam aqui, já que 83,99% das Contas Bankita à ordem estavam concentradas em um banco apenas, o BFA.

Paralelamente a estratégias de inclusão financeira como a Conta Bankita, o BNA também estimulava a produção de dados com o intuito de estabelecer um diagnóstico da bancarização no país, como mostra o mapa abaixo:

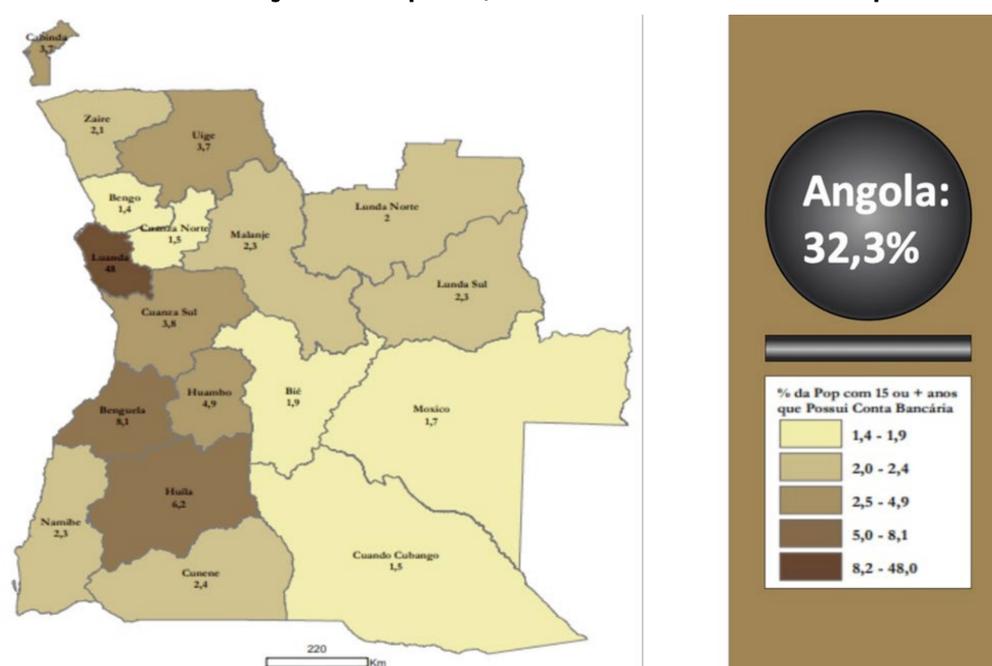


Figura 2 - Distribuição percentual da população com 15 ou mais anos com conta bancária por província (Fonte: Banco Nacional de Angola; Instituto Nacional de Estatística, 2023, p. 18.)

Em todos os relatórios, o que aparecia como o principal empecilho para as pessoas abrirem uma conta bancária era “a falta de dinheiro suficiente”. Tal informação era em geral seguida de comentários sobre fontes de rendimento da população:

Observou-se que uma parte significativa da população adulta em Angola depende de fontes de rendimento irregulares e inconsistentes. 41% recebem o seu rendimento primário do trabalho por conta própria, 15% recebem dinheiro de alguém do agregado familiar, 11% do trabalho ocasional ou manual, 7% da agricultura, e 2% de remessas. Para além disso, observa-se que uma proporção significativa da população

adulta em Angola não recebe qualquer rendimento. Aproximadamente 17% dos adultos estão nesta categoria, o que sublinha os consideráveis desafios económicos enfrentados por muitos indivíduos e agregados familiares no país. Uma parte significativa da população adulta não tem acesso a fontes de rendimento estáveis e fiáveis. Apenas uma pequena fração, cerca de 19%, declara ter uma fonte formal de rendimento, como salários públicos ou privados, ou uma pensão do Estado. (BNA; FINMARK TRUST, 2023, p.65)

O mesmo relatório “FinScope Angola” constata, então, que 53% da população angolana é financeiramente excluída, o que “corresponde à mais elevada [taxa] entre os países da SADC [Comunidade de Desenvolvimento da África Austral]. As pessoas financeiramente excluídas tendem normalmente transacionar apenas em dinheiro, pedir dinheiro emprestado a amigos ou familiares, manter objetos de valor em casa, e enviar e receber dinheiro através de amigos ou familiares.” (BNA; FINMARK TRUST, 2023, p. 88). Os dados sobre a contratação de serviços e produtos financeiros, como a poupança e o crédito, eram muito reveladores das dinâmicas “da rua”, nos termos de Dona Teresa, onde se articulam os pares formal/informal e moderno/tradicional. Um dos relatórios afirma: “Mais de metade dos adultos em Angola reportaram que guardam a sua poupança em casa ou a aplicam em grupos de poupança informais ou semi-formais. (...) 38 por cento dos adultos angolanos reportaram algum tipo de empréstimo, através de uma gama de fontes formais e informais.” (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 2). De acordo com tal estudo, poupança informal e semi-informal se configuram a partir de grupos de autoajuda, a já mencionada “Kixiquila” e dinheiro guardado em casa, enquanto empréstimos informais são acessados por meio de mutuantes não registrados no sistema financeiro, família, amigos ou grupos de autoajuda, sem qualquer uso de cartão de crédito, crédito de instituições financeiras ou cooperativas de crédito. Não se admira, assim, que os únicos a contratarem crédito formal sejam os funcionários públicos, que têm garantia de renda e, portanto, de pagamento da dívida aos bancos:

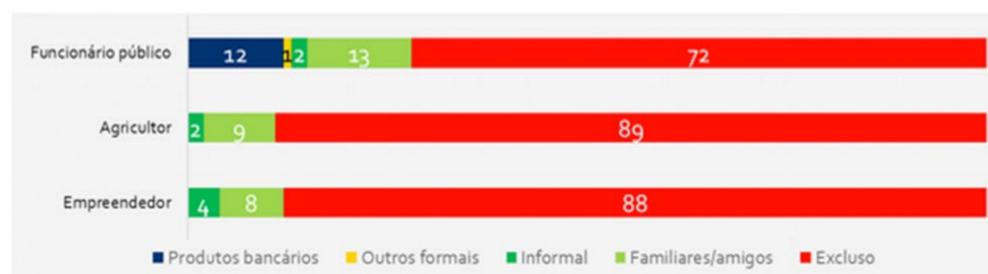


Figura 3 - Vertente de Crédito por meios de subsistência (%) (Fonte: BNA; FINMARK TRUST, 2023, p. 121)

Esse panorama se confirmava pelos dados da pesquisa promovida pelo CNEF com comerciantes em um mercado em Luanda:

apenas 9,8% dos comerciantes que pediram empréstimos o fizeram a bancos; enquanto 63,8% pediram empréstimos a contactos pessoais, 20,4% usaram a *Kixiquila* (um grupo de poupança informal onde os participantes se revezam para receber um pagamento periódico), 3,6% recorreram a prestamistas informais, e 2,5% usaram meios não especificados” (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 44)

Quando conversei com um alto funcionário do CNEF, eles haviam acabado de finalizar tal pesquisa, da qual ele se mostrava muito orgulhoso. Ele me contou que tinha ficado surpreso em perceber que “as pessoas querem soluções para problemas práticos”, e o motivo pelo qual não fazem uso dos serviços financeiros é porque, segundo ele, esses “não são eficientes o suficiente”. Seu foco era a implementação do Plano Nacional de Inclusão Financeira (PNIF), para o qual acreditava que era preciso não apenas programas de literacia financeira, mas a diversificação na oferta de serviços financeiros. As ineficiências no mercado apareciam novamente, desta vez para apontar para problemas estruturais do sistema financeiro, como a falta de agências bancárias espalhadas pelo país, assim como a falta da oferta de produtos financeiros, como linhas de microcrédito. Com efeito, segundo o relatório mencionado acima, “o setor de microfinanças é amplamente inexplorado ou inexistente” (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p.17). Tal constatação reverberava aquilo que um funcionário de um banco russo havia me dito quanto ao mercado de crédito para a população angolana: “é um mercado de risco, então os bancos não vão emprestar”.

Nesse “mercado de risco”, a capacidade financeira – que abarca a inclusão e a literacia – é vista como um meio para o combate à pobreza. Uma das empresas contratadas para os estudos do BNA afirma que seu objetivo é “fazer com que os mercados financeiros funcionem para os pobres, promovendo a inclusão financeira e a integração financeira regional.” (BNA; FINMARK TRUST, 2023, p. 16). A ideia subjacente a tal afirmação é que, por meio do acesso a produtos financeiros como poupança e crédito, é possível “reduzir a pobreza e aumentar a prosperidade”. (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 1).

O mesmo pode ser dito da literacia financeira, que foi medida em 2019 no “Inquérito sobre a Capacidade Financeira de Angola” a partir de um questioná-

rio sobre divisão simples (pergunta 1), inflação (pergunta 2), juros compostos (pergunta 3), comparação de descontos (pergunta 4), propósito dos seguros (pergunta 5) e diversificação de juros (pergunta 6) (Ver Figura 4). De acordo com os resultados apresentados, 71% das pessoas entrevistadas responderam “corretamente” a primeira pergunta, mas nas outras as respostas levaram os analistas a concluir o seguinte: “embora os adultos angolanos se sintam à vontade para realizar uma divisão simples, uma compreensão limitada dos conceitos mais complexos deixa-os vulneráveis a más decisões financeiras”. (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 37). O “conhecimento da realidade” por meio da visualização de dados culmina em uma análise que associa pobreza aos baixos índices de literacia financeira: “A sua falta de compreensão sobre literacia financeira em geral e em particular sobre o impacto dos juros compostos é uma das causas dos problemas financeiros da população, e os decisores políticos devem focalizar sua atenção na educação financeira como meio de evitar o aumento dos níveis de pobreza”. (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 42).

A partir dessa leitura, uma das soluções para os problemas financeiros da população é ter uma poupança no banco. Mas por que, afinal, as pessoas não poupam? O relatório FinScope Angola (BNA; FINMARK TRUST, 2023, p. 114) aponta as duas principais respostas dos entrevistados: “não sobra dinheiro depois das despesas” e “não tenho rendimento/dinheiro para poupar”. Os outros motivos incluem: “nunca pensei nisso”; “prefiro gastar dinheiro nas coisas que preciso agora”; “alguém vai cuidar de mim, então não preciso”. É interessante pensar tais respostas à luz do questionário que afere a “capacidade financeira” das pessoas.

Questionário sobre literacia financeira

PERGUNTA 1. Imagine que cinco irmãos recebem um presente de 10,000 Kwanzas. Se os irmãos tiverem de dividir o dinheiro por igual, quanto é que cada um recebe?

PERGUNTA 2. Agora, imagine que os cinco irmãos têm de esperar um ano para conseguir a sua parte dos 10,000 Kwanzas e a inflação mantém-se nos 10%. Dentro de um ano, poderão comprar:

- Mais com a sua parte do dinheiro do que poderiam comprar hoje
- A mesma quantidade
- Menos do que poderiam comprar hoje
- Depende dos tipos de coisas que querem comprar (não ler esta opção)

PERGUNTA 3. Quanto estaria na conta no final de cinco anos? Seria

- Mais de 11,000 Kwanzas
- Exactamente 11,000 Kwanzas
- Menos de 11,000 Kwanzas
- É impossível dizer a partir da informação dada

PERGUNTA 4. Vamos supor que viu uma televisão do mesmo modelo à venda em duas lojas diferentes. O preço de retalho inicial era de 10,000 Kwanzas. Uma loja ofereceu um desconto de 1,500 Kwanzas, enquanto a outra ofereceu um desconto de 10%. Qual deles é um melhor negócio, um desconto de 1.500 Kwanzas ou de 10%?

- Um desconto de 1,500 Kwanzas
- É o mesmo
- Um desconto de 10%

PERGUNTA 5. Qual das seguintes afirmações descreve melhor o objectivo principal dos produtos de seguros?

- Acumular poupanças
- Proteger contra riscos
- Efectuar pagamentos ou enviar dinheiro
- Outro

PERGUNTA 6. Suponha que tem dinheiro para investir. É mais seguro comprar acções de uma só empresa ou comprar acções de muitas empresas?

- Comprar acções de uma empresa
- Comprar acções de muitas empresas

Figura 4 - Inquérito sobre a Capacidade Financeira, Angola, 2019 (Fonte: BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 38)

A primeira pergunta desconsidera possíveis prescrições, hierarquias e precedências próprias de relações de parentesco e trata de um problema hipotético que se faz no presente: qual seria valor a ser dividido por igual entre irmãos? As duas perguntas seguintes esperam uma resposta que depende de um evento no futuro – qual seria o valor “dentro de um ano” e “no final de cinco anos”. Há aqui uma lógica temporal subjacente ao setor financeiro, que calcula retornos sobre o investimento (ROI) a partir de um enquadramento que tende ao futuro. Trata-se do que Laura Bear (2016a, 2016b) chama de “techne capitalista do tempo”. Busca-se, por exemplo, prever retornos futuros e garanti-los contra riscos por meio de produtos financeiros como o seguro ou colaterais financeiros, além de controlar as incertezas por meio da diversificação de investimentos. O próprio tempo, diz Bear (2016a, p.126), é “mercantilizado de novas maneiras à medida que instituições financeiras criam lucro ao colonizar o futuro”.

Mas há outras lógicas em jogo “no preço da rua”, como lembra Sawar (2019), que levam em conta a honra, a reciprocidade, a subsistência e a redistribuição. As respostas não deixam dúvidas: o pouco dinheiro que se ganha é usado para cobrir o custo de vida no presente, sendo movimentado em circuitos de relações e dinâmicas sociais que frequentemente se fazem visíveis na intersecção entre mercados formais e informais. Operar na lógica da techne capitalista do tempo parece não fazer sentido se “não sobra dinheiro depois das despesas”. Daí a preferência por “gastar dinheiro nas coisas agora”. Uma poupança em instituições financeiras, assim, situa-se fora do horizonte de possibilidades - “nunca pensei nisso” - , sobretudo quando o que prevalece é a certeza de que, dentro da lógica da reciprocidade, “alguém vai cuidar de mim”.

Ao contrário da análise de Deborah James (2014) sobre a classe média sul-africana, em que aparece o desejo de participar do sistema financeiro em busca de prosperidade, o que os dados do relatório mostram é que, do ponto de vista do que o setor chama de “financeiramente excluídos”, o problema da “capacidade financeira” – a inclusão e a literacia – parte de pressupostos que ignoram os limites impostos pelas condições econômicas, bem como a dinâmica de relações que escapam à lógica do sistema. Se o que se vislumbra nos relatórios é pela chave da falta, admite-se que é preciso mudanças mais amplas: “[A falta de rendimento estável] sublinha a necessidade urgente de medidas para promover o crescimento económico e a criação de emprego no país, a fim de atenuar os desafios económicos enfrentados por muitos indivíduos e agregados

familiares.” (BNA; FINMARK TRUST, 2023, p.65). A contribuição do setor para enfrentar tal problema se situa, como se viu, na promoção da inclusão e literacia financeiras para que o mercado “funcione para os pobres”, o que, consequentemente, acabaria funcionando também para o próprio sistema financeiro por meio de sua expansão.

Conclusão

Em um dos relatórios publicados pelo Banco Mundial sobre a capacidade financeira em Angola há um comentário revelador sobre o modo como o sistema financeiro encara suas crises: “Há evidências substanciais que indicam que a falta de conhecimento e competências financeiras contribuíram para a crise financeira global de 2008” (BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF, 2020, p. 37). Em outras palavras, a responsabilidade do colapso de 2008 é atribuída não aos bancos, que ofereciam a seus clientes títulos considerados “tóxicos”, mas às pessoas que os contratavam. Sobre tal leitura, um trader com quem conversei em Luanda se questionou: “Quem tem culpa? Quem dá dinheiro sabendo que não se vai pagar ou quem pega dinheiro sabendo que não tem para pagar?”. E acrescentou: “estamos a caminhar para uma crise mundial, porque o nível de endividamento está muito alto. E nesse jogo as instituições vão sempre ganhar”. Entre o modelo do capitalismo financeiro e o do capitalismo industrial, ele afirmava preferir o segundo: “O crescimento é mais lento, mais gradual, mas mais sólido”.

Opiniões críticas ao setor financeiro por pessoas nele inseridas revelam os desarranjos em sua utopia de prosperidade. O esforço etnográfico feito aqui seguiu o mesmo caminho, ao abordar os modos como os pares formal/informal e moderno/tradicional aparecem nas ruas de Luanda. A partir da sugestão de uma kinguila, de que “eles não sabem o preço da rua”, busquei explorar o modo como o setor financeiro vislumbra a rua como um campo de intervenção com vistas à expansão do setor. Esse movimento analítico permitiu abordar os limites da disseminação da “capacidade financeira”, ao tomar os esforços para a inclusão e literacia financeiras como enunciados perlocucionários que dependem de certas condições externas para provocar um estado de coisas no tempo. Foquei então naquilo que não se satisfaz dos modelos liberais de comportamento econômico, em especial o que os agentes do setor chamam de “ineficiências no mercado” e a recusa em operar na lógica da *techne* capitalista do tempo.

Ennes Ferreira e Soares de Oliveira (2019, p. 52) afirmam que “apesar de seu tamanho e importância, o setor bancário angolano é pouco pesquisado”. Creio que a atenção a mercados considerados emergentes a partir de abordagem etnográfica carrega o potencial para uma reflexão mais geral sobre as tecnologias políticas que estão na base do crescente endividamento e crises globais. Além disso, etnografias deslocadas dos grandes centros financeiros fazem ver mais explicitamente a episteme do sistema financeiro global, que remete, segundo Felwine Sarr (2019,), a

esse sonho que o Ocidente exportou para o mundo a partir do século XV, a reboque de uma vantagem tecnológica ou a golpes de porrete e de canhão quando fosse necessário. Mas foi, sobretudo, ao imbuir os imaginários coletivos de sua visão do progresso humano que ele venceu uma batalha decisiva. É desse estado de sítio que será necessário escapar para abrir espaço para outras possibilidades. (SARR, 2019, p. 13).

E outras possibilidades se fazem de utopias emancipatórias, como defende Françoise Vergès (2023), nascidas de contranarrativas capazes de superar a ideologia da falta subjacente às noções de inclusão e literacia financeiras.

Referências Bibliográficas

ARDENER, Shirley; BURMAN, Sandra. **Money-go-Rounds**. The importance of ROSCAs for women. London: Routledge, 1995.

BANCO ATLANTICO. **Planeie a sua vida antes que a vida planeie por si**. Guia de Literacia Financeira. Luanda: Banco Atlantico, 2013.

BANCO MUNDIAL; BNA; CNEF. **Fortalecendo a Capacidade e a Inclusão Financeira em Angola**. Um Inquérito baseado na Procura. Washington: Banco Mundial, 2020.

BEAR, Laura. For a New Materialist Analytics of Time. **Cambridge Journal of Anthropology**, v. 34, n. 1, p. 125–29, 2016a.

BEAR, Laura. Time as Technique. **Annual Review of Anthropology**, v. 45, p. 487–502, 2016b.

BNA. **Relatório de Balanço das Contas Bankita**. Luanda: Departamento de

Inclusão Financeira; BNA, 2021.

BNA; FINMARK TRUST. **Inquérito ao Consumidor FinScope Angola 2022**. Luanda: Departamento de Inclusão Financeira; BNA, 2023.

BNA; Instituto Nacional de Estatística. **Resultados do Inquérito de Literacia Financeira**. Luanda: BNA, 2023.

BODIVA. **Nota de Imprensa 06/CE/BODIVA/07-20**. Luanda: Bodiva, 2020.

BODIVA. **Relatório de Contas**. Luanda: Bodiva, 2015.

BOHANNAN, Paul. The impact of money on an African Subsistence Economy. **The Journal of Economic History**, v. 19, n. 4, p. 491-503, 1959.

BOHANNAN, Paul. Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv. **American Anthropologist**, v. 57, n. 1, p.60-70, 1955.

BUTLER, Judith. Performative Agency. **Journal of Cultural Economy**, v. 3, n. 2, p. 147-161, 2010.

CALLON, Michel. Performativity, Misfires and Politics. **Journal of Cultural Economy**, v. 3, n. 2, p. 13-169, 2010.

CALLON, Michel (org.). **The laws of the market**. Oxford; Malden: Blackwell Publishers, 1998.

CHIPEPE, Afonso. **Pensar Angola Agora**. Um olhar sobre a actualidade económica e social de um país em transformação. Lisboa: Europress, 2013.

COMISSÃO DO MERCADO DE CAPITAIS. **Plano de Educação Financeira**. Luanda: CMC, 2019.

DEMIGURC-KUNT, A.; KLAPPER, L.; SINGER, D.; VAN OUDHEUSDEN, P. **Global Findex Database 2014: Measuring Financial Inclusion around the World**. Washington: World Bank, 2014.

DESAN, Christine. **Making Money: Coin, Currency, and the Coming of Capitalism**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DUCADOS Henda Lucia; ENNES FERREIRA, Manuel. **O financiamento informal e as estratégias de sobrevivência económica das mulheres em Angola: a kixikila no município do Sambizanga (Luanda)**. Documentos de trabalho no 53. Lisboa:

Cesa-ISEG, 1998.

DULLEY, Iracema. Naming Others: Translation and Subject Constitution in the Central Highlands of Angola (1926-1961). **Comparative Studies in Society and History**, v. 64, p. 363-393, 2022.

ENNES FERREIRA, Manuel; SOARES de OLIVEIRA, Ricardo. The political economy of banking in Angola. **African Affairs**, v. 118, n. 470, p. 49–74, 2019.

GUYER, Jane. **Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

JAMES, Deborah. **Money from nothing: indebtedness and aspiration in South Africa**. Stanford: Stanford University Press, 2014.

HODGES, Tony. **Angola: Anatomy of an Oil State**. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

HOLMES, Douglas. **Economy of Words. Communicative Imperatives in Central Banks**. Chicago: the University of Chicago Press, 2014.

HOSSEIN, Caroline Shenaz; CHRISTABELL, P. J. (org.). **Community Economies in the Global South: Case Studies of Rotating Savings and Credit Associations and Economic Cooperation**. Oxford: Oxford Academic, 2022.

LICOPPE, Christian. The ‘performative turn’ in Science and Technology Studies. Towards a linguistic anthropology of ‘technology in action’. **Journal of Cultural Economy**, v. 3, n. 2, p. 181-188, 2010.

LOPES, Carlos M. Candongueiros, Kinguilas, Roboteiros. Zungueiros. Uma digressão pela economia informal de Luanda. **Revue Lusotopie**, v. 13, n. 1, p. 163-183, 2006.

LOW, Alaine. **A Bibliographical Survey of Rotating Savings and Credit Associations**. London: Oxfam, 1995.

MACKENZIE, Donald. **Material markets: How economic agents are constructed**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MACKENZIE, D. A.; MUNIESA, F.; SIU, L. (Org.). **Do economists make markets?: on the performativity of economics**. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

MITCHELL, Timothy. **Do economists make markets? On the performativity of**

economics. New Jersey: Princeton University Press, 2007.

MESSIANT, Christine. **L'Angola postcolonial: Sociologie politique d'une oléocratie**. Paris: Karthala, 2008.

NEIBURG, Federico. As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 119-151, 2007.

PEREIRA, Luena. Gênero, geração e espaço público: notas sobre circulação e protagonismo de mulheres Bakongo em Luanda. **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v. 6, p. 316-336, 2021.

PIOT, Charles. **Nostalgia for the future: West Africa after the Cold War**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ROITMAN, Janet. **Fiscal Disobedience: An Anthropology of Economic Regulation in Central Africa**. NY: Princeton University Press, 2005.

SAWAR, Felwine. **Afrotopia**. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

SCHUBERT, Jon. **Working the System**. A political ethnography of the New Angola. Ithaca; London: Cornell University Press, 2017.

_____. Democratisation and the Consolidation of Political Authority in Post-War Angola. *Journal of Southern African Studies*, 36 (3), 2010, p. 657-72.

SOARES de OLIVEIRA, Ricardo. *Magnífica e Miserável: Angola desde a Guerra Civil*. Lisboa: Tinta-da-China, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. ASAO Special Publications. Savage: Rowman and Littlefield, 1991.

TOMÁS, António. *In the Skin of the City*. Spatial Transformation in Luanda. Durham: Duke University Press, 2022

VERGÈR, Françoise. Emancipatory Utopias. In: Achille Mbembe; Felwine Sarr (eds.) *To Write the African World*. Cambridge: Polity Press, 2023. p.168-181



Ser nomeado: posicionalidades sociais deslocadas no Senegal e em Angola¹

Iracema Dulley²

Frederico Santos dos Santos³

Resumo: Durante o trabalho de campo, os antropólogos são nomeados interseccionalmente em relação à raça, classe, gênero, nacionalidade e religião. No entanto, uma consideração cuidadosa das formas vernaculares de designação revela que tais categorias generalizantes nem sempre refletem as maneiras pelas quais as pessoas são nomeadas e posicionadas em um determinado contexto. Embora reconhecendo a relevância da interseccionalidade, discutimos aqui a relação entre nomeação e posicionalidade social por meio de uma consideração comparativa dos nomes empregados para designar Iracema Dulley em Angola e Frederico Santos no Senegal. Exploramos como esses designadores, atribuídos aos pesquisadores por seus interlocutores, identificam contextualmente sua posicionalidade. Por meio de exemplos concretos, os pesquisadores mostram como essa posicionalidade pode tanto possibilitar quanto restringir sua ação e experiência em campo.

Palavras-chave: Nomeação; Angola; Senegal.

Abstract: During fieldwork, anthropologists are named intersectionally across race, class, gender, nationality, and religion. However, careful consideration of

1 Este texto foi originalmente publicado em inglês com o título "To Be Given Names: Displaced Social Positionalities in Senegal and Angola" (Dulley e Santos, 2024). O texto original está disponível online.

2 Email: idulley@gmail.com. Universidade de Lisboa. <http://lattes.cnpq.br/3004789177515766>. 0000-0002-0791-5313

3 Email: santosquadrado@hotmail.com. Universidade de Passo Fundo. <https://lattes.cnpq.br/6481258231132929>. 0000-0001-7150-2604

vernacular forms of designation reveals that such generalizing categories do not always reflect the ways in which people are named and positioned in a given context. While recognizing the relevance of intersectionality, we discuss the relationship between naming and social positionality through a comparative consideration of the names used to designate Dulley in Angola and Santos in Senegal. We explore how these designators, assigned to researchers by their interlocutors, contextually identify their positionality. Through concrete examples, the researchers show how this positionality can both enable and restrict their action and experience in the field.

Key-words: Naming; Angola; Senegal.

Interseccionalidade e formas vernáculas de interpelação

Já é amplamente aceito no campo das ciências sociais e para além dele que a posição que os sujeitos ocupam no mundo é sobredeterminada por sua posicionalidade social por meio de marcadores como raça, classe e gênero. Dentro desse quadro, os estudos sobre interseccionalidade mostram como os cruzamentos interseccionais entre essas categorizações sobredeterminam ainda mais as possibilidades de ação e experiência dos sujeitos sociais⁴. Por exemplo, se a certos sujeitos é atribuída uma posição hierarquicamente inferior no mundo pelo fato de terem nascido mulher, outras desigualdades podem resultar do acréscimo de outros marcadores sociais a essa condição: por exemplo, se alguém for não só mulher, mas também negra e queer, a desigualdade de sua posição em relação a outras poderá ser ainda maior. A interseccionalidade foi proposta por acadêmicas feministas negras cuja posição no mundo lhes permitiu formular uma crítica não apenas ao racismo, mas também ao feminismo (branco). Sua crítica do conhecimento produzido na ignorância de tais sobredeterminações informa nosso pensamento na medida em que nos propomos a complexificar as categorias gerais empregadas nos estudos de interseccionalidade por meio de uma consideração de formas locais e vernaculares de interpelação.

Por um lado, reconhecemos o valor político e epistêmico da redução realizada por categorizações como raça, classe e gênero na medida em que ela revela que as assimetrias inerentes às relações de poder são historicamente situadas.

⁴ O termo interseccionalidade foi cunhado por Crenshaw (1991). Uma lista não exaustiva de obras que inspiram nosso envolvimento com esse assunto inclui Davis (1981); Bell Hooks (1981); Collins (1990); Lorde (1995).

Por outro lado, nos deparamos com o fato de que raramente encontramos equivalentes diretos para tais categorias quando tentamos traduzi-las em contextos não acadêmicos no chamado Sul Global onde desenvolvemos nossa pesquisa como antropólogos. Assim, exploramos aqui a complicada relação entre designação e tradução ao compararmos os nomes dados a Iracema Dulley em Angola e a Frederico Santos no Senegal. Iracema teve seu nome pessoal alterado e foi designada em português como *branca, doutora, e irmã* e em umbundu como *ocindele* (branca), ao passo que Frederico foi renomeado Bamba Fall por uma das famílias que o acolheu e também chamado de *toubab* (branco). O que os termos *ocindele* e *toubab* têm em comum é que são termos vernaculares que simultaneamente implicam a posicionalidade do ‘branco’ e do ‘estrangeiro’, mas não correspondem totalmente a ela.

Investigando os efeitos de tais nomes e como eles nos situaram durante nosso trabalho de campo, afirmamos que compreender a posicionalidade passa também por atentar para como categorias gerais são deslocadas no processo de sua tradução para designadores locais — nos casos aqui abordados, em português, umbundu e wolof. Certamente é verdade que nomes como *branca, ocindele e toubab* apontam para uma posicionalidade interseccional relacionada à raça, classe, gênero e local de origem. No entanto, reduzir os nomes que os outros nos dão a categorias tão generalizantes corre o risco de achatar nossa compreensão da relação entre o olhar dos outros, os nomes que eles nos dão e onde isso nos coloca em relação a eles. É com isso em mente que nos propomos a refletir sobre as implicações de tais atos de nomeação no contexto de nosso trabalho de campo em Angola e no Senegal. O que se segue envolve as seguintes questões: A que posições sociais locais remetem as designações que nos foram atribuídas? Que historicidade está contida nas iterações desses nomes? O que eles dizem sobre o comportamento de alguém e o que se espera de alguém em uma determinada situação? Que possibilidades contextuais de ação e experiência eles possibilitam ou impedem? Até que ponto alguém pode aceitá-los ou rejeitá-los? Quais seriam as consequências disso?

Trabalho de campo: nomeando o deslocamento

Durante seu trabalho de campo em Angola, Iracema recebeu muitos nomes. Seu primeiro nome, Iracema, muitas vezes foi transformado em uma variante

local que ela nunca tinha ouvido antes: Iracelma. Depois de repetir a pronúncia correta de seu nome algumas vezes em diferentes ocasiões para várias pessoas sem nenhum efeito, ela desistiu e aceitou o novo nome. Assim, sempre que ouvia aquele nome, sabia que se referia a ela e respondia a ele. Apesar de não sentir nenhuma ligação com esse novo nome e nem mesmo gostar dele, ela entendeu que seu nome verdadeiro era desconhecido de seus interlocutores e facilmente substituível por um nome local que todos pareciam reconhecer. Dessa forma, no processo de familiarização com seus interlocutores, ela aceitou se distanciar ainda mais de si mesma no plano da linguagem ao assumir um nome que simultaneamente soava muito parecido com o seu para ser de outra pessoa e muito estranho para ser seu.

De fato, envolver-se com a percepção de nós mesmos (que inclui o som de nosso próprio nome, nossa autoimagem e nossas supostas habilidades) por meio do olhar e da fala dos outros pode ser uma parte significativa do trabalho de campo; ao fazer isso, percebemos que nossa autopercepção pode não ser confirmada por aqueles que encontramos. Isso se torna visível no processo de transliteração do nome próprio que às vezes não pode ser reproduzido em outro sistema fonético e ambiente simbólico. É relevante notar que a transliteração do nome Iracema ocorreu não apenas em Angola, mas também em diferentes contextos de língua inglesa, francesa e alemã. A transliteração é uma maneira pela qual a externalidade de alguém em relação a um contexto diferente daquele em que foi originalmente nomeado é marcada no momento da interpelação: toda vez que alguém é chamado assim, é lembrado do fato de que sua posição em um novo contexto é sempre uma espécie de deslocamento. A transliteração indica estranheza, alteridade e não pertencimento.

Iracema também recebeu dois nomes indicadores de *status* durante o trabalho de campo: *doutora e irmã*. Doutora é o epíteto pelo qual ela era frequentemente tratada pelos interlocutores que a conheceram como pesquisadora. Em Angola, não é incomum que aqueles que concluíram o curso universitário sejam chamados de doutores como marca de distinção, mesmo que não tenham doutorado. Portanto, o fato de ela ter vindo do Brasil com um diploma universitário para fazer pesquisa a colocou automaticamente nessa posição. Essa forma hierárquica e respeitosa de tratamento a incomodava, pois ela estava acostumada a ser chamada pelo primeiro nome tanto em situações cotidianas quanto em situações acadêmicas. No entanto, ela aceitou essa forma de tratamento como

uma descrição precisa de sua posição social naquele contexto e respondeu a ela. Isso não era isento de ironia, pois ela nem sempre estava na posição de especialista durante seu trabalho de campo. Em muitas ocasiões, foi orientada a consultar autoridades masculinas mais velhas, consideradas especialistas em tudo o que estivesse relacionado à expressão em língua umbundu. Chamavam-lhe *doutora*, mas era ela quem aprendia com eles, embora muitos deles não tivessem um grau acadêmico.

Em sua primeira viagem de campo ao Huambo, em Angola Central, ela também foi chamada de *irmã* pelas freiras que a receberam, uma forma de tratamento que ela inadvertidamente retribuiu. A pessoa que encontrou um lugar para ela ficar e a colocou em contato com suas anfitriãs foi uma freira que ela conheceu em Luanda. Tendo em conta o fato de ter viajado sozinha de ônibus de Luanda para o Huambo e de costumar andar a pé na cidade — coisa que os estrangeiros brancos raramente fazem em Angola — foi muitas vezes confundida com uma freira. Levou algum tempo para perceberem o mal-entendido. Isso finalmente aconteceu quando Iracema foi questionada sobre sua congregação de origem. Surpresa, ela explicou às freiras que a hospedavam que ela não era uma e apontou para o fato de não usar hábito, ao que suas anfitriãs responderam que as freiras brasileiras às vezes não usam. Se ela fosse católica praticante, teria compreendido imediatamente que o significado de ‘irmã’, neste contexto, estava relacionado com o pertencimento a uma comunidade religiosa e não com um sentimento geral de abertura e sororidade.

Sua posicionalidade durante o trabalho de campo foi marcada por essas duas formas de tratamento. No primeiro caso, o nome designador de *status* que lhe foi dado tanto a distanciou de seus interlocutores quanto lhe atribuiu o lugar a partir do qual sua pesquisa se tornou possível: a posição respeitada, mas distante, da intelectual branca que deveria estar falando não com todos, mas com as autoridades (homens mais velhos) sobre o assunto em investigação — uma posição que não era apenas irônica, mas também restritiva de seus interesses, curiosidade e desejo de horizontalidade. Ao sugerir com quem ela deveria falar, seus interlocutores influenciaram o tipo de discurso que ela seria capaz de produzir e reproduzir. Numa ocasião, após uma entrevista com um ancião filiado ao partido UNITA⁵, a esposa dele disse-lhe explicitamente: ‘Trabalhe para nós,

5 Angola tornou-se independente de Portugal em 1975. Após a independência, a tentativa diplomática de dividir o poder do Estado entre os principais movimentos anticoloniais que lutaram contra o colonialismo falhou. O MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) herdou o estado de Portugal e passou a governar o país a partir de Luanda. Ele

doutora!’, apesar de a política angolana não ter sido objeto da conversa. No segundo caso, o mal-entendido inicialmente atribuiu a ela um lugar confortável na comunidade religiosa, mas depois criou uma situação incômoda que acabou virando piada.

O primeiro nome que Iracema recebeu dependia da adaptação de seu primeiro nome ao conjunto de nomes comumente empregados por seus interlocutores, enquanto os nomes designadores de *status* que recebeu em português se referiam a algo que as pessoas sabiam ou presumiam saber sobre ela. Estes últimos lhe foram dados com respeito e consideração. No entanto, entre os nomes pelos quais somos chamados durante o trabalho de campo não se encontram apenas formas diretas de tratamento; podemos também entre ouvir pessoas falando sobre nós para um terceiro, como foi o caso com *ocindele*. Por um lado, o fato de ser branca ou brasileira foi diretamente mencionado como explicação para seu suposto desconhecimento de certas especificidades locais (como doenças, especificidades culinárias, rituais particulares e práticas relacionadas à feitiçaria). Por outro lado, como a maioria das pessoas brancas não fala umbundu, os falantes dessa língua geralmente se sentiam à vontade para referir-se a ela como *ocindele* quando falavam umbundu entre si, pois presumiam que ela não entenderia.

Ocindele, termo que foi traduzido como ‘branco’ no contexto do colonialismo e do processo de racialização a ele relacionado, aponta não apenas para a cor da pele, mas também para a riqueza, posição de privilégio e/ou *status* estrangeiro de uma pessoa⁶. Na época em que esta tradução foi cunhada, os falantes de umbundu empregavam *ocindele* para designar tanto os comerciantes brancos com quem eles costumavam negociar quanto para descrever alguém de pele negra, mas que possuía riquezas e se comportava de maneira considerada estrangeira. Assim, nas fontes coloniais, encontram-se negros que se dizem *ocindele* — por sua riqueza, proximidade com o colonizador ou distanciamento dos laços sociais locais. A justaposição entre comerciantes brancos e ricos comer-

foi quase imediatamente combatido pela UNITA (Unidade Nacional para a Independência Total de Angola) e pela FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), dando origem a uma guerra civil que durou até 2002. Durante esse período, a UNITA, apoiada pelos EUA e pela África do Sul do apartheid no contexto da Guerra Fria, contestou a pretensão ao Estado pelo MPLA, que tinha o apoio de Cuba e da União Soviética. O centro de Angola, onde se fala umbundu e Iracema fez seu trabalho de campo, é o local de origem de Savimbi, o mítico líder da UNITA, bem como de muitos dos seus dirigentes. Após o fim da guerra, a UNITA tornou-se um partido político e continua a ser uma força relevante de oposição ao governo do MPLA.

6 Sobre a tradução de *ocindele* como ‘branco’, veja Dulley (2022).

cientes locais por meio desse nome aponta para a percepção de que as pessoas assim designadas ocupavam uma posição semelhante em Angola Central antes do estabelecimento do domínio colonial, a despeito da cor de sua pele⁷. Iracema foi chamada de *ocindele* à primeira vista, com base em sua aparência. Como mulher branca, seria improvável que isso não acontecesse. É fato que seu posicionamento em campo como uma pesquisadora branca sobredeterminou suas possibilidades de acesso e experiência. No entanto, esse nome em umbundu não pode ser considerado apenas um designador de raça, pois é tanto sobre raça quanto sobre status social ou classe. Por exemplo, ser branco cria automaticamente a expectativa de que se deve ter meios e disposição para pagar por transporte. Foi o que ela aprendeu ouvindo o que seus interlocutores de língua umbundu diziam a seu respeito. Por exemplo, em uma ocasião em que ela preferiu ir a pé para casa a pegar um moto-táxi, o motorista disse ironicamente ao colega: ‘a *ocindele* não tem dinheiro’.

No caso de Iracema, as pessoas falavam a seu respeito porque imaginavam que ela não entenderia sua língua. Essa suposição permitiu a ela ter acesso a como marcavam sua estranheza, sua posição racial e sua suposta classe social sem levar em consideração sua presença. No entanto, embora *ocindele* e *toubab* apontem para uma posição e disposição semelhantes em relação à branquitude e à condição de estrangeiro, no caso de Frederico não teria sido necessário que ele entendesse wolof para perceber que as pessoas falavam a seu respeito.

Quando Frederico iniciou seu trabalho de campo em Dacar em setembro de 2019, ele frequentemente ouvia crianças brincando que gritavam juntas: “*Toubab, toubab, toubab!*” enquanto apontavam o dedo para ele. Os adultos geralmente eram mais discretos e apenas apontavam⁸. Ele inicialmente pensou que estavam se referindo a Touba, cidade sagrada da *muridiyya*, irmandade muçulmana senegalesa que Frederico frequentou durante seu trabalho de campo no Brasil. Com o tempo, ele percebeu que embora vestisse *were wolof*, roupa típica do Senegal que lhe fora presenteada por amigos, seu fenótipo (cor da pele e tipo de cabelo) e sua postura corporal (a forma como andava, ria e falava com sotaque brasileiro) informavam aos seus interlocutores que era um *toubab* e indicavam os códigos locais por meio dos quais sua posicionalidade era lida.

7 Para um relato em umbundu acerca do período que precede e segue o estabelecimento do domínio colonial em Angola Central após a Guerra do Bailundo (1902-1903), veja Dullely (2021).

8 Situação semelhante foi descrita por outros pesquisadores como Rodrigues Jr (2019, p. 7) e Rosander (2015, p. 32).

De um modo geral, *toubab* refere-se a uma pessoa cuja pele é branca e cujo status é o de um estrangeiro de alta classe social e origem ocidental (vindo especialmente de países da Europa e América do Norte). Além disso, faz referência à história colonial francesa do país, no contexto da qual as populações locais foram racializadas e se forjou uma oposição entre colonizador e colonizado (QUASHIE, 2015, p. 763). No entanto, um senegalês negro também pode ser assim nomeado por senegaleses que consideram que ele não se encaixa nos critérios locais de pertencimento (SANTOS, 2022).

Encontrar um *toubab* também pode causar reações de medo. Enquanto Frederico percorria os 560 km que separam a cidade de Mboumba de Dacar com um amigo, o ônibus em que viajavam quebrou em frente a uma aldeia e eles passaram horas na beira da estrada à espera do conserto. Quando as crianças saíam da escola para casa, elas corriam na estrada e conversavam com os passageiros. Frederico tentou cumprimentá-las, mas elas ficaram com medo e mostraram reservas. Uma das crianças até chorou quando ele tentou apertar a mão dela. Algumas delas se esconderam entre os arbustos para observá-lo melhor à distância. Ele se lembrou de Frantz Fanon (1986), que se sentia desumanizado quando sua presença era racializada por crianças brancas, que diziam à mãe que tinham medo dele. Mas a situação vivida por Frederico, diferentemente da de Fanon, não punha em xeque sua humanidade. A impressão que ele teve foi de que aquelas crianças nunca tinham visto um *toubab*. O amigo explicou-lhe que as crianças que viviam no interior do país provavelmente nunca tinham estado numa grande cidade senegalesa como Touba ou Dakar onde teriam tido a oportunidade de conhecer um *toubab*.

Toubab, na medida em que designa uma posição social baseada na relação entre europeus e africanos, implica uma divisão entre duas classes de pessoas: o colonizador e o colonizado. Essa oposição redutora entre colonizador e colonizado ressalta o caráter totalizante de um sistema de classificação historicamente ligado à história colonial senegalesa. Como afirmam Jean e John Comaroff, apesar das complexidades das sociedades coloniais, tais sistemas tendem a ser percebidos e representados a partir de um dualismo que solidifica a distância entre governadores e governados, brancos e negros, europeus e não europeus, bem como as formas como habitam tais posições e identificações (COMAROFF e COMAROFF, 1997, p.25). No entanto, tais categorias não são fixas nem estáveis. De modo geral, *toubab* refere-se a uma pessoa cuja pele é branca e cujo status

é o de um estrangeiro de origem ocidental (especialmente vindo de países da Europa e da América do Norte) e alta classe social, fazendo referência à história da colonização francesa do Senegal (QUASHIE, 2015, p. 763). Assim, a designação de alguém como *toubab* atribui a essa pessoa qualidades complementares (como modernidade, seriedade e rigor) que se opõem simultaneamente aos estereótipos africanos racializados (como preguiça, superficialidade e primitividade). No entanto, *toubab* nem sempre é uma designação complementar.

Ser um *toubab* também pode ser sinônimo de agir e pensar como um ocidental, o que envolve não acreditar em Deus, ser apegado ao *xalis* (dinheiro), ser ausente da vida familiar e comunitária, não praticar a solidariedade e a hospitalidade e adotar o individualismo. Essas características costumam ser profundamente condenadas em contextos senegaleses (RICCIO, 2005, p. 118).

Segundo Edward Said (1978), tais estereótipos do 'outro' repousam em construções históricas baseadas em processos de generalização, homogeneização e inferiorização. Eles constroem imagens redutoras dependentes de centros de autoridade e cânones que não levam em conta outras perspectivas. Conforme indicado por Dulley e Muniagurria, os processos pelos quais 'sujeitos são localizados e deslocados em diferentes contextos ocorrem em associação com as categorias que os designam e lhes atribuem um lugar social' (DULLEY e MUNIAGURRIA, 2020, p. 9). Em processos de interpelação é frequente que as categorizações sejam movidas pelo desejo de estabelecer uma distinção absoluta e soberana entre o colonizador e o colonizado. *Toubab*, nome empregado por estranhos para designar Frederico durante seu trabalho de campo, aponta para essa alteridade. No entanto, aquilo que define a alteridade não é fixo.

No caso de Frederico, o principal motivo para chamá-lo de *toubab* era sua aparência corporal, pois no Senegal era considerado branco, embora em seu local de origem no Brasil, o Rio Grande do Sul, fosse considerado negro. Assim, as pessoas nas ruas presumiam que ele não era senegalês só de olhar para ele. No entanto, ele não foi chamado de *toubab* por todos que encontrou durante o trabalho de campo. À medida que as pessoas o conheciam melhor, era frequente comentarem que ele praticava *tèranga*, termo traduzido imperfeitamente por generosidade, pois fazia doações e dava esmolas a estranhos, colocava-se à disposição para ajudar seus interlocutores e participava de rituais religiosos apesar de não ser muçulmano. Em vista do modo como se comportava, sua posição de *toubab* foi muitas vezes deslocada. Como designação fluida, o termo

toubab pode realizar tanto a inclusão quanto a exclusão de alguém da dinâmica local. Na medida em que ele passava tempo com seus interlocutores em sua *keur* (termo em wolof para designar tanto a casa quanto às práticas e vínculos comunitários a ela associados), foi-lhe atribuído um lugar social que o distanciava do *toubab*.

No entanto, seu nome em português, Frederico, e seu apelido habitual, Fred, reforçavam sua posição como *toubab*, ou seja, como alguém que não pertence à *keur*. Este foi o caso até que em uma *keur* na cidade de Touba onde lhe foi cedido um quarto pela segunda vez que visitava aquela família, a matriarca teve dificuldade em pronunciar seu nome. Enquanto toda a família assistia à televisão depois do jantar, ela ofereceu-lhe uma melancia e disse-lhe que a partir daquele dia ele se chamaria Bamba Fall. Ele então recebeu uma explicação para a escolha desse nome que revelou as motivações subjacentes a esse ato de nomeação. Bamba Fall é composto por dois nomes: enquanto Bamba se refere a Amadou Bamba, o fundador da irmandade muçulmana *muridiyya* à qual pertence a família, Fall é o sobrenome que identifica a família.

Assim, ao receber esse nome, Frederico foi incluído na família como membro honorário. Pediram para ele usar os nomes Frederico e Fred apenas no Brasil. *Nga tudd?*, ‘Qual é o seu nome?’, foi a pergunta que seus anfitriões lhe fizeram naquela noite e nos dias seguintes. Sempre que ele respondia que se chamava Frederico ou Fred, era repreendido com humor. *Maa ngi tudd Bamba*, ‘Meu nome é Bamba’, por sua vez, fazia com que todos sorrissem, abraçassem-no e saíssem com ele para passear pela cidade. Por meio desse ato de nomeação, ele foi colocado em uma posição diferente que lhe abriu novas possibilidades de relacionamento e experiência, ao mesmo tempo em que deixou evidente quais eram as expectativas de seus anfitriões.

Qual é a relação entre Bamba Fall, nome dado a Frederico, e Amadou Bamba? Embora o discurso filosófico frequentemente assuma que os nomes próprios são marcas desprovidas de significado, a pesquisa etnográfica nos mostra que não é bem assim (PINA-CABRAL, 2008). Em vez disso, os nomes próprios posicionam as pessoas na teia de relações em que operam. Eles os conectam a certas pessoas (como acontece, por exemplo, no caso dos sobrenomes, nos quais é marcada a linha de continuidade familiar) e os diferenciam de outras pessoas (por exemplo, se alguém recebe um nome árabe, seu pertencimento a uma comunidade muçulmana é marcado e isso diferencia essa pessoa daquelas

que não fazem parte da comunidade).

A distribuição de nomes próprios entre uma dada população não ocorre de forma aleatória, pois os nomes próprios não cumprem apenas a função de designar indivíduos nas interações sociais. Antes, eles constituem um ‘índice seguro do caráter socialmente significativo das práticas de nomeação’ (ROWLAND, 2008). Como Frederico se chamava Bamba Fall, isso não criou apenas um Bamba, mas um Bamba Fred. Bamba tornou-se seu nome e ele aprendeu a responder a ele com reciprocidade. Como uma camada adicional de nomeação, esse nome conferiu-lhe uma nova posição social.

A nomeação indica e instaura um sujeito no espaço e no tempo, e assim sedimenta a posicionalidade desse sujeito em relação aos outros⁹. Como Frederico foi deslocado da posição de *toubab* através do ato performativo de sua nomeação como Bamba Fall, isso inaugurou para ele uma posicionalidade diferente na *keur* de seus anfitriões e estendeu essa nova posição além dela, para os diferentes conjuntos de relações que tinham essa unidade familiar como seu ponto de partida. Assim como ocorreu com a transliteração do nome Iracema para Iracelma, esse novo nome o situou no contexto relacional de seu trabalho de campo. Colocado em uma relação com a *keur* que o integrava como parente fictício com base na *teranga* (MILLS, 2011, p. 1), quanto mais Frederico se aproximava da posição de parente, mais se distanciava do lugar social do *toubab* e cedia às exigências de seus anfitriões.

Observações finais

E se Frederico ou Iracema rejeitassem os nomes que receberam e reivindicassem sua posição social de pesquisadores? Essa questão é meramente retórica, pois embora a pesquisa antropológica seja frequentemente marcada por certo grau de extração, também é verdade que os antropólogos estão longe de ocupar a posição de um sujeito soberano. Por exemplo, fatores estruturais, como a existência de financiamento para a produção de pesquisas sobre povos historicamente considerados “outros” em contextos coloniais e imperialistas, colocam tanto empecilhos quanto possibilidades para o pesquisador.

Dessa perspectiva, os nomes que lhe são atribuídos durante o trabalho

⁹ Situação semelhante foi descrita por outros pesquisadores como Rodrigues Jr (2019, p. 7) e Rosander (2015, p. 32).

de campo expõem a vulnerabilidade do antropólogo e reiteram a necessidade de responder às posicionalidades definidas por seus interlocutores. Conforme argumenta Judith Butler, a constituição do sujeito na linguagem pode ocorrer sem o seu conhecimento, como ocorre quando se fala de alguém na terceira pessoa sem a expectativa de que essa pessoa responda (BUTLER, 1997, p. 33). Para que alguém atue como sujeito e não apenas ocupe a posição de terceira pessoa, ela precisa responder aos nomes pelos quais é chamada.

A interpelação não é um ato descritivo sobre o qual se pode determinar se é verdadeiro ou falso a partir de sua comparação com os fatos do mundo. Não tem como função principal a descrição, embora possa aparecer como descritiva no contexto da classificação colonial, da descrição etnográfica ou da auto-apresentação pós-colonial. Em vez disso, a interpelação estabelece “um sujeito em sujeição para produzir seus contornos sociais no espaço e no tempo”. Sua operação reiterativa tem o efeito de sedimentar sua ‘posicionalidade’ ao longo do tempo” (*ibidem*, pág. 34). Assim, os nomes dados a Frederico e Iracema não só permitiram que realizassem pesquisas; eles foram designados em função da apreciação de seus interlocutores sobre as posicionalidades que julgavam estarem os pesquisadores aptos a ocupar. Eles também determinaram, por exemplo, com quem Iracema iria falar e em que qualidade e de que posição de pertencimento Frederico teria permissão para interagir com as famílias senegalesas. Através de atos de nomeação, os antropólogos são situados e deslocados.

As pessoas são nomeadas por outras pessoas em todos os lugares, a começar pelo contexto em que nasceram e foram nomeadas por seus familiares. Os nomes que alguém recebe precedem e excedem essa pessoa (DERRIDA, 1985). No entanto, isso não ocorre da mesma maneira em todas as situações. Com base numa comparação entre Angola e Senegal, esse breve texto sobre posicionalidades convida-nos a pensar nas implicações dos atos de nomeação em diferentes contextos. Assim, postulamos que a teorização das práticas de nomeação não pode depender apenas de abstrações tidas como universais, pois estas são, na verdade, resultado do posicionamento singular dos filósofos (frequentemente homens brancos ocidentais). Ora, os estudos de interseccionalidade são uma ferramenta poderosa para tornar visível que a generalização é sempre provisória e contextual. Ela depende da consideração de formas singulares de nomeação a serem compreendidas em relação aos contextos socioculturais e linguagens em que ocorrem. Levando em conta a relevância da posicionalidade social tornada

visível pelos estudos da interseccionalidade, perguntamos: o que a constatação de que nomes próprios não são meramente designadores neutros de indivíduos em interação social traz para a teorização da nomeação? Como se podem estender categorizações gerais levando-se em conta outras conceituações? Terminamos provisoriamente aqui, deixando esta questão em aberto.

Referências

BUTLER, Judith. **Excitable Speech: A Politics of the Performative**. Nova York: Routledge, 1997.

COLLINS, Patricia Hill. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. Boston: Hyman, 1990.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

CRENSHAW, Kimberley. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, 43(6), p. 1241–1299, 1991.

DAVIS, Angela. **Women, Race and Class**. Nova York: Random House, 1981.

DERRIDA, Jacques. **Des tours de Babel**, Difference in Translation, editado por Joseph Graham. Ithaca: Cornell University Press, p. 165-207, 1985.

DULLEY, Iracema. Naming Others: Translation and Subject Constitution in the Central Highlands of Angola (1926-1961), **Comparative Studies in Society and History**, 64 (2), p. 363 – 393, 2022.

DULLEY, Iracema. Crônicas do Bailundo: Um Relato Fragmentado em Umbundu da Vida antes e depois do Domínio Colonial Português, **África**, 91 (5), p. 713 – 714, 2021.

DULLEY, Iracema e SANTOS, Frederico. To be Given Names: Displaced Social Positionalities in Senegal and Angola, **Displacing Theory Through the Global South**, editado por Iracema Dulley e Eylul Iscen. Berlim: ICI Berlin Press, 2024.

DULLEY, Iracema e MUNIAGURRIA, Lorena. Performance, processos de diferenciação

e constituição de sujeitos, **R@U**, 12 (1), p. 8 – 18, 2020.

FANON, Frantz. **Black Skin, White Masks**. Nova York: Grove Press, 1986.

hooks, bell, **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**. Boston: South End Press, 1981.

LORDE, Audre. **The Black Unicorn**. Nova York: Norton and Company, 1995.

MILLS, Ivy. **Sutura: honra de gênero, morte social e política de exposição na literatura senegalesa e na cultura popular**. Tese (Doutorado), Universidade da Califórnia, Berkeley, 2011.

PINA-CABRAL, João de. Outros nomes, histórias cruzadas apresentando o debate. **Etnográfica**, 12 (1), p. 5-16, 2008.

QUASHIE, Hélène. La blanchité au miroir de l'africanité Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar). **Cahiers d'études africaines**, 220, p.760-785, 2015.

RICCIO, Bruno. Talkin about migration - some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal, **Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien** nr.8, p. 99-118, 2005.

RODRIGUES JR, Gilson, Em nome do reino: ações humanitárias brasileiras de Tuparetama (Brasil) a Dakar (Senegal). Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

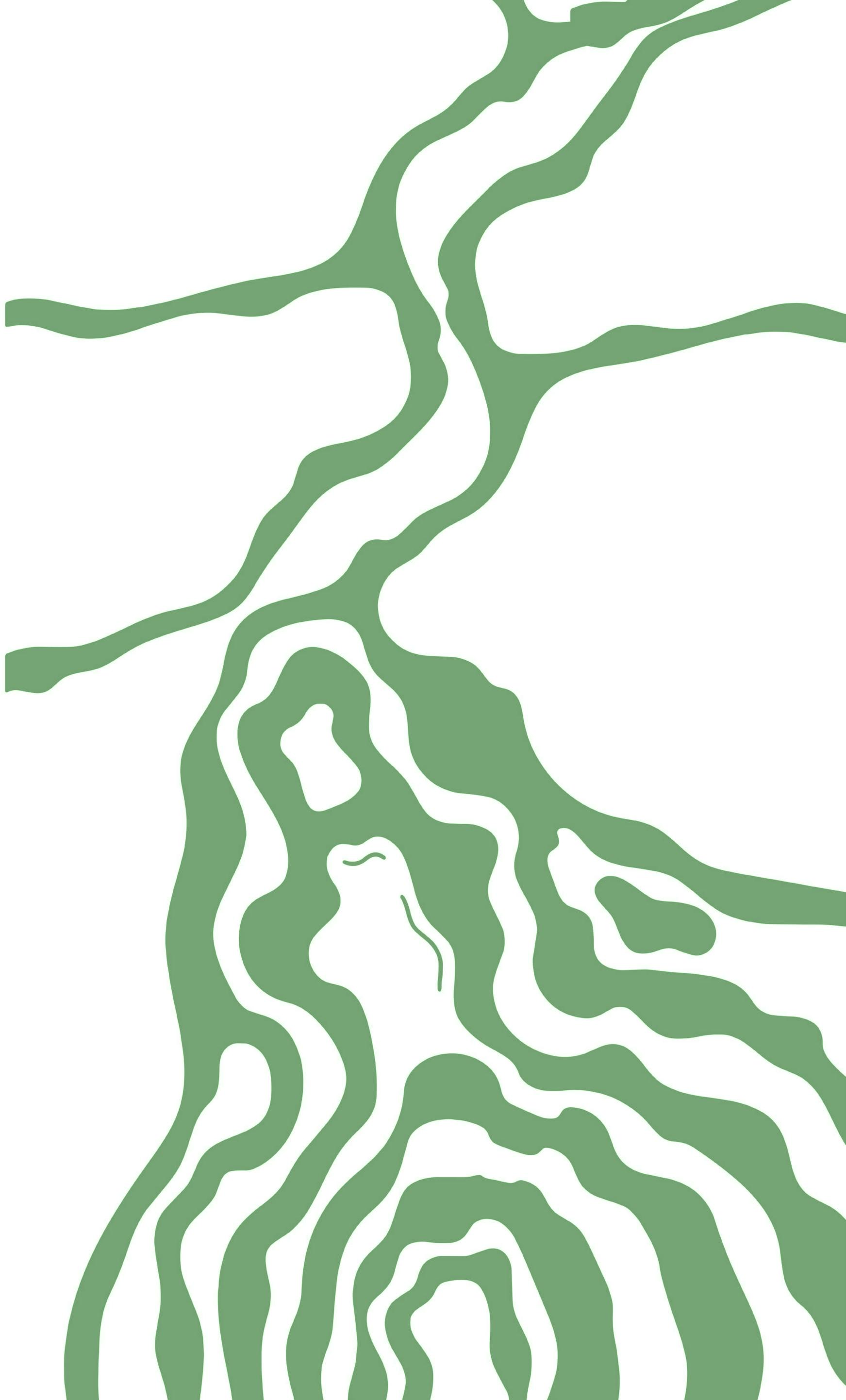
ROSANDER, Eva Evers. **In pursuit of Paradise: Senegalese Women, Muridism and Migration**. Los Angeles: Nordic Africa Institute, 2015.

ROWLAND, Robert. Práticas de nomeação em Portugal durante a Época moderna - ensaio de aproximação, **Etnográfica**, 12 (1), p. 17 – 43, 2008.

SAID, Edward. **Orientalism**. Nova York: Pantheon Books, 1978.

SANTOS, Frederico Santos dos Santos. **Casa de tètanga: nomeações e materialidades na migração transnacional entre Senegal e Brasil**. Tese (Doutorado), Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022.

VOM BRUCK, Gabriele & BODENHORN, Barbara (eds.). **An Anthropology of Names and Naming**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



Interações entre a África e um mundo desaparecido: as relações entre a Guiné-Bissau e a República Democrática Alemã a partir dos arquivos alemães.

Sérgio Krieger Barreira¹

Resumo: O artigo versa sobre a construção do projeto de pesquisa que trata das relações entre a Guiné-Bissau e a República Democrática Alemã (RDA) até 1990, partindo da situação específica de professor numa universidade brasileira dedicada à integração com os países africanos de língua portuguesa, sobre a execução da pesquisa documental nos arquivos da RDA, realizada no âmbito de estágio pós-doutoral em Berlim que reuniu um acervo digital de aprox. 35.000 folhas. São apontadas possibilidades de objetos de pesquisas específicas ligadas às interações na construção do estado guineense (apoio material e técnico). No final, são destacadas as homenagens a Amílcar Cabral, feitas pelo estado alemão, e o apagamento destas após o desaparecimento da RDA como entidade autônoma.

Palavras-Chave: História da África. Relações Internacionais. África na Guerra Fria. Guiné-Bissau.

Interactions between Africa and a vanished world: the relationship between Guinea-Bissau and the German Democratic Republic from the view of the German archives

Abstract: The article deals with the construction of a research project about the relations between Guinea-Bissau and the German Democratic Republic (GDR)

¹ Professor de História na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) em Redenção, Ceará.

until 1990, beginning with the specific situation of a professor at a Brazilian university dedicated to the integration with the Portuguese-speaking countries of Africa. It continues with the execution of a documentary research in the GDR archives, carried out as part of post-doctoral studies in Berlin that managed to bring together a digital collection of approx. 35,000 pages. Possibilities for specific research objects linked to interactions in the construction of the Guinean state (material and technical support) are indicated. At the end, the tributes to Amílcar Cabral, made by the East German state, and their erasure after the vanishing of the GDR as an autonomous entity are highlighted.

Keywords: African history. International relations. Africa in the Cold War. Guinea Bissau.

Introdução

De 1949 a 1990, existiam dois estados no solo da Alemanha que se relacionavam com a África, concorrendo, estando em lados opostos num mundo marcado pela Guerra Fria, cujo símbolo era o muro de Berlim. A unificação destas duas Alemanhas não representou uma união destas, mas a expansão das estruturas estatais ocidentais para a parte oriental do país substituindo, em grande medida, os quadros burocráticos ligados ao antigo regime socialista. Este “mundo desaparecido” tivera uma interação contínua com a África, especialmente com os países africanos de língua oficial portuguesa, encerrada abruptamente após 1990, surpreendendo atores tanto alemães quanto africanos.

O presente texto pretende apresentar a pesquisa em andamento sobre as relações da República Democrática Alemã (RDA) com a Guiné-Bissau a partir dos arquivos disponíveis da Alemanha Oriental, que visa contribuir para o estudo da história da Guiné-Bissau até 1990, a partir de um olhar do Brasil.

Na primeira parte, será mostrado o processo de escolha do tema de pesquisa depois da chegada como docente de História na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Depois segue-se um relato sobre a construção do projeto de pós-doutorado nos contextos históricos e historiográficos das relações entre RDA e PAIGC e Guiné-Bissau. Na terceira parte, é realizada uma revisão bibliográfica de estudos sobre o apoio internacional às lutas de libertação nacional das colônias portuguesas na África, sobre as rela-

ções da RDA com os países africanos, especialmente com os países africanos de língua portuguesa, bem como de publicações em língua portuguesa que tratam da história nacional da Guiné-Bissau. Em sequência, o acervo existente nos arquivos sobre as relações com a Guiné-Bissau, no sentido mais amplo, é brevemente descrito e comentado. Na parte final, são apresentados objetos de pesquisas específicas em desenvolvimento ou a serem desenvolvidas a partir do acervo, abrangendo diversos campos como relações políticas, comerciais, na área de formação, e pessoais, como as experiências de guineenses na RDA e de alemães na Guiné-Bissau.

Escolha do tema de pesquisa

Ponto de partida da escolha do tema de pesquisa foram os diálogos com os inúmeros estudantes oriundos da Guiné-Bissau que frequentam os cursos de Bacharelado em Humanidades e Licenciatura em História da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) em Redenção, Brasil, desde minha chegada à instituição em 2016. Com formação no curso interdisciplinar de Ciências Regionais da América Latina pela Universidade de Colônia (Alemanha) e no doutorado em História Ibérica e da América Latina com um tema situado no Brasil, nos períodos da Guerra Fria e da ditadura militar, fiquei instigado a direcionar as minhas pesquisas à história dos países africanos de língua oficial portuguesa com os quais já havia tido contato durante a minha graduação no Instituto Luso-Brasileiro e como bolsista do Centro Mundo Lusófono, ambos da Universidade de Colônia. Inspirados pela ideia da Romanística Tricontinental do Prof. Eberhard Müller-Bochat (SIEPMANN, s.d.) e pelo Prof. Helmut Feldmann, estes institutos viam o mundo lusófono em sua magnitude, englobando Portugal, Brasil, África, mas também a Ásia e as línguas crioulas, abertas para discussões interdisciplinares que incluíam além da área de Letras e Humanidades, também Economia e Agronomia.

No intuito de agregar novos aspectos às diferentes pesquisas em andamento na instituição e considerando a facilidade linguística de lidar com fontes alemãs e a ampla disponibilidade dos arquivos de órgãos públicos, partido e organizações sociais da República Democrática Alemã (extinta em 1990), foi realizado, primeiramente, um levantamento das entradas fotográficas sobre “Amílcar” e “Bissau” no arquivo federal da Alemanha (bundesarchiv.de) onde diversas foto-

grafias ofereciam indícios para as relações entre a RDA e Guiné-Bissau, como a presença do secretário geral do Partido Africano para a Independência da Guiné e do Cabo Verde (PAIGC), Amílcar Cabral no VII Congresso do Partido Socialista Unificado da Alemanha (SED), no dia 22 de abril de 1967, a delegação da Guiné-Bissau no 10º Festival Mundial da Juventude e dos Estudantes, no dia 28 de julho de 1973, uma foto da filha de 4 anos de Amílcar Cabral numa creche em Greifswald no dia 16.4.1974, quando vivia junto com a irmã da mãe que cursava medicina na RDA, a participação de Konrad Naumann, membro do bureau político, como chefe da delegação do comité central do SED, no III Congresso do PAIGC em 1977 ou a visita da delegação da Guiné-Bissau, incluindo Luiz Cabral, vice-secretário geral e presidente do conselho de estado, em visita a Berlim em 1976.

Deste modo, a pesquisa das fotografias do arquivo federal forneceu indícios sobre a existência de uma relação pré-independência e a continuidade destas relações após a independência.

Projeto de pós-doutorado

A partir dos indícios, iniciou-se a elaboração de um projeto de pós-doutorado, cuja justificativa foi construída em torno de quatro aspectos. Em primeiro lugar, a situação especial da política externa da República Democrática Alemã sob as condições de uma Alemanha dividida e da guerra fria. Em segundo lugar, a situação especial das colônias portuguesas em luta de libertação e o apoio da Alemanha oriental a esta que leva diretamente a uma presença da RDA nos países africanos de língua oficial portuguesa desde a sua independência. Em terceiro lugar, o estado atual das pesquisas sobre a relação entre Alemanha oriental e Guiné-Bissau. Por último, a facilidade do acesso aos arquivos devido à extinção da RDA com a unificação da Alemanha.

A República Democrática Alemã e a República Federal da Alemanha foram fundadas em 1949. Em 1955, a RFA assumiu a doutrina Hallstein que, segundo Kilian (2001), tinha a função dupla de legitimar o estado alemão ocidental e de impedir o reconhecimento internacional da RDA, de modo que a Alemanha Ocidental considerava o estabelecimento de relações diplomáticas com a RDA um “ato hostil” (KÜSTERS, 2002). Os dois estados alemães mantiveram sob a doutrina uma verdadeira “guerra diplomática”, assim o título do estudo de Kilian (2001).

A busca pelo reconhecimento internacional sob as condições da doutrina, fez a RDA investir nas relações com os países descolonizados a fim de se afirmar no terreno internacional.

Neste contexto, o apoio à luta armada das colônias portuguesas tinha um lugar especial na política da RDA. A Alemanha Ocidental mantinha relações com Portugal, membro da OTAN, fornecendo até armas ao exército português que, em teoria, não deveriam ser utilizadas na guerra colonial portuguesa (LOPES 2014), terminando este fornecimento somente depois de 1971 (PINTO, 2001). Ao mesmo tempo, o Partido Social Democrático da Alemanha (SPD), governante, mantinha contatos com os movimentos de resistência (LOPES, 2014). Diferentemente, o bloco soviético apoiava os movimentos de libertação, porém, até 1973 em menor escala que os movimentos desejavam (LOPES, 2014). O apoio da Alemanha Oriental era público, p.ex. mediante a já mencionada presença de Amílcar Cabral na convenção do partido governante em 1967 e publicações defendendo a solidariedade com a luta na Guiné-Bissau, na Angola, em Moçambique. Mas, também concreto: assim o anexo à ata nº 48/72 do Bureau Político do Comité Central do SED 14.11.1972, registra a estadia de uma delegação do PAIGC sob a direção de seu secretário geral, Amílcar Cabral, de 23. a 31. de outubro de 1972 na RDA (Bundesarchiv DY 30/J IV 2/2/1422). Na ata, o Bureau Político toma conhecimento da visita, confirma as conclusões e aprova o acordo entre o Comité Central e o Conselho Supremo de Luta do PAIGC referente a cooperação nos anos de 1973 e 1974.

Após a revolução dos cravos em Portugal e a independência de Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe, Cabo Verde e Guiné-Bissau, a Alemanha Oriental apoia os países no âmbito da “fraternidade socialista” mediante o envio de técnicos, formação de pessoas advindas dos países na Alemanha e apoio material. Winrow (2009, p. 133) menciona a presença de 50-100 consultores alemães na Guiné Bissau e em Moçambique e de 100 consultores em Angola. Galli (1987) menciona a importância do apoio na implementação de formação profissional. Além de estudantes, a RDA também recebia operários moçambicanos, tentativas do presidente guineense Nuno Vieira de um acordo de envio de operários no fim da década não tiveram êxito.

Estes contatos são destacados na página do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha: “Antes do fim do conflito Leste-Oeste, a RDA era especialmente engajada na Guiné-Bissau socialista. Numerosos

guineenses, entre eles o presidente Malam Bacai Sanhá, falecido em 2012, estudaram na ex-RDA.”² Porém, não foi encontrado reflexo de tal importância no levantamento bibliográfico realizado. O dicionário histórico de Mendy (2013) menciona a Alemanha Oriental apenas duas vezes relacionada a estudos, na entrada de Malam Bacai Sanhá e na de Carlos Correia. Galli (1987) não menciona a Alemanha Oriental. Por outro lado, pesquisas e notícias sobre o engajamento da RDA no âmbito da “fraternidade socialista” tendem a destacar outros países africanos, especialmente, Angola e Moçambique.

Assim foi construído um projeto de pesquisa que pôs em seu centro a diversidade das relações entre a República Democrática Alemã e a República da Guiné-Bissau na luta de libertação, no processo de independência e na constituição estatal do país, a partir do levantamento da documentação existente nos arquivos na Alemanha. O projeto foi facilitado pelo fato do fim da existência da RDA como entidade autônoma em decorrência do processo de unificação da Alemanha em 1990, em cuja decorrência foram abertos os arquivos não só dos órgãos estatais, mas também o do partido governante, o Partido Socialista Unificado da Alemanha (PSUA), bem como das organizações de massa.

Revisão Bibliográfica

O levantamento bibliográfico preliminar permitiu identificar três grupos de estudos de relevância elevada. O primeiro grupo abrange estudos sobre o apoio internacional às lutas de libertação nacional das colônias portuguesas na África. O segundo grupo inclui estudos sobre as relações da RDA com os países africanos, especialmente com os países africanos de língua portuguesa. Já o terceiro grupo visa publicações em língua portuguesa que tratam da história nacional da Guiné-Bissau.

No primeiro grupo, merece destaque o estudo de Tor Sellström (2008) em que discute as relações da Suécia com os movimentos libertadores. Sellström afirma que “Enraizada numa opinião pública forte e activa, a Suécia tornou-se, a partir de 1969, no primeiro país ocidental a dar ajuda oficial directa aos movimentos de libertação da África Austral” (SELLSTRÖM, 2008, p. 261). Analisa

2 “Vor dem Ende des Ost-West-Konflikts war insbesondere die DDR im sozialistischen Guinea-Bissau stark engagiert. Zahlreiche Bissauer, darunter auch der 2012 verstorbene Staatspräsident Malam Bacai Sanhá, haben in der früheren DDR studiert”. <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/guineabissau-node/bilaterales/220336>.

no estudo especialmente o apoio oficial e de movimentos de solidariedade ao PAIGC, FRELIMO e MPLA.

Lopes (2014) analisa as relações entre a República Federal da Alemanha e o Estado Novo Português no período entre 1968 e 1974. O autor mostra uma mudança tímida da postura em relação a Portugal da não interferência para uma posição menos passiva, cuja origem vê na pressão dos países independentes africanos sobre a diplomacia alemã. No último capítulo da obra, analisa o papel do SPD (Partido Social Democrático da Alemanha) que antes de entrar no governo em 1966 e assumir a chancelaria em 1969, já mantinha relações com a oposição portuguesa e passa a apoiar os movimentos de libertação financeiramente através de sua Fundação Friedrich Ebert a partir de 1970/1971.

Schliehe (2018) analisa os movimentos de solidariedade da Alemanha Ocidental e a luta pela descolonização da África Lusófona. Situa o auge do movimento nos anos de 1971 a 1973, posterior à formação do Deutsches Komitee für Angola, Guinea Bissau und Mosambik (AGM-Komitee, Comitê alemão por Angola, Guiné-Bissau e Moçambique) que inclusive organizou o “Portugal Tribunal”, seguindo o exemplo do Tribunal Russell, denunciando Portugal e a política externa da República Federal da Alemanha.

O ex-embaixador da RDA e historiador Hans-Georg Schleicher aborda nos seus trabalhos também a relação entre os dois estados alemães entre concorrência e coexistência na África (com ENGEL, 1998). Schleicher também pesquisou a política do país em relação à África em geral (1990 e com HEYDEN e SCHLEICHER, I, 1994), a relação com a luta armada (com SCHLEICHER I., 1998). A ambiguidade da política externa da RDA entre solidariedade e interesse político calculado foi analisada por Ilona Schleicher (1997, 1998).

Estas últimas obras mencionadas já estão incluídas nos estudos sobre as relações políticas, culturais, econômicas e interpessoais da RDA com os países africanos. Tais já eram objeto de estudo nos anos oitenta, como p.ex. na pesquisa feita na Alemanha Ocidental por Ernst Hillebrand sobre o engajamento da RDA na África (1987).

Merece destaque o estudo de Gareth M. Winrow (2009 [1990]) sobre a política externa da RDA na África que, baseado em documentos oficiais da RDA, bem como publicações em jornais e revistas, fornece um amplo inventário das relações, visitas políticas e técnicas, etc. Assim, são mencionadas a presença

de Amílcar Cabral no VII congresso do SED, duas visitas de Luis Cabral a Berlim (novembro de 1976 e junho de 1979), visitas de delegações da Guiné-Bissau na RDA em 1979 (2x), 1980, 1981 e 1985 e do Cabo Verde em 1978, 1984 e 1985), a presença de 50-100 consultores militares na Guiné-Bissau em 1978, a visita de K. Naumann em novembro de 1977 e referências a diversos acordos celebrados entre os países. As relações especiais podem ser vistas pelo episódio da recusa do governo de Luiz Cabral de aceitar ajuda alimentar da Alemanha Ocidental por causa da cláusula de Berlim (WINROW, 2009 [1990], p. 110).

Como exemplo para pesquisas mais atuais no âmbito deste vasto e diversificado campo, adentremos o volume 2 da série *Africa in Global History*, editado por Eric Burton, Anne Dietrich, Immanuel R. Harisch e Marcia C. Schenk, intitulado “Navigating Socialist Encounters: Moorings and (Dis)Entanglements between Africa and East Germany during the Cold War.” O volume discute tanto a experiência africana na RDA (ALVARADO, 2021; ANGERMANN, 2021; OSEI, 2021; SCHENCK/RAPOSO, 2021; ALBERTO/SCHENCK, 2021) quanto memórias da cooperação em solo africano (BODIE, 2021; SPRUTE, 2021; BAHR, 2021, PIERPORKA/BUANAISSA 2021). Nos trabalhos do livro ganham destaque as relações com Moçambique e Angola, tanto nos relatos de experiência na RDA quanto nas experiências na África. A Guiné Bissau é mencionada apenas quatro vezes no volume, três vezes no contexto das lutas de libertação das colônias portuguesas e uma vez no contexto da fundação da juventude do PAIGC (BODIE, 2021, p. 277) e o Cabo Verde apenas uma única vez numa enumeração das colônias portuguesas.

O papel das artes na luta pelo “sistema socialista mundial” é analisado pelo historiador da arte Christian Saehrendt, dando destaque as relações culturais com países selecionados como a Guiné, Mali, Tanzânia, Etiópia, Angola e Moçambique (SAEHRENDT, 2017 e a resenha de YORDANOV, 2018).

A última parte desta revisão bibliográfica preliminar se refere a publicações em língua portuguesa que tratam da história nacional da Guiné-Bissau, mas também do Cabo Verde. Monteiro (2013) discute o processo de construção de identidade nacional no contexto da diversidade étnica e o projeto de Amílcar Cabral, no final fracassado, da unidade entre Guiné-Bissau e Cabo Verde. Como Monteiro, a questão da formação da identidade (AUGEL 2007), a construção do estado (SILVA, 2010) e as elites (COUTINHO, 2012) é uma preocupação central de diversas pesquisas.

Teixeira (2016) discute a relação entre estado e sociedade civil tanto no Cabo Verde quanto na Guiné-Bissau, enquanto sobre o processo de ruptura podemos mencionar Empalá/Monteiro (2020) e, especialmente, Lopes (2013) sobre os bastidores da independência do Cabo Verde.

Chamou atenção na revisão da discussão atual acadêmica em língua portuguesa a pequena atenção dada à cooperação internacional no período pós-independência. O apoio internacional, tão destacado na luta armada, não é mencionado ou reduzido a episódios tidos como de menor importância, como o complô de Moscou ou a ida de Antonio Mascarenhas Monteiro e José Araújo de Fidelis Almada à Alemanha Oriental para discutir a nova Constituição guineense com constitucionalistas alemães, considerada por Monteiro como tendo “objectivo... meramente acadêmico” considerando “praticamente nula a contribuição dos alemães.” (LOPES 2013, p. 578).

Os arquivos da RDA e a Guiné-Bissau

No âmbito de um estágio pós-doutoral, realizado em 2022/23 em Berlim, sob a supervisão do Prof. Andreas Eckert da Humboldt-Universität, foi realizado um levantamento dos materiais existentes sobre as relações com o PAIGC e a Guiné-Bissau.

Documentação no Arquivo Federal (Bundesarchiv) em Berlim-Lichterfelde

O arquivo reúne as documentações da Alemanha até 1945, da República Democrática Alemã e da SAPMO (Arquivo Partidos e Organizações de Massa da República Democrática Alemã). No âmbito da pesquisa foram vistas as documentações referentes a Guiné-Bissau no período até 1990 das instituições elencadas na Tabela 1, totalizando em torno de 12.000 folhas digitalizadas e 100 páginas de transcrição de documentos:

Tabela 1: Instituições com documentações referentes a Guiné-Bissau

Fonte: Levantamento próprio no Bundesarchiv

O arquivo reúne as documentações sobre as relações em nível estatal, com parlamento, governo e os diferentes ministérios envolvidos nas relações bilaterais, em nível de organizações de massa e profissionais nos campos de esporte,

Instituição	Tradução
Volkskammer der DDR	Parlamento da RDA
Staatsrat der DDR	Conselho de Estado da RDA
Ministerrat der DDR	Conselho de Ministros da RDA
- Allgemeiner Deutscher Nachrichtendienst (ADN)	Agência Geral de Notícias Alemã
Ministerium des Innern	Ministério do Interior
Ministerium der Justiz	Ministério da Justiça
- Generalstaatsanwalt der DDR	Procurador Geral da RDA
Ministerium für Materialwirtschaft	Ministério de Economia Material
Ministerium für Erzbergbau, Metallurgie und Kali	Ministério das Minas, Metalurgia e Potassa
Ministerium für Handel und Versorgung	Ministério de Comércio e Abastecimento
Ministerium für Außenhandel und Innerdeutschen Handel	Ministério de Comércio Exterior e Comércio entre as Alemanhas
- Bereich kommerzielle Koordinierung	Área de Coordenação Comercial
Ministerium für Post- und Fernmeldewesen	Ministério de Correio e Telecomunicações
Ministerium der Finanzen	Ministério das Finanças
Ministerium für Gesundheitswesen	Ministério da Saúde
Ministerium für Volksbildung	Ministério de Educação Popular
Ministerium für Hoch- und Fachhochschulwesen	Ministério de Ensino Superior
Verband der Journalisten der DDR	Associação dos Jornalistas da RDA
Deutscher Turn- und Sportbund (DTSB)	Associação Alemã de Ginástica e Esportes
Liga für Völkerfreundschaft der DDR	Liga da Amizade dos Povos da RDA
Freie Deutsche Jugend (FDJ)	Juventude Livre Alemã
Pionierorganisation „Ernst Thälmann“	Organização de Pioneiros “Ernst Thälmann”
Demokratische Frauenbund Deutschlands (DFD)	União Democrática das Mulheres da Alemanha
Zentrag	Zentrag (Editora Central)
Solidaritätskomitee der DDR	Comitê de Solidariedade da RDA
Friedensrat der DDR	Conselho da Paz da RDA
Sozialistische Einheitspartei Deutschlands (SED)	Partido Socialista Unificado da Alemanha (PSUA)
- Politbüro	- Bureau Político
- Büro Günter Mittag beim Politbüro	- Escritório de Günter Mittag no Bureau Político
- Zentralkomitee	- Comitê Central
- Abteilung Internationale Verbindungen beim Zentralkomitee	- Departamento de Relações Internacionais no Comitê Central
- SED-Grundorganisation in Guinea-Bissau	- Organização de Base do PSUA em Guiné-Bissau

jornalismo, mulheres, juventude, bem como em nível partidário. Neste, há uma distinção entre as atividades do bureau político e do comitê central, cujo foco eram as relações oficiais, visitas de delegações, e as correspondências entre o Departamento de Relações Internacionais no Comitê Central e a Organização de Base do PSUA em Bissau que reflete a vida cotidiana da pequena comunidade alemã em Bissau, os seus conflitos internos, os desafios da adaptação à situação climática e econômica do país e os sucessos e insucessos das atividades dos diferentes enviados.

Documentação no Arquivo Político do Ministérios das Relações Exteriores da Alemanha em Berlim-Mitte

A segunda documentação encontra-se no Arquivo Político que reúne as documentações dos Ministérios das Relações Exteriores da Alemanha até 1945, da República Democrática Alemã e da República Federal da Alemanha.

No âmbito do levantamento de documentos foram vistas as documentações referentes a Guiné-Bissau no período até 1990, no Departamento do Noroeste da África do Ministérios das Relações Exteriores da RDA, da Embaixada da RDA na Guiné, em Conacri, da Embaixada da RDA em Bissau. Esta documentação foi complementada por documentos da RFA, especialmente referente à questão do status de Berlim-Ocidental e as suas implicações nas relações com a Guiné-Bissau.

Enquanto o Departamento do Noroeste da África exercia a função de coordenação das atividades referentes à Guiné-Bissau na Alemanha, a Embaixada em Bissau exercia a mesma função em relação às atividades alemãs na própria Guiné-Bissau. Além de relatórios sobre a situação política e econômica da Guiné-Bissau, diálogos etc., o arquivo inclui grande número de documentos partidários e governamentais guineenses.

O resultado do levantamento é uma vasta documentação de aproximadamente 23.000 páginas, parcialmente já disponíveis, mas na maioria digitalizada no âmbito da pesquisa do estágio pós-doutoral.

Avaliação da documentação

A documentação obtida inclui tratados, acordos, planos de trabalho, além de um extenso sistema de relatórios, planejamentos e diretrizes em três níveis. A embaixada comunicava-se com o NWA, Departamento do Noroeste da África do Ministério das Relações Exteriores, enviando planejamentos anuais, relatórios mensais, trimestrais e anuais, recebendo orientações e comentários. A brigada da amizade, por exemplo, se comunicava com a Juventude Livre da Alemanha FDJ, sua matriz, mas ao mesmo tempo informava a organização de base do partido em Bissau sobre o seu trabalho. Esta, por sua vez, enviava relatórios mensais e anuais, bem como os programas de luta das diferentes seções à Seção de Relações Internacionais do Comitê Central do Partido Socialista Unificado da Alemanha. Assim, temos três estruturas paralelas de relatórios e comunicação, às vezes, conflitantes. É possível verificar nos documentos a existência de numerosas disputas internas, às vezes de competência, que precisavam ser apaziguadas pelas instâncias centrais, principalmente na seção de relações internacionais do comitê central. Mas os relatórios também contemplam sempre avaliações da situação interna e externa da Guiné-Bissau.

Além disso, há relatórios sobre visitas, cursos, delegações. Há um trabalho de 1977 sobre o sistema judiciário, uma avaliação da situação do setor de saúde de 1975 etc., notas sobre diálogos realizados. Só com Luiz Cabral foram encontradas notas sobre 15 encontros nos anos de 1974-1977. A classificação deste vasto material ainda está em andamento.

Pesquisas específicas

A partir da avaliação e classificação do acervo foi identificada uma série de objetos de pesquisa, parcialmente em desenvolvimento, como a publicação em preparação sobre o papel da RDA na formação das estruturas estatais na Guiné-Bissau e a organização das relações bilaterais entre RDA e Guiné-Bissau, bem como a publicação e tradução de fontes inéditas referentes ao processo de independência da Guiné-Bissau.

Seguem alguns complexos temáticos.

I. A organização das relações bilaterais entre a RDA e a Guiné-Bissau

A estrutura formal desde a visita de Amílcar Cabral no ano de 1972 a Berlim e a respectiva deliberação do bureau político para apoio, o reconhecimento diplomático, as primeiras medidas de apoio em 1975, a formação de vínculos contratuais nos anos de 1976 e 1977 (acordo sobre pesca, acordo cultural, cooperação econômica, a Juventude Livre da Alemanha, União Democrática das Mulheres da Alemanha, União Livre dos Sindicatos da Alemanha, fábrica de plásticos), planos de trabalho e protocolos para a execução dos diferentes acordos até 1990, com ajuda material, consultoria, formação e intercâmbio cultural, troca de delegações, a interrupção da cooperação e o fechamento da embaixada no âmbito da reunificação.

II. O fracasso da cooperação econômica: a fábrica de plásticos

O projeto econômico mais importante foi o fornecimento, acertado em 1977, de uma fábrica de plásticos. Um contrato firmado com termos comerciais que afetou negativamente as relações entre os dois países. Concluída em 1981,

nunca esteve em operação porque a Guiné-Bissau não possuía capacidade financeira para importar a matéria-prima necessária para a operação. Nos anos que seguem, o pagamento dos créditos se torna o foco do trabalho da embaixada (sugestões de concessões de pesca, castanhas de caju etc. para pagamento). A queixa manifestada publicamente pela Guiné-Bissau de que a Alemanha Oriental assessorou mal o país vendendo uma ruína de investimento, foi refutada por Schalck-Golodkowski. As negociações de dívida levaram em 1989 para um acordo de prorrogação de prazo. Na documentação fica evidente que desde o início foi manifestada crítica interna referente a sensatez do projeto. Por exemplo, havia a proposta do Ministério das Relações Exteriores que a venda da fábrica deveria ser feita com pagamento em moeda nacional (por exemplo para pagar as despesas da embaixada) porque a Guiné-Bissau teria dificuldades para pagar em divisas, o projeto era considerado superdimensionado etc.

III. Organização concreta das relações: formação na Alemanha oriental

Os diferentes níveis: estudantes no Instituto Herder desde 1960, curso superior, cursos técnicos, treinamentos de diferentes durações para pioneiros, escola superior do partido, técnicos de esporte, jornalistas. Quantidade e desafios da organização dos cursos, dificuldades de adaptação etc.

Organização concreta das relações: férias e tratamento médico na Alemanha oriental

Os tratamentos médicos especiais na RDA são uma parte integrante importante do apoio da RDA. Nos acordos de partido e nos planos de trabalho culturais são determinados quantitativos anuais. Na documentação fica evidente o efeito ambivalente desta medida. Por um lado, é uma forma de criação de laços, as estadias são aproveitadas para conversas informais na RDA. Tanto os dois presidentes quanto diferentes ministros usam a estadia para tal. Por outro lado, as notas de conversas mostram o forte entrelaçamento entre assuntos públicos e particulares e consequências indesejadas: qual seria o possível efeito da rejeição de um tratamento de um agente de decisões públicas para os interesses da RDA?

Organização concreta das relações: apoio da formação estatal

A atuação da RDA no campo, incluindo o apoio material como a impressão de passaportes, carimbos para o governo, material para a realização de congressos, assessoria concreta, p.ex. nas negociações das relações contratuais entre Guiné-Bissau e Portugal (delegação do PAIGC com Vasco Cabral na RDA para estudos em agosto de 1974). Delegações para fazer um levantamento das necessidades e a prospecção de campos de ação em 1975. O fornecimento de um jogo de porcelana para recepções oficiais, como presente de estado, diferentes presentes de solidariedade

Guiné-Bissau e a cláusula do estado de Berlim

A recusa do governo Luiz Cabral de assinar a cláusula do estado de Berlim num acordo com a Alemanha Ocidental leva ao desvio da trajetória de um navio com alimentos para a Gambia. Enquanto a revista da Alemanha Ocidental STERN denuncia o ato de chantagear um país africano, é publicado em 1980 um artigo em outra revista ocidental DER SPIEGEL, acusando a Alemanha Oriental de forçar a Guiné-Bissau a entrar numa disputa ideológica prejudicando o povo. É mencionada a destruição de uma segunda carga com alimentos no porto de Bissau (também em WINSLOW, 2009). Esta informação não pôde ser confirmada até agora nas fontes existentes do Ministério das Relações Exteriores. De acordo com a situação atual da avaliação, a rejeição partiu da Guiné-Bissau, a RDA procurou achar uma fórmula aceitável de acordo pois via e entendia o interesse na ajuda da Alemanha Ocidental. No final, a Guiné-Bissau desiste de sua posição depois da mudança de governo em 1980. Numa nota do Departamento do Noroeste da África, fica evidente que a posição da União Soviética depois de 1974 impediu a RDA de encaminhar propostas de fórmulas mais aceitáveis a Guiné-Bissau.

Há um grande número de documentos da Alemanha Ocidental sobre o tema. Até agora, não foi possível encontrar a confirmação da destruição de alimentos no porto de Bissau, nem nas fontes oficiais da RDA, nem da RFA. Há três possibilidades: primeiro, ainda será encontrada a confirmação da ocorrência no arquivo, segundo, as informações sobre a destruição e a atuação de agentes da RDA no episódio foram passadas de forma oral ou codificada, ou destruídas depois de 1989, terceiro o artigo da Revista DER SPIEGEL representa um ato de

propaganda no contexto da Guerra Fria.

Outras temáticas

Seguem alguns exemplos de outras pesquisas possíveis a partir da documentação: A organização concreta da informação do exterior como parte da política externa da RDA: O exemplo da Guiné-Bissau; A vida do coletivo da RDA na República da Guiné-Bissau; A Guiné-Bissau nos relatórios das delegações 1974-1979; A Brigada da Amizade Amílcar Cabral; A cooperação com a JAAC; A RDA e o sistema educacional na Guiné-Bissau: Educação popular e formação profissional; FDGB e UNTG.

Conclusão: Amílcar Cabral no mundo desaparecido da RDA

Amílcar Cabral recebeu diversas homenagens na Alemanha Oriental. Participou de dois congressos do PSUA em 1967 e 1971, em outubro de 1972 liderou uma delegação do partido para celebrar um acordo de cooperação visando inclusive apoio material para a constituição das estruturas estatais de uma Guiné-Bissau independente. Depois do assassinato no dia 20 de janeiro de 1973, recebeu diferentes homenagens: a brigada de amizade da Juventude Livre Alemã em Bissau recebe o nome de Amílcar Cabral como nome de honra. Três escolas, nas cidades de Leipzig, Teltow e Halle ganham o seu nome, assim como uma rua em Rostock. Por ocasião do quinto aniversário da morte, foi lançado um selo em sua homenagem, o único selo da Alemanha Oriental em homenagem de um político africano. Em 1976, um escultor foi encarregado da confecção de um busto de Amílcar Cabral para a Guiné-Bissau, cuja entrega, após diversos atrasos, era prevista para novembro de 1980). Ainda em 1988, por ocasião do aniversário da morte de Cabral, a Liga da Amizade com a Guiné-Bissau realizou um evento em sua memória com a presença do filho de Cabral na escola Amílcar Cabral em Teltow.

Com o desaparecimento da RDA, inicia-se um processo de apagamento. A Alemanha unificada desmonta o corpo diplomático da Alemanha Oriental sem aproveitar o capital político construído pela RDA na África, com o apoio aos movimentos de libertação nacional e a formação de lideranças de países como Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, África do Sul, Namí-

bia, Zimbábue. Os especialistas enviados pela RDA encerram as suas atividades e a própria embaixada em Bissau é fechada. Mas o desprendimento histórico do regime socialista também alcança os seus homenageados internacionais. Não há mais nome de rua ou escola denominada Amílcar Cabral. Procura-se a conexão com uma história nacional. Assim aproveitou-se a reforma escolar com a extinção das escolas politécnicas da RDA para a mudança. Desta forma, a escola em Teltow foi refundada com o nome de um prefeito regional no período do império, enquanto a de Leipzig recebeu o nome de Immanuel Kant.

Bibliografia

Arquivos

Bundesarchiv–Stiftung Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR (BA-SAPMO)

Politisches Archiv des Auswärtigen Amt–Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten der Deutschen Demokratischen Republik, (PAAA-MfAA)

Referências Bibliográficas

ALBERTO, Ibraimo; SCHENCK, Marcia C. Paths Are Made by Walking: Memories of Being a Mozambican Contract Worker in the GDR. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war.** Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 293-318.

ALVARADO, Christian. “In the Spirit of Harambee!” Kenyan Student Unions in the German Democratic Republic and Yugoslavia, 1964-1968. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war.** Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 87-114.

ANGERMANN, Eric. Agency and Its Limits: African Unionists as Africa’s “Vanguard” at the FDGB College in Bernau. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war.** Berlim; Boston: De

Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 115-138.

AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros**: Nação, identidades e póscolonialismo na literatura da Guiné-Bissau. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

AUSWÄRTIGES AMT. **Guinea-Bissau**. Disponível em <https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/laender/guineabissau-node/bilaterales/220336>. acesso em 09.04.2022

BAHR, Katrin. Between State Mission and Everyday Life: Private Photographs of East Germans in Mozambique in the 1980s. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war**. Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 319-350.

BODIE, George. So Close, Yet So Far: Ulrich Makosch and the GDR's Afrikabild on Screen and in Text. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war**. Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 265-292.

BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war**. Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021.

COUTINHO, Ângela Sofia Benoliel. As trajetórias dos fundadores do PAIGC (1923-1960). **Atas do colóquio internacional Cabo Verde e Guiné-Bissau: Percursos do saber e da Ciência**. Lisboa, 2012. Disponível em <https://coloquiocvgb.files.wordpress.com/2013/06/p03c02-angela-coutinho.pdf> acesso em 25.03.2024

ECKERT, Andreas. Postkoloniale Zeitgeschichte? **Zeithistorische Forschungen/ Studies in Contemporary History** 17, p. 530-543, 2020.

ECKERT, Andreas. Spätkoloniale Herrschaft, Dekolonisation und Internationale Ordnung. **Archiv für Sozialgeschichte** 48, 2008.

EMPALÁ, Jean da Silva; MONTEIRO, Artemisa Odila Candé: Guiné-Bissau e Cabo Verde: perspectiva da unidade e ruptura binacional (1956-1980). **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, v.04, n.04, p. 200-213, 2020

ENGEL, Ulf; SCHLEICHER, Hans-Georg. **Die beiden deutschen Staaten in Afrika: zwischen Konkurrenz und Koexistenz 1949-1990**. Hamburgo: Institut für Afrika Kunde, 1998

FERNANDES, Antero da Conceição Monteiro. **Guiné-Bissau e Cabo Verde: Da Unidade à Separação**. Dissertação (Mestrado). Universidade do Porto, Porto, 2007.

GALLI, Rosemary E. **Guinea Bissau**. World Biographical Series. Volume 121, Oxford, Santa Barbara, Denver: Clio Press, 1990.

GALLI, Rosemary E.; JONES, Jocelyn. **Guinea-Bissau: Politics, Economics and Society (Marxist regimes series)**. Londres: Francis Printer, 1987.

GLASS, George A. East Germany in Black Africa: A New Special Role? **The World Today**, vol 36, nº 8, p. 305-312, 1980.

HEYDEN, Ulrich van der/Ilona Schleicher/Hans-Georg Schleicher (Org.), **Die DDR und Afrika**. Zwischen Klassenkampf und neuem Denken, Münster: Lit, 1993.

HILLEBRAND, Ernst. **Das Afrika-Engagement der DDR**. Frankfurt am Main; Nova Iorque: P. Lang, 1987.

KILIAN, Werner. **Die Hallstein-Doktrin**. Der diplomatische Krieg zwischen der BRD und der DDR 1955-1973. Aus den Akten der beiden deutschen Außenministerien (Zeitgeschichtliche Forschungen, Bd. 7). Berlim: Duncker & Humblot 2001. Resenha de: KÜSTERS, Hanns Jürgen. **Historische Zeitschrift**, v. 274, p. 536-537, 2002.

LOPES, José Vicente. **Cabo Verde, os bastidores da independência**. Praia, Spleen Edições 2013.

LOPES, Rui. **West Germany and the Portuguese dictatorship, 1968-1974: Between cold war and colonialism**. Palgrave Macmillan: 2014.

MACHAVA, Fernando Agostinho. Echoes of the Past: The Social Impact of the Returned Labor Migrants from East Germany on the City of Maputo. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war**. Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 207-234.

MENDY, Peter Karibe; LOBBAN Jr. Richard A. **Historical Dictionary of the Republic**

of Guinea Bissau. 4ª. Edição. Lanham; Toronto; Plymouth: The Scarecrow Press, Inc., 2013.

MONTEIRO, Artemisa Odila Candé. **Guiné-Bissau: Da Luta Armada à construção do estado nacional – conexões entre o discurso de unidade nacional e diversidade étnica (1959-1994).** Tese (doutorado), Universidade Federal da Bahia - UFBA, Salvador, 2013. Disponível em <https://www.pordentrodaafrica.com/wp-content/uploads/2014/10/GuinéBissau.pdf> acesso em 22.04.2022.

OSEI, J.A., com uma nota de Immanuel R. Harisch. My Impression of the German Democratic Republic [Life Itself Exposes Lies]. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war.** Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 193-206.

PIEPORKA, Alexandra; BUANAISSA, Eduardo F. A (Post)Socialist Memory Space? East German and Mozambican Memories of Cooperation in Education. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war.** Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 351-386.

PINTO, Antonio Costa. **O fim do império português.** Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

SAEHRENDT, Christian. **Kunst im Kampf für das “Sozialistische Weltsystem”:** **Auswärtige Kulturpolitik der DDR in Afrika und Nahost.** Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017. Resenha de YORDANOV, Radoslav. *Slavic Review*, v. 77, issue 4 (2019).

SCHENCK, Marcia C.; RAPOSO, Francisca. Socialist Encounters at the School of Friendship. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war.** Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 235-246.

SCHILLER, Kay. Communism, Youth and sport: the 1973 World Festival in East Berlim. In: Alan TOMLINSON, Christopher YOUNG; Richard HOLT (Org.), **Sport and the Transformation of Modern Europe States, Media and Markets 1950-2010,** Routledge, 2011, p. 50-66.

SCHLEICHER, Hans-Georg. Die Afrikapolitik der DDR: Versuch einer Nachbetrachtung, **Afrika Jahrbuch: Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Afrika südlich der Sahara**, p. 32-45, 1990.

SCHLEICHER, Hans-Georg; Schleicher, Ilona. Die DDR und der bewaffnete Kampf im südlichen Afrika. **Internationales Afrikaforum**, v. 30 #3, p. 290-298, 1994.

SCHLEICHER, Ilona. **Die DDR im südlichen Afrika: Solidarität und Kalter Krieg**. Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde. Hamburgo: Institut für Afrika Kunde, 1997

SCHLEICHER, Ilona. **Zwischen Herzenswunsch und politischem Kalkül. DDR--Solidarität mit dem Befreiungskampf im südlichen Afrika. Annäherung an ein Erbe**. Berlim: Gesellschaftswissenschaftliches Forum. 1998.

SCHLIEHE, Nils. West German Solidarity Movements and the Struggle for the Decolonization of Lusophone Africa **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 118, p. 173-194, 2019.

SELLSTRÖM, Tor. **A Suécia e as lutas de libertação nacional em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau**. Tradução: Júlio Monteiros. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2008.

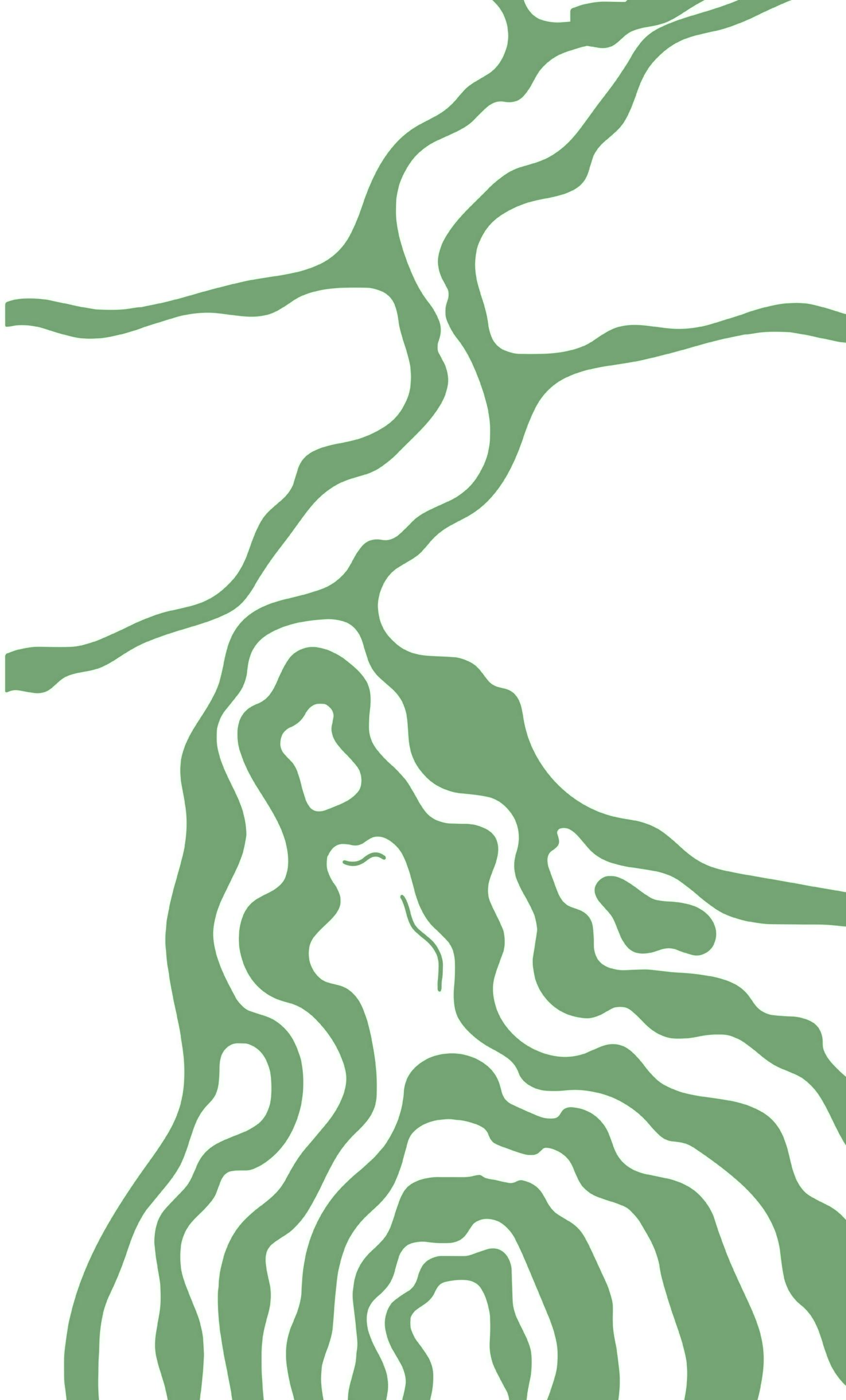
SIEPMANN, Helmut. Helmut Feldmann in memoriam. Disponível em <https://www.romanistik.de/aktuelles/6690> acesso em 18.03.2024.

SILVA, António E. Duarte. **Invenção e construção da Guiné-Bissau**. Coimbra: Almeida, SA., 2010.

SPRUTE, Paul. Diaries of Solidarity in the Global Cold War: The East German Friendship Brigades and their Experience in 'Modernizing' Angola. In: BURTON, E.; Dietrich; A., HARISCH, I.; SCHENCK, M. (Org.). **Navigating socialist encounters: Moorings and (dis)entanglements between Africa and East Germany during the cold war**. Berlim; Boston: De Gruyter; Oldenbourg, 2021, p. 293-318.

TEIXEIRA, Ricardino Jacinto Fumas. Estado e Sociedade Civil em Cabo Verde e Guiné-Bissau: Djuntamon para novas relações. **Cadernos de Estudos Africanos**, v. 31, p. 115-141, 2016.

WINROW, Gareth M. **The foreign policy of the GDR in Africa**. Soviet and East European Studies 78. Cambridge; Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009 [1990].



Marxismo-leninismo cosmológico: um projeto inacabado

Ana Carolina de Oliveira Costa¹

Resumo: Ainda hoje, na região sul do Benim, o imaginário de sociedade proposto pelo marxismo-leninismo-cosmológico é tido como o modelo de governança ideal, que superaria a democracia ocidental e seus valores de desenvolvimento social. Este artigo propõe analisar algumas das motivações que fazem com que um grupo de praticantes de Vodun prefira o modelo marxista-leninista à democracia. O marxismo-leninismo-cosmológico agrega em seu escopo valores morais da cosmologia Vodun aos processos de governança e de participação popular nos processos políticos deliberativos. A base dos valores morais desta cosmologia Vodun é a necessidade dos sujeitos, individual e coletivamente, se equilibrarem entre as demandas da vida material e aquelas da vida espiritual. A ideia de desenvolvimento está profundamente atrelada à de equilíbrio do/no mundo-físico-espiritual.

Palavras chave: marxismo-leninismo-cosmológico; democracia; mundo-físico-espiritual; Vodun; perseguição.

Abstract: Even today, in the southern region of Benin, the imaginary of society proposed by Marxism-Leninism-Cosmology is considered the ideal model of governance, which would surpass Western democracy and its values of social development. The aim of this article is to analyse some of the motivations that make a group of Vodun practitioners prefer the Marxist-Leninist model to democracy. Marxism-Leninism-Cosmology combines the moral values of Vodun cosmology with the processes of government and popular participation in political processes. The moral principles of this Vodun cosmology are founded on the necessity for individuals to strike a balance between the demands of material

¹ Email: carolantrop2014@gmail.com. Université du Québec à Montréal. <http://lattes.cnpq.br/4203896438144859>. <https://orcid.org/0000-0002-8804-810X>

life and spiritual life, both individually and collectively. The idea of development is deeply connected to the idea of balance in the physical and spiritual worlds.

Keywords: Marxism-Leninism-comology; democracy; physical-spiritual world; Vodun; persecution.

Começo este artigo formulando algumas advertências obrigatórias dada a complexidade da temática a ser trabalhada e a vigorosa brevidade de um artigo. A primeira delas refere-se a uma certa oposição de meus interlocutores quanto à ideia de democracia, entendida como um fazer político amoral. A segunda advertência refere-se ao fato deste artigo analisar o período do marxismo-leninismo, entre 1972 e 1990, e não o período democrático do Benim, pós-1990. Estas observações são importantes, dado que é o modelo marxista-leninista que definiu o imaginário social sobre o que é a democracia entre meus interlocutores de pesquisa. O presente artigo visa discutir sobre como o marxismo-leninismo na região sul do Benim, notadamente nas cidades de Abomey, Cana, Zè e Zinvie é entendido como um modelo político cosmológico, onde as moralidades espirituais e a responsabilidade do fazer político se coadunam como um valor moral a ser exercício por todos os sujeitos na vida quotidiana. As memórias do período marxista-leninista no país continuam fortemente presentes na vida cotidiana da população, servindo de modelo de comparação com as ações administrativas dos governos federal e departamentais contemporâneos. Entre a maioria de meus interlocutores de pesquisa, todos praticantes dos cultos aos Vodun, o modelo de governança do marxismo-leninismo é preferível à democracia. Este argumento irá certamente parecer provocador ou mesmo absurdo, tendo em conta que a ordem discursiva (Foucault, 1999[1970]) da democracia é, ao menos após a queda do Muro de Berlim, entendida como a única via possível de governança político-econômica capaz de promover o bem-estar social dos indivíduos. Entretanto, entre meus interlocutores, a democracia é uma arena de vale tudo, amoral e falida. Isso, pois a democracia é entendida como uma herança colonial a qual estão submetidos sem poderem opinar. No que tange ao imaginário beninense, o marxismo-leninismo permite que elementos sociais e cosmológicamente relevantes adentrem à esfera da política, servindo de moralizadores e permitindo a participação popular na gestão social¹. Dessa maneira, há uma grande diferença social entre aceitar a democracia e acreditar em sua eficácia.

O denominado “socialismo africano” não deve ser entendido como uma manifestação no singular e homogênea, mas no plural, cujas manifestações foram expressas em consonância com as realidades sócio-culturais de região e país. Na África do Oeste, por exemplo, o modelo socialista de Senghor (1988; 2006[1975];1964; 2012[1939]), de Nkrumah (1970;1964;2012 [1977]) e de Sekou Touré (1976.), dentre outros, diferiram consideravelmente entre si. E, por conseguinte, se diferiram do modelo adotado no Benim. As diversificadas expressões dos socialismos africanos continuam marcando fortemente os imaginários sociais de muitas populações, sobretudo por o socialismo ser entendido como via revolucionária que pode promover a igualdade social (NDLOVU-GATSENI et al, 2021). Apesar de a concepção revolucionária do marxismo nunca ter deixado de existir entre muitas populações ao longo do continente, o apelo a este modelo voltou com mais força numa conjuntura social, política, econômica e teórica nos anos 2000. A emergência do movimento decolonial (cujo objetivo é criar mecanismos para se reconfigurar as relações de poder entre o norte e o sul global) aliado a um contexto de crise do capitalismo de 2008 e a um discurso de afro-otimismo econômico, criou o cenário propício para que o socialismo se retornasse como uma forma de pensamento crítico radical contemporâneo (*op. cit.*). Associado a este cenário também está o ressurgimento das perspectivas pan-africanistas, no continente africano e na diáspora, que adensam o imaginário social e acadêmico sobre o potencial crítico do marxismo em uma escala planetária, cujo movimento reforça a ideia de do marxismo como uma alternativa ao capitalismo e às injustiças sociais (COSTA, 2021; NDLOVU-GATSENI *et al*, 2021), ainda que utópica.

Entretanto, os discursos dirigidos aos movimentos marxistas no continente africano sempre estiveram ligados a argumentos de autoritarismos, de ditaduras e de restrições dos direitos sociais, que ainda nutrem boa parte das narrativas do imaginário ocidental. No entanto, como argumentaram alguns de meus interlocutores, a democracia assim como os socialismos africanos detêm o monopólio da violência. Este estado baseado na necropolítica (MBEMBE, 2016; 2001), no qual o poder soberano do Estado é quem decide sobre a vida dos sujeitos, é tanto um modelo que pode se aplicar a democracia quanto ao socialismo. Por isto, para meus interlocutores, o rechaço do socialismo pelo ocidente está no fato de que este modelo tentou estabelecer uma alternativa ao modelo democrático liberal que havia sido legado aos países recém-independentes como único modelo político-administrativo viável. O socialismo, deste modo, serviu

socialmente como uma contraposição a ideia de uma ideia de “fabricação de uma democracia africana” (BAYART, 2009) pós-colonial que se mantivesse subordinada às democracias das antigas metrópoles.

Entretanto, os discursos dirigidos aos movimentos marxistas no continente africano sempre estiveram ligados a argumentos de autoritarismos, de ditaduras e de restrições dos direitos sociais, que ainda nutrem boa parte das narrativas do imaginário ocidental. No entanto, como argumentaram alguns de meus interlocutores, a democracia, assim como os socialismos africanos, detêm o monopólio da violência. Este estado baseado na necropolítica (MBEMBE, 2016; 2001), isto é, no poder soberano governamental de decidir sobre a vida dos sujeitos, é tanto um modelo que pode se aplicar à democracia quanto ao socialismo. Por isto, para meus interlocutores, o rechaço do socialismo pelo ocidente está no fato de que este modelo tentou estabelecer uma alternativa ao democrático liberal, que havia sido legado aos países recém-independentes como a única forma de político-administrativa viável. O socialismo, deste modo, serviu socialmente como uma contraposição à “fabricação de uma democracia africana” (BAYART, 2009) pós-colonial que se mantivesse subordinada às democracias das antigas metrópoles.

No geral, as narrativas sobre os socialismos africanos se baseavam em análises macroestruturais que buscavam justificar as inaptações dos governos pós-coloniais aos processos de burocratização das instituições administrativas, as quais no geral, caracterizaram os estados africanos como falhos e erráticos (BAYART, 2009). Estas análises também assinalavam a suposta incapacidade dos governantes gerenciarem economicamente os estados pós-coloniais, definindo que os recursos investidos no continente nunca dariam retornos significativos nem para os investidores e nem para a administração local (GAHUTU, 2014). De um lado, anunciava-se a morte da traição frente a modernidade, de outro lado, anunciava-se a deturpação da modernidade pela tradição. Os efeitos deste jogo retórico criaram resistências interpretativas e viés analíticos parciais nos estudos sobre os regimes socialistas africanos, que ora eram analisados a partir das semelhanças com os modelos socialistas asiáticos e europeus (GALLISSOT, 2009; BADOUIN *et al.* 1965; MORSE, 1967[1964]), ora eram analisados a partir da falência de suas estruturas administrativas (GOLDIN, 1986). Embora estas perspectivas se completem, elas foram insuficientes para se pensar e compreender como os sujeitos, fora das instituições governamentais, entendiam, signi-

ficavam e lidavam com o regime socialista na vida cotidiana (COSTA, 2024). Esta parcialidade analítica, prolonga no tempo, dificulta ainda hoje que compreendamos o motivo pelo qual o imaginário socialista permanece sendo defendido e o porquê eles causa saudosismo entre muitas comunidades africanas, inclusive entre aqueles sujeitos que não vivenciaram este período histórico.

Um exemplo desta insuficiência analítica pode ser notado nas diferenças semânticas de nomeação do período marxista-leninista empregadas entre os atores internacionais, sobretudo na mídia, e entre os sujeitos no Benim. Por parte da mídia internacional, os termos utilizados eram “golpe de estado” e “regime autoritário”. Enquanto para a maioria de meus interlocutores, incluindo aqueles que eram críticos ao regime, os termos empregados ao longo das entrevistas foram “tomada de poder” e “revolução”. Tal distinção marca a resistência ocidental em se entender os significados dos processos sociais deste regime no Benim e explicitam as filiações ideológicas que têm se estabelecido como “regime de verdade” (FOUCAULT, 1999[1970]) em defesa do democrático-capitalista. Podemos observar que, em etnografias sobre o período revolucionário produzidos ao longo da década de 1990, os termos “golpe de estado” e “regime autoritário” figuram nas narrativas que demonstram a falha do governo (TALL, 1995; BANÉGAS, 1995), bem como em etnografias que dos anos 2000 que demonstram a indistinção entre política e religião (BANÉGAS, 2003; STRANDBJERG, 2000, 2005).

Ao examinarmos o continente africano e nos confrontarmos com imaginários sobre os socialismos que ainda vivos nos discursos de diferentes gerações, pode nos chocar, uma vez que os discursos contrários a este modelo de governança foram amplamente criticados ao longo do século XX e ressurgiram no século XXI como sinônimo de autoritarismo em escala global (BIDEN, 2021). Essa memória socialista no Benim, assim como o movimento de renascimento do pan-africanismo, são entendidos como retomadas do sistema de ideias e projetos voltados para uma ação coletiva que ficou inacabada devido à re-democratização. O impacto de sua interrupção, segundo meus interlocutores, conduziu as populações ao não desenvolvimento do econômico, social e a uma amoralização das esferas governamentais. Entre meus interlocutores, o imaginário corrente é que democracia privilegia a corrupção, já que o próprio processo eleitoral e a exclusão dos valores morais espirituais de dentro da esfera política caracterizam uma falta de compromisso dos governantes para com os valores

morais cosmológicos que, para eles é o sustenta as relações sociais.

Todavia, vale ressaltar que entre meus interlocutores existem dois tipos de democracia, aquela herdada do colonialismo e aquela promovida numa estrutura marxista-leninista, cuja paternidade foi conferida a Mathieu Kérékou. Este foi o líder da tomada de poder pelos militares em 1972, colocando-se como o presidente interino, na proposta de transição entre o governo anterior, denominado “monstro de três cabeças”ⁱⁱ e o retorno do antigo presidente Émile Derlin Zinsou. Neste mesmo ano, vendo a impossibilidade política do retorno de Zinsou ao poder, Kérékou assumiu como presidente da república e, a partir de 1974, por pressões internas, ele conduz a implantação do marxismo-leninismo, assumindo como chefe do Partido da República Popular do Benim (AKINDES, 2016; COSTA, 2024). Kérékou permaneceu como presidente no regime revolucionário de 1974 até 1990, quando ele conduziu o processo de redemocratização multipartidária. Voltando ao poder, como presidente democraticamente eleito, entre 1996 e 2006, cumprindo dois mandatos consecutivos.

Conhecido como “camaleão” Kérékou articulava em sua imagem simbologias dos Vodun, a uma postura de valorização da moralidade espiritual e a uma habilidade política carismática. Esta complexa imagem do presidente, aos olhos de meus interlocutores, correspondia ao imaginário social de como deveria ser um governante forte, com poder centralizador e que demonstrava preocupação em operacionalizar a política nacional a partir dos valores morais. Em termos espirituais, para a cosmologia fon, todo chefe ou líder é primeiramente designado como tal na espera espiritual, isso, pois cada sujeito nasce com seu destino traçado. Embora o destino não seja imutável, seus pontos essenciais podem não ser modificados, tais como os desafios a serem vivenciados, papéis de liderança a serem desempenhados, poder espiritual, etc. O fato de haver uma predestinação espiritual para ser chefe, está relacionado a uma inseparabilidade entre o mundo físico e o espiritual, cujos elementos de um mundo influenciam no outro.

Kérékou sempre aparecia portando publicamente um bastão ou uma bengala, nos quais estavam esculpidos a figura de um camaleão. A imagem do camaleão tem tanto uma simbologia espiritual quanto de características antropomórficas. Ele representa espiritualmente tanto a capacidade de criação e de prosperidade quanto a de camuflagem contra predadores, assinalando a possibilidade de se esconder e de se adaptar a situações adversas. Deste modo, Kérékou como

um camaleão, demonstrava tanto a capacidade de se adaptar aos movimentos inesperados do curso da política (CHABI, 2013) quanto demonstrava sua ligação com o mundo espiritual (COSTA, 2021; STRANDBJERG, 2015).

Esta imagem moral de Kérékou, que perdurou, aproximadamente, até o final da década de 1970, foi construída progressivamente por seus pronunciamentos oficiais, como assinala Chabi (2013). Nestes discursos Kérékou articulava as moralidades cosmológicas aos anseios políticos sociais das populações. Podemos tomar como exemplo, o pronunciamento oficial de adoção do marxismo-leninismo, publicado no jornal Daho-Express de 2 de dezembro de 1974. Nele, o presidente tomou para si e para o governo o legado do Rei Gbehanzin, de continuar a luta anticolonial. Este Rei é o símbolo moral de luta contra a colonização francesa, a qual foi interrompida em 1894 quando foi deposto e enviado ao exílio na Martinica. Neste mesmo discurso, Kérékou propôs lutar contra o obscurantismo e a bruxaria, estabelecendo a lei antibruxaria que visava exterminar os bruxos que impediam o desenvolvimento nacional. Socialmente, a bruxaria é uma força espiritual, existente desde a criação do mundo, cujas pessoas que exercem esse tipo de poder são capazes de provocar a morte, causar infortúnios e desestabilizar a vida de sujeitos e de coletividades. Por isto a bruxaria e o obscurantismo eram entendidos como um problema social que se propagou com a deposição de Gbehanzin. Pois, somente o Rei, munido com sua força espiritual poderia controlar os bruxos e os infortúnios causados por eles. Ao ser anunciado o combate à bruxaria pelo governo, a população compreendeu que Kérékou estava retomando o controle espiritual do país para promover o desenvolvimento.

O discurso trazia ainda projetos que visavam promover o desenvolvimento socio-econômico industrial nacional a partir do fomento do setor agrícola. O mundo rural era entendido como o motor da transformação social, já que 90% do contingente populacional estava nestas áreas (COSTA, 2021, 2024), por isto o governo considerava esta população como “o bastião da Revolução Democrática e Popular do Daomé” (*op.cit.*). Em termos de organização governamental, a estrutura era centralizada nas mãos do partido único nacional e tinha uma organização descentralizada nos níveis das vilas e cidades. Deste modo, a composição ministerial, dos altos cargos do governo e do funcionalismo público eram indicações diretas vindas de Kérékou e chanceladas pelos membros do partido (AKINDES, 2016; CHABI, 2013). Localmente, prefeitos, governadores das pro-

víncias e chefias dos Comitês Revolucionários Locais (CRL) eram escolhidos por votação, onde, por demandas próprias ou coletivas, os candidatos poderiam concorrer às eleições (AKINDES, 2016). A estrutura revolucionária, sobretudo no âmbito local, reservava um espaço para a cosmologia Vodun e seus valores morais como parte de sua estrutura de funcionamento.

Nas cidades e vilas, após a inscrição dos candidatos, cada qual era avaliado por suas atuações em seu trabalho e envolvimento para com a comunidade. Após este momento, o grupo de candidatos que permaneciam na corrida eleitoral deveria ser sabatinado publicamente, por membros do CRL e pela população local. Após esta fase, uma junta de Bokɔno — sacerdotes de Faⁱⁱⁱ — fazia consultas ao oráculo para saber sobre as condutas morais dos candidatos, determinando quem deveria continuar ou não na corrida eleitoral. Nesta fase, o destino e as aptidões espirituais de cada qual eram avaliadas. Isso, pois, o destino de cada sujeito revelaria se ele era física e espiritualmente apto ou não para assumir lideranças, cargos de chefias, etc. Na cosmologia Vodun, “consultar um adivinho” é um ato simples e banal, tal como assinala Maupoil (1988[1943]), que se resume a “tomar uma precaução” sobre o futuro coletivo e sobre os atos individuais. Isso, pois, as previsões feitas pelo oráculo são tidas como a própria palavra de Mahu-Lissa.

Embora meus interlocutores considerassem este um mecanismo legítimo, havia alguns problemas quanto às escolhas dos Bokɔno que faziam a consultação. O problema era da ordem do subjetivo, pois ninguém ousaria dizer duvidarem sobre a legitimidade ou a veracidade das palavras do Bokɔno. Neste sentido, havia um receio de que alguns Bokɔno pudesse privilegiar uma elite local, usando de Fa para promover uma vantagem sobre seus opositores políticos. Entretanto, dizer isto verbalmente significaria, em última instância, duvidar das palavras de Mahu-Lissa. Então, as reivindicações eram para que o maior número possível de Bokɔno estivesse presente durante as consultas públicas.

Segundo Akindes (2016), esta consulta pública já era suficiente para que muitos candidatos se retirassem suas candidaturas. Tão importante quanto as consultas à Fa eram as reverências aos ancestrais Mortos. Era somente chamando os Mortos para a conversa e para as promessas de campanha que as palavras das partes envolvidas eram consideradas válidas. Ninguém, em sã consciência, firmaria um acordo diante de seus ancestrais, sem ter a intenção de cumpri-los (COSTA, 2024). Deste modo, as consultas públicas a Fa e as reverências aos Mor-

tos, tal como acontecia no antigo Reino do Danxomey (GLELE, 1974), aproximam o governo marxista-leninista de um fazer político onde o “que era importante” estava sendo considerado.

Os CRL eram instâncias deliberativas, voltadas para a formação ideológica marxista-leninista, para a gestão econômica local (regular preços no mercado), para a participação política e social, cujas regras de funcionamento e problemas a serem tratados eram definidos por seus membros. Estes comitês discutiam e regulavam os preços dos produtos no mercado, o sistema de limpeza, as disputas por terras e decidiam quem assumiria a chefia do comitê (*op.cit.*). Deste modo, o governo revolucionário manteve localmente o modelo de governo herdado do antigo reino, ao mesmo tempo, em que estabelecia nacionalmente um governo de partido único. Com esta medida, Kérékou atendia a demanda social dos sujeitos de participarem ativamente nos processos políticos locais enquanto desenvolvia políticas nacionais verticais.

Embora houvesse problemas de múltiplas ordens dentro deste modelo de gestão, que impactaram a eficiência e a eficácia do desenvolvimento político e das políticas públicas (COSTA, 2021; 2024), para a população isto representava a volta da participação política popular, que havia sido suspensa pelo governo colonial. Para meus interlocutores, esta participação popular e a possibilidade de escolha dos representantes marcavam localmente o exercício democrático, o qual se assemelhava, aos olhos de meus interlocutores, ao modelo de política descentralizada do antigo reino (*op.cit.*). Embora o processo de escolha política também fosse uma característica da democracia ocidental, a diferença fundamental entre ambos os “modelos democráticos” é que o revolucionário prometia um investimento real na agricultura e uma participação popular direta na política local. Ainda que tal investimento não tenha se concretizado, o fato de o governo demonstrar preocupação para com os sujeitos foi um fato socialmente relevante. Vale sublinhar que o modelo democrático herdado das metrópoles e aquele implementado após 1990, promoveram uma desresponsabilização do governo em estabelecer políticas de desenvolvimento econômico nacional. Isto, pois durante o período democrático pós-colonial, entre 1960 e 1972, o governo manteve o aparato ministerial e administrativo colonial, relegando o setor agrícola aos investimentos privados e às demandas do mercado internacional. Enquanto, a partir de 1990, devido às Políticas de Ajustamento Estrutural (PAE) I e II e a adoção do estado neoliberal reduziu a participação do governo na pro-

moção de políticas públicas agrícolas ADJOVI, *et al.*(2013), passando para as mãos dos investidores estrangeiro (LAVIGNE, *et al.*, 2016) o desenvolvimento e os investimentos no setor.

Em outros termos, a preocupação de um governante para com seu povo era e continua sendo para meus interlocutores um requisito essencial para um chefe. O chefe, segundo Glele (1974), é o responsável pelo coletivo, pela vida comunitária, é aquele quem cuida, é a autoridade moral, cuja existência é resultado de atributos espirituais e psicológicos para exercer o poder. O chefe deve se encarregar de proteger física e espiritualmente a sua população. Deste modo, Kérékou ao anunciar a implementação de uma política agrícola, prometia beneficiar 79% da população rural, cujo impacto econômico negativo vinha afetando progressivamente a população desde a colonização, culminando em severas crises alimentares e agrícolas (MANNING, 2002[1982]).

Outro aspecto importante a ser considerado, para compreendermos a distinção entre as democracias, foi o apagamento da agência dos sujeitos beninenses e africanos, de modo geral. Esta obliteração, retórica e politicamente, expressava a concretização dos regimes de verdades que beneficiaram o imaginário democrático em detrimento do socialista. Isto, pois estas populações foram consideradas nas abordagens de estudos sócio-culturais, políticos e econômicos como massa de manobra apática e/ou como impotentes diante dos governos autoritários (COSTA, 2016), mas pouco foi dito sobre as interferências estrangeiras na construção desse imaginário de apatia (AKE, 1996). Em termos teóricos, a adoção de uma abordagem holística para a compreensão das dinâmicas de construção dos Estados africanos desconsiderou a agência dos sujeitos nos processos políticos. A discussão sobre modernidade x tradição (BAYART, 2009), já referida anteriormente, contribuiu de sobremaneira para esta invisibilização dos sujeitos, oferecendo o vocabulário ideal para caracterizar as sociedades e os estados africanos como mundos e estruturas que se constituídas fora da modernidade, com um forte flerte com o passado tradicional (MBEMBE, 2011). Com isto, ao priorizar análises holísticas dos estados o foco recaía na incapacidade de modernização das estruturas administrativas africanas (CLAPHAM, 2008 [1976]; KAPLAN, 1994) e, recaía igualmente, na passividade dos sujeitos que estariam prioritariamente envolvidos com as demandas de uma vida tradicional, tal como haviam vivido outrora, como podemos observar nas etnografias clássicas (DOUGLAS, 2022; MARWICK, 1972; MIDDLETON, 1971[1960]).

Esse movimento se deve, ao menos em parte, aos esforços dos Estados pós-coloniais em se manterem atrelados às agendas de desenvolvimento internacionais (AKE,1990), que garantiram a construção das bases rentistas dos Estados (OMEJE, 2021). Isto é, garantiram que os Estados africanos, incluindo os socialistas, sustentassem a receita nacional a partir da exploração dos recursos naturais, que no caso do Benim era a agricultura, sem que houvesse investimentos estatais para isto. O governo revolucionário buscou que a agricultura promovesse o desenvolvimento industrial, sem aportar efetivos investimentos no setor (COSTA, 2024), mas pretendia-se promover uma distribuição da riqueza gerada pela comercialização das *commodities* agrícolas (local, regional e internacionalmente) para fomentar outros setores, antes mesmo que houvesse o desenvolvimento e investimentos no setor. Entretanto, não devemos olhar para estes movimentos unicamente como falhas administrativas, mas precisamos entender que estes processos foram resultados também de tensões entre agendas econômicas endógenas e estrangeiras, cuja disputa foi perdida pelo país africanos devia a dependência crescente do capital estrangeiro (AKE, 1996).

O debate apresentado anteriormente sobre democracia é sensível, dado que ele contraria uma parte considerável dos debates contemporâneos. Mas o objetivo de apresentar as discussões é expor as inquietações e entendimentos de meus interlocutores de pesquisa quanto à validade e crença na estrutura político-econômica democrática. Inquietações estas que meus interlocutores expunham constantemente ao afirmarem, quase como um mantra coletivo, que “se pudesse escolher um tipo de governo, escolheria o marxismo-leninismo, mas se pudesse mesmo escolher”, enfatizando a palavra mesmo, diziam que optariam pela “volta ao antigo reino”. Após dizerem isto, concluíam afirmando que “como não temos escolha, vivemos com a democracia”. Essas expressões, escutadas de sujeitos, com diferentes idades e gênero, e em diferentes contextos marcaram progressivamente a separação discursiva entre a democracia herdada do colonialismo (e que continuaria, para eles, no pós-1990) e o marxismo-leninismo, que no caso beninense era interseccionada com a estrutura político-administrativa do antigo reino.

Entre o desenvolvimento político-econômico e a dívida espiritual^{iv}

Gbehanzin, o último grande rei do Danxomey, fora deposto pelo governo

colonial francês em 1894 e enviado para o Fort-de-France, na Martinica, em 1894. Quando o exército francês estava às portas da cidade de Abomey, então capital do reino, ele tentara negociar sua rendição de modo a evitar a conquista de seu reino. No entanto, o Rei, pensando que iria à França discutir os termos de sua rendição, descobrira que havia sido traído por seus próprios companheiros e estava sendo deposto e exilado. Descobriu ainda que seu irmão e chefe do exército Gúciní, juntamente com o sacerdote de Fa, Gédégbe, estavam se aliando aos franceses, para que seu próprio irmão assumisse como rei legitimado pelo governo colonial. Gúciní foi coroado Rei, assumindo o nome de Agoli-Agbo (GLELE, 1974). Embora haja versões alternativas desta narrativa, nas quais Gúciní não traía seu irmão, mas agido sobre suas ordens (Costa, 2021), o fato é que ele acabara assumindo o poder, como designado pelos franceses. Entretanto, ele permaneceu como Rei somente por quatro anos, sendo posteriormente exilado no país Mahi^v. Ao descobrir a traição e ser conduzido de seu palácio até a praça Goho para a deportação, Gbehanzin teria feito 12 montículos de terra ao longo do caminho, destruindo um a um, enquanto amaldiçoava a nação danxomeana pela traição e afirmando que ela jamais se desenvolveria.

Para meus interlocutores, os impactos espirituais da deportação de Gbehanzin produziram sucessivos problemas. Os bruxos tornaram-se incontroláveis em suas buscas pelo poder, aproveitando o fato de o governo colonial não ser obrigado moralmente a cumprir o papel de zelar pela nação. O elemento mais relevante que marcou o descuido do governo para com a população foram as sucessivas políticas coloniais que empobreceram progressivamente as áreas rurais. Esse empobrecimento foi ocasionado pelo aumento das taxas de impostos, pela imposição do monopólio colonial sobre toda e qualquer terra local (MANNING, 2002[1982]) e pela falta de investimentos na produção agrícola para as empresas e famílias locais. O período compreendido entre 1840 e 1960 foi denominado por Manning (2002[1982]) como “era da agricultura para exportação”, pois apesar da grande rentabilidade da produção agrícola, sobretudo dos produtos derivados do dendê, a política tributária colonial pesou sobre as elites locais dos produtores agrícolas e sobre os pequenos agricultores, deixando-os completamente empobrecidos.

Todos os recursos oriundos destas taxações eram escoados para Dacar e serviam para arcar com os custos da administração colonial de toda a África do Oeste (*op. cit.*). Para agravar o cenário local, as linhas de financiamento de cré-

dito agrícolas cobravam juros exorbitantes, impossibilitando que as elites locais investissem em suas lavouras, aumentando com isto a especulação das empresas coloniais sobre suas terras, barateando a mão de obra rural e propiciando o cenário para a criação de “monopólios” estrangeiro de produção (MANNING, (2002[1982]; COSTA, 2024). As indústrias de beneficiamento dos produtos passaram igualmente para as mãos de investidores estrangeiros (GODIN, 1984), que cobravam altas taxas para a criação de infraestrutura de escoamento dos produtos, com isto o uso das estradas eram taxadas, mesmo para quem não estivesse transportando produtos, quebrando, deste modo, não só com as elites agrárias e industriais locais como também com os pequenos agricultores (MANNING, (2002[1982]; GODIN, 1984).

Para agravar esta situação, os rituais aos Reis Mortos, Xwetanú, deixaram de ser praticados por não se ter um rei para conduzir as cerimônias. O Xwetanú visa selar a união entre os vivos e os Reis Mortos, tendo a função política e social de propiciar o desenvolvimento sócio-econômico, de criar uma unidade política da nação e de suscitar a coesão do povo para com o Rei. O ritual propícia, em suma, que os Mortos e demais Vodun abençoem a população para terem boa terra para o plantio, recursos financeiros para se manter a produção, comercialização, segurança alimentar, etc. Mas, este ritual só poderia ser feito com a presença de um Rei (GLELE, 1974), por ser ele o intermediário sagrado entre o mundo físico e o espiritual. Embora o Rei não seja um Deus, ele é dotado de poderes sagrados que lhe conferem a capacidade de agir na política e no mundo espiritual a fim de equilibrar as necessidades espirituais e aquelas mundanas.

Para meus interlocutores, o mundo físico e espiritual^{VI} não são separados, ao contrário, o mundo visível está no invisível, simultaneamente, eles são inseparáveis por estarem emaranhados entre si (COSTA, 2016; 2024; NYAMNJOH, 2001.). O que os diferencia é a materialidade do mundo físico inexistente no mundo espiritual, embora o espiritual se manifeste fisicamente no mundo físico e o mundo físico possa se relacionar espiritualmente com o mundo espiritual. Tudo e todos têm uma constituição que é espiritual e física, a qual marca os sujeitos como criação de Mahu-Lissa e, por conseguinte, como descendentes dos Vodun. O pertencimento é marcado tanto pelo sangue quanto pela terra ancestral, sendo estes os elementos que ligam um sujeito à família e, por conseguinte, à sua ancestralidade (COSTA, 2016; 2024; CODJO-ZOHOU, S/n.). Por isto, a questão agrícola é o cerne das relações entre meus interlocutores, dado

que a terra não é apenas um recurso a ser explorado.

Um conjunto de elementos começou a pesar espiritualmente no desenvolvimento nacional, como argumentou meus interlocutores. A deposição de Gbehanzin, que resultou em uma praga jogada sobre a população, a não execução do Xwetanú e o governo colonial representavam mais do que uma instabilidade política e espiritual, significou o desmoronamento do eixo do equilíbrio físico-espiritual do mundo. A centralidade da cosmologia Vodun na região sul do Benim transcende as noções e as filiações religiosas. Os cultos aos Vodun, entre meus interlocutores, não são entendidos como religião, são antes compreendidos como uma relação de pertencimento, de identidade física-espiritual. Nos termos de meus interlocutores, “Vodun é quem eu sou e de onde venho”, e este tipo de pertencimento não pode ser buscado fora da relação entre o sujeito, sua família e sua terra ancestral. Esta concepção de pertencimento está ligada ao fato de que Vodun são considerados os ancestrais fundadores das famílias, portanto, ancestrais dos humanos. Como cada sujeito tem correndo em suas veias o sangue ancestral dos Vodun, cada qual está obrigatoriamente imbuído de buscar o equilíbrio entre o mundo físico-espiritual. Por isto, em termos teológicos, a noção de religião está atrelada a uma ideia de «religar» os humanos ao mundo divino, enquanto cultuar os Vodun tem em vista rememorar e honrar suas existências como ancestrais^{vii}. E, por definir quem os sujeitos são, esta cosmologia determina moralmente a concepção do que é política e o modo como ela deve operar. A moralidade cosmológica que deve ser exercida na política tem a função de manter o equilíbrio entre as relações sociais, políticas e econômicas e todo o sistema espiritual.

No imaginário criado sobre Kérékou, por meus interlocutores, este daria continuidade às funções reais, ainda que fora da estrutura do reino. Quando Kérékou assumiu o legado de Gbehanzin e propôs investir na agricultura, no combate ao obscurantismo (lei antibruxaria) e na participação política da população, meus interlocutores consideraram que o marxismo-leninismo era uma atualização da estrutura do Reino e das funções do Rei na forma do socialismo e figura do presidente. Apesar de a estrutura de governança não ser mais a mesma do Reino antigo, os participantes da pesquisa consideravam que o governante havia mantido os valores morais e a busca pelo equilíbrio físico-espiritual. Esse conjunto de elementos contribuiu para que Kérékou tivesse uma base de apoio popular mais sólida para si do que para o governo, uma vez que o governante

era o governo, mas o contrário não era verdadeiro. Um governante, socialmente legitimado, centraliza o poder em suas mãos, por isto “o monstro de três cabeças” foi socialmente rechaçado pela população, pois não se entendia quem governava de fato (COSTA, 2024).

Apesar de nesta cosmologia a função política e a espiritual serem depositadas nas mãos dos Reis ou do governante, isso não eximia os sujeitos de atuarem na política e buscarem o equilíbrio físico-espiritual em suas vidas cotidianas. Equilibrar o mundo-físico-espiritual, tanto na esfera política, macrossocial, quanto nas relações interpessoais, é uma obrigação existencial, a qual permite que se preserve a vida sob a proteção espiritual. Tal proteção é o que ajudará os sujeitos a alcançar os objetivos materiais, para si e para sua descendência. Por isto, preocupar-se com o curso das questões políticas que afetavam sua comunidade é exercer uma política do/no cotidiano. Apesar das promessas dos bons ventos, muitos dos interlocutores diziam ainda se preocupar com a praga jogada por Gbehanzin, pois isso colocaria em risco as tentativas de desenvolvimento de Kérékou e dos governos posteriores. Pois, os atos de um ancestral têm impacto na vida de sua descendência. A lógica desta relação pode ser expressa no ditado brasileiro: “pai rouba, filho come e neto passa fome” (COSTA, 2021; 2024). Foi justamente por causa desta concepção cosmológica que os interlocutores se preocupavam com a maldição. Muitos deles afirmavam que, há poucos anos, eles acreditavam ser entre 2015 e 2018, circulou nas mídias a notícia de que os grandes sacerdotes do Vodun deveriam se reunir para fazer oferendas a Gbehanzin, para aplacar sua ira devido à traição sofrida. A profundidade desta traição pode ser sentida, sobretudo pelo fato de a terra ancestral ser aquela que acolhe os recém-nascidos, que lhes oferece o sustento alimentar e recebe o corpo após a morte. Além da traição, o corpo deste Rei não foi enterrado em Abomey e muito dos rituais pós-morte não foram devidamente executados. Após sua morte em 1906, suas cinzas somente voltaram ao país em 1928, após anos de negociação de sua família com o governo colonial.

Equilíbrio e Fé no desenvolvimento

Lidar com a duplicidade do mundo requer que os sujeitos gerenciem as relações sociais, políticas, econômicas e espirituais com base em um código moral que os permita existir enquanto humanos e enquanto espíritos, simultaneamente. Isto requer uma constante negociação entre as necessidades materiais e as obrigações espirituais, para que nenhum dos lados seja ferido. Esta perspectiva

é melhor compreendida a partir dos relatos e vivências de um de meus interlocutores, o Tio. Ele fez parte do CRL da cidade de Zinvie, exercendo a função de “agente espiritual”, cuja função era combater o obscurantismo e a bruxaria.

Com a implementação da lei antibruxaria, de 1974, passou a coexistir dois entendimentos distintos sobre os significados de “bruxaria” e “obscurantismo”. O primeiro deles foi o sentido adotado por meus interlocutores, o outro pelo governo. No primeiro caso, já abordado anteriormente, a ideia era controlar a atuação dos bruxos para que seus poderes não afetassem incontrolavelmente a população. Em termos cosmológicos, a bruxaria é uma força envolvida no ato de criação do mundo, cujo papel era penalizar os humanos por seus atos amorais ou imorais, sempre que eles afetassem o equilíbrio do mundo-físico-espiritual. Ele poderia ser afetado matando alguém, desrespeitando os mais velhos, ofendendo os ancestrais e Voduns, descumprindo regras sociais ou tabus, dentre outros (COSTA, 2021; 2024). Tal força punitiva se manifesta na parte física do mundo em forma de sociedades secretas, cujos participantes têm o objetivo de causar infortúnios até que suas vítimas faleçam. Assim, um bruxo sempre utilizará dos erros cometidos pelos sujeitos para os atacar, causando múltiplos infortúnios antes de os matar (*op.cit.*).

No segundo caso, a definição dada pelo governo visava atacar os chefes de família nuclear e/ou linhageira^{viii}. O governo acusava-os de utilizar gris-gris ou mesmo da bruxaria para manipularem seus parentes a trabalharem gratuitamente sob suas terras, a dar-lhes uma parte de suas colheitas. Esta definição visava atender às necessidades de terra e de mão de obra da proposta de desenvolvimento agrícola, para a qual seriam necessárias terras para implementar as cooperativas do tipo socialista. Estas organizações visavam reorganizar o modo de produção, substituindo as unidades de base familiar, voltadas para o atendimento dos consumidores nacionais, por arranjos de produção em larga escala, voltada para a exportação de commodities (COSTA, 2024). Por isto, atacar os chefes de família, quem geriam as terras comuns, deslegitimar o modo de produção coletivo e perseguir os praticantes de Vodun acusando-os de bruxaria e culpando-os pelo atraso nacional, foi a estratégia política adotada pelo governo revolucionário. Com isto, propagandas nacionais contra a bruxaria foram disseminadas e uma caça às bruxas foi colocada em curso durante o governo.

Com estas medidas, Kérékou passou a atacar sua base aliada, perseguindo-os através das estruturas do CRL. Os agentes espirituais, então, atuavam

ativamente em incursões às casas dos sacerdotes, em cerimônias de culto aos Mortos e de iniciação ao Vodun, nos enterros e em outras cerimônias de caráter espiritual para impedir a realização. Em 2019, enquanto caminhava pelas ruas da cidade de Zinvie com Tio, um dos poucos agentes espirituais ainda vivo, muitas pessoas atravessaram a rua ou viravam a cara para ele. Outros apenas o ignoravam, cumprimentando apenas a mim. Sua atuação na região deixou marcas indeléveis na memória dos moradores, devido às cenas de intensa violência física e psicológica durante as incursões, marcando a geração perseguida e a seguinte com um ranço e com desprezo contra os agentes (COSTA, 2024). Muitos dos agentes, tal como assinala Tio, haviam acreditado nos discursos do governo de desenvolvimento, de melhoria das condições de vida e de progresso.

Para muitos de meus interlocutores, incluindo o Tio, o desenvolvimento é a possibilidade de uma pessoa adulta ter meios financeiros para cumprir com suas obrigações familiares, de sustentar sua família nuclear e extensa e de ter condições de adquirir bens materiais. A ideia de desenvolvimento está ligada a uma melhora nas condições de vida cotidiana, desde uma rua asfaltada, alimentos com preços baixos até acesso à saúde e educação. O desenvolvimento está ligado ao cumprimento sócio-espiritual das obrigações dos sujeitos para com seus parentes vivos e mortos. Por isto, o dever de participar da política do/no cotidiano é o que permite que cada qual se engaje na melhoria de suas condições de vida, para que, por conseguinte, cumpra suas obrigações sócio-espirituais.

Tio pertencia a duas grandes famílias de cultos aos Vodun, onde ocupava cargos espirituais importantes. Ele tinha um conhecimento aprofundado dos rituais, partilhando, portanto, os mesmos valores morais-cosmológicos que aqueles que ele perseguia. Mesmo em seu discurso, ele afirmava acreditar nos Vodun e afirmava igualmente sua crença na modernidade e nos ventos da empregabilidade e da mudança social que o marxismo-leninismo anunciava.

Durante uma formação do CLR, no começo de 1977, na cidade de Alladah, Tio foi recrutado para seguir a formação revolucionária na cidade de Ouidah. Em meio às formações e congressos revolucionários, circulava o discurso de que aqueles que se destacassem durante os cursos poderiam ser recrutados pelo exército para seguir a carreira militar. Apesar dos esforços, Tio foi designado para atuar nas cidades de Zinvie e Sédjè, onde vivia sua família maternal e sua esposa e filhos. Entretanto, ele foi indicado para ocupar um cargo no baixo escalão do CLR, de caráter voluntário e sem perspectiva de ascensão. Mas, ainda credi-

tando na possibilidade de se tornar militar, Tio se engajou no trabalho visando ser indicado no futuro para algum cargo militar ou no funcionalismo público.

Em um recrutamento interno do CLR para os cargos de agentes espirituais voluntários, Tio se ofereceu para liderar o grupo e coordenar as atividades. Pois, ele acreditava que para que as mudanças político-econômicas acontecessem seria necessário lutar contra o obscurantismo, que era a causa do atraso no desenvolvimento nacional. Para ele, o obscurantismo, tal como no discurso governamental, era causado pela bruxaria, pelo desequilíbrio entre as forças espirituais e as forças físicas (políticas, econômicas, equidade social, empregabilidade, de investimentos em terras, etc.). Para ele, a falta de engajamento dos políticos para com a população estava sendo finalmente corrigida no âmbito do governo revolucionário, por isto ele se considerava um “agente ativo da mudança”. Seu senso de responsabilidade indicava que ser um agente ativo era sinônimo de ser um sujeito moral, que contribuiria para a melhoria do bem-estar social.

No entanto, por esta função não ser remunerada, o que tornava sua condição de vida ainda mais dura. Seus parentes maternos e paternos o excluíram do seio familiar, por recriminarem sua atuação como agente e, por entenderem que seus atos teriam repercussões sobre toda a família, tanto através de retaliações de outras famílias que praticavam o Vodun quanto dos próprios Vodun e Mortos que ele havia desafiado. Mas, para Tio, havia um trabalho físico-espiritual que alguém precisava executar, por isto ele acreditava que os Mortos e os Vodun o estariam protegendo no combate à bruxaria. Sobretudo, por seu trabalho consistir em desvelar bruxos que se escondiam sob os cultos aos Vodun. Progressivamente, ele foi se tornando um juiz sobre a espiritualidade alheia por se considerar responsável pelo combate à bruxaria. Por isto, Tio destruiu vários lugares de cultos; invadiu casas ameaçando de mortes sacerdotes, praticantes e adeptos; fomentou um discurso de medo entre os jovens que não mais queriam se iniciar ao Vodun; impediu a realização dos rituais mortuários; cortou florestas sagradas; e agrediu física e espiritualmente pessoas.

Tio é um personagem importante para compreendermos os diferentes níveis de entendimento sobre o que é o desequilíbrio físico-espiritual. Longe de estabelecermos um debate moralista entre boas versus más ações, o objetivo é entender os limites e desafios colocados na busca por equilibrar o mundo-físico-espiritual. Isso, pois Tio estava empregando a violência e a morte como meios de preservar a vida e sua obrigação com a ancestralidade, bem como ele está

sendo instrumentalizado pelo Estado para agir em seu nome. Sua fé no Vodun se equiparava à sua “fé no desenvolvimento” (RUDNYCKIJ, 2010). A convicção de Tio de que ser um agente espiritual contribuiria para o desenvolvimento para si e para a população era o que motivava. O desenvolvimento era um desafio espiritual que deveria ser enfrentado combatendo a bruxaria e, nos termos de Tio, “combatendo os falsos praticantes de Vodun, que cultuavam estas divindades para encobrir a bruxaria”. Isto é, o desenvolvimento, para Tio, era um projeto governamental de moralização sócio-espiritual. Segundo Rudnyckij (2010), a fé no desenvolvimento é uma premissa de que o Estado é o principal agente da modernização, já que ele detém o monopólio do poder de criar utopias sobre as quais o desenvolvimento foi fundado. Embora este Estado não se responsabilize por melhorar a vida dos sujeitos, ele cria, a partir da disseminação da utopia desenvolvimentista, um grupo de sujeitos que se encarregará de gerar a moralização das esferas sociais, a partir de sua própria perspectiva. A cosmologia Vodun e a economia política revolucionária estavam profundamente imbricadas. Tio é um exemplo de como as utopias de desenvolvimento revolucionário reconfiguraram não apenas os sujeitos, transformando-os em cidadãos revolucionários cosmológicos, como reconfiguraram, ao menos em parte, o próprio conteúdo cosmológico a fim de o adaptar ao discurso político.

Em última instância, Tio se considerava como um agente sacrificial (MBEMBE, 2013), por se colocar em risco espiritual, na busca pelo desenvolvimento do coletivo. No entanto, o sacrifício era tanto por uma pulsão altruísta, motivada pela necessidade de ter recursos financeiros para cumprir com suas obrigações familiares e espirituais, quanto egoísta, motivada por anseios pessoais, de ter uma melhora financeira. Ele, enquanto um ser sacrificial, ocupava um limbo contraditório entre agir conforme os valores morais e agir conforme os valores morais de cidadão revolucionário.

A função do agente espiritual era quem desenvolvesse política de base do governo revolucionário, controlando e combatendo o obscurantismo enquanto propagava os valores do marxismo-leninismo no âmbito do CRL. Mas, estes agentes eram marginalizados em suas comunidades e pela estrutura governamental. Eles ocupavam subempregos enquanto sonhavam com o funcionalismo público, sacrificavam suas moralidades espirituais enquanto acreditavam na igualdade econômica que a modernidade traria. Os agentes estavam sendo deliberadamente colocados às margens do desenvolvimento, tornando-se vulne-

ráveis material e espiritualmente em nome de interesses políticos, econômicos e ideológicos que não os beneficiaram.

Para os praticantes dos cultos que sofreram direta ou indiretamente as perseguições, o desequilíbrio provocado pelos agentes no mundo-físico-espiritual consistia inicialmente em uma conduta desviante de interpretação entre o que era certo e errado na cosmologia Vodun. Embora não haja regras fixas de condutas nesta cosmologia, seu principal pilar é a preservação da vida. Matar, trair, se opor aos desígnios de seu destino e desrespeitar os mais velhos (vivos e Mortos) são elementos essenciais para a criação da desordem e agem socialmente como um efeito em cadeia ao longo de diferentes gerações. Cada um destes pontos se desdobram em uma infinidade de outros valores que devem ser respeitados. Por exemplo, ter cuidado com as palavras que serão proferidas, para não ofender nem a outras pessoas, nem aos espíritos, etc. Pois, a palavra é um elemento cuja força não se desfaz com o pedido de “desculpas”, a palavra tem caráter eterno e perene, justificando tanto a preocupação social com a praga jogada por Gbehanzin.

Em entrevistas e conversas informais com o Dah^{ix} de Zinvie, ele argumentou haver uma diferença entre dizer que os agentes espirituais deviam agir contra a bruxaria e a ação prática destes agentes. Por isto, ele não responsabilizava Kérékou pela perseguição, mas os próprios agentes espirituais que não tinham discernimento entre o que era Vodun e o que era bruxaria. O Dah argumentou ainda que as rixas pessoais eram mais um fator que borrava a fronteira entre o agir moralmente e o agir conforme as vontades próprias, que neste caso significava usar a força revolucionária para atingir seus inimigos pessoais, julgando a bel-prazer suas condutas espirituais. A ganância aliada à vulnerabilidade social era o motor que fazia com que os agentes espirituais se engajassem dentro destas incursões, segundo o Dah. Por isto, Kérékou não era culpado, pois apesar de dar a ordem, os executores da perseguição eram voluntários e motivados por interesses próprios.

Este sistema de moralidades que alinha o mundo físico ao espiritual em um único mundo é o que molda como meus interlocutores lidam e entendem a esfera da política. Se a política é um ato moral, por ser o exercício de uma necessidade espiritual, ela também é um ato amoral, por promover uma corrida pelo poder, por ser uma esfera do vale-tudo (matar, trair, roubar, criar complôs, etc.). O ato de governar moralmente entre eles não se refere aos discursos his-

toricamente construídos nos estudos africanos sobre nepotismo (COSTA, 2016; OLUKOSHI, 2004), nem se refere ao patrimonialismo (MURPHY, 2010), nem mesmo ao clientelismo (*op. cit.*). Ele refere-se a um sistema onde a lealdade do sujeito para com a sua coletividade e para com o mundo espiritual é o que move as ações dos sujeitos. Todavia, a operacionalização da esfera moral está ligada ao nível das escolhas de cada sujeito, pois cada qual é responsável por seus atos, cujas consequências não recairão somente sobre si, também recairão sobre sua descendência. Por isto, Tio é um sujeito sacrificial, por colocar a si e a sua descendência em risco espiritual.

Este sistema de moralidades que alinha o mundo físico ao espiritual em um único mundo é o que molda a forma como meus interlocutores lidam e entendem a esfera da política. Se a política é um ato moral, por ser o exercício de uma necessidade espiritual, ela também é um ato amoral, por promover uma corrida pelo poder, por ser uma esfera do vale-tudo (matar, trair, roubar, criar complôs, etc.). O ato de governar moralmente não se refere aos discursos historicamente construídos sobre nepotismo nos Estados Africanos (COSTA, 2016; OLUKOSHI, 2004), nem se refere ao patrimonialismo (MURPHY, 2010), nem mesmo ao clientelismo (*op. cit.*). Ele refere-se a um sistema onde a lealdade do sujeito para com a sua coletividade e para com o mundo espiritual é o que move as ações dos sujeitos. Todavia, esta moralidade não é uma defesa e nem uma tolerância para que os sujeitos se corrompam e coloque a si e a sociedade em perigo espiritual e material, pois causar mal ao outro já é ferir os valores morais e, por conseguinte, é ferir Mahu-Lissa. Isto pois, os outros, os Vodun e os Mortos fazem parte da criação divina. Entretanto, vale sublinhar que a operacionalização da esfera moral está ligada ao nível das escolhas de cada sujeito, pois cada qual é responsável por seus atos, cujas consequências não recairão somente sobre si, também recairão sobre sua descendência. Por isto, Tio é um sujeito sacrificial, por colocar a si e a sua descendência em risco espiritual.

Deste modo, a política do/no cotidiano consiste em uma vigilância constante em equilibrar os elementos essenciais de uma existência espiritual àqueles de uma existência física, material. O “se equilibrar” e o “equilibrar”, enquanto categoria analítica, nos permite precisar o conteúdo situado nos atos morais e aqueles situados nos atos amorais ou imorais. Entretanto, esta também é uma zona de ambivalência (DAS, 2004), de mistura e de hibridez aberta a negociações, a mudanças, a interpretações coletivas e individuais (COSTA, 2024) que

moldam o olhar dos sujeitos para suas vivências pessoais e para aquelas da coletividade. É dentro desta zona que a imaginação e a idealização das moralidades — cosmológicas, políticas, desenvolvimentistas, capitalistas — se confrontam com a práxis da política físico-espiritual. Aqui, a política do/no cotidiano não dissolve o sujeito da coletividade, tal como no projeto da modernidade africana tardia havia proposto (MBEMBE, 2016). Essa política, ao contrário, permite que o sujeito se reafirme no coletivo a partir de suas interpretações individuais do cenário sócio-espiritual em questão. Deste modo, Tio acreditava estar agindo moralmente em benefício próprio, da nação e de seus familiares.

Marxismo-leninismo-cosmológico

As promessas de desenvolvimento agrário não se concretizaram, tampouco a do desenvolvimento e da empregabilidade. A população se sentiu traída por Kérékou de múltiplas formas. De um lado, os agentes espirituais foram traídos por não conseguirem a estabilidade financeira desejada. Do outro lado, os praticantes de Vodun, que além de não terem recebido os investimentos prometidos para as lavouras, ainda foram duramente perseguidos pelos agentes espirituais.

A lei antibruxaria é instituída em 1974 e começa a ser aplicada em 1975, se prolongando até 1985. O ápice destes embates se deu em 1982, quando os Bokono da região litorânea do país e os mestres das chuvas impediram que a chuva caísse ao longo de vários meses, colocando em risco a política de produção agrícola nacional (TALL, 1995). Como medida para tentar contornar a situação, Kérékou procurou pelo chefe supremo dos cultos ao Vodun Dan no Benim, Daagbo Hounon, para pedir que ele pusesse fim à estiagem. Daagbo Hounon propôs, então, uma troca, que se as perseguições aos cultos cessassem, choveria. Kérékou aceitou o acordo, diminuindo consideravelmente as perseguições, mas sem colocar fim a elas. Apesar disto, Daagbo Hounon cumpriu sua palavra, permitindo que chovesse pouco tempo depois, pois a falta de chuva não afetava somente o governo.

O marxismo-leninismo significou para meus interlocutores mais do que um sistema político-econômico, significou a possibilidade de (re)moralizar as esferas políticas em função das necessidades sócio-espirituais, as quais são a fonte que lhes garante segurança em tempos de crise. Para meus interlocutores, o vocabulário marxista-leninista-cosmológico era constituído sob três pilares,

notadamente, a valorização do mundo espiritual; o desenvolvimento econômico e material da população; e a responsabilidade dos governantes para com a população, tal como existiu no Antigo Reino. O vínculo dos sujeitos para com o marxismo-leninismo extrapolava a figura de Kérékou e as políticas do governo revolucionário, pois para eles, a instância marxista-leninista-cosmológica era aquela praticada localmente, no âmbito do CRL. Vale notar que, apesar de as perseguições serem organizadas no âmbito do CRL, tal como assinalou o Dah de Zinvie, se engajar como agente espiritual era uma escolha pessoal dos agentes.

O marxismo-leninismo foi, portanto, um sopro de esperança que fornecia aos sujeitos um vocabulário político e uma práxis ideológica de governo com base “no que importava”, isto é, valorizando o equilíbrio físico-espiritual como meio de promover melhorias em suas condições de vida. Ao contrário da democracia-capitalista, entendida por meus interlocutores como uma herança colonial, o marxismo-leninismo era a libertação nacional. Neste modelo de governança, os sujeitos poderiam existir enquanto praticantes de Vodun que exerciam a política do/no cotidiano. Por isto, eles acreditavam que não foi o socialismo quem falhou, mas foi Kérékou quem se corrompeu na busca pelo poder e que os traiu.

Embora possamos argumentar que existem incontáveis manifestações históricas e contemporâneas, ao redor do mundo, onde a religião não se opõem às esferas política e econômica e nem a democracia (TEIXEIRA, 2023; SEABRIGHT, 2024; RUDNYCKIJ, 2010), no caso beninense, a conciliação destas esferas é ainda incômoda. Isto, pois a democracia não é entendida, por meus interlocutores, como uma escolha social, mas como imposição. Por isto, eles argumentam que “se pudessem escolher” o sistema de governança, não escolheriam a democracia por ser uma herança colonial e por seu escopo de funcionamento se opor aos valores morais cosmológicos. Embora os sujeitos continuem tentando equilibrar o mundo-físico-espiritual no escopo democrático, este modelo continua a ser alvo de críticas e de acusação de perpetuar o colonialismo. Vale assinalar que, mesmo no governo marxista-leninista, as influências e as políticas de cooperação estrangeira não cessaram de influenciar a política interna do país (COSTA, 2024; GODIN, 1984; AKINDES, 2013).

Embora o socialismo fosse a política de governo, a agenda de desenvolvimento internacional para a África assinalava que a democracia era um caminho inevitável. Ainda que estes argumentos não se apresentassem como causa direta ou num processo linear (CHEIBUB, *et al.* 2015), eles subtendiam que os

termos das cooperações, das ajudas humanitárias e dos fundos emergenciais para a segurança alimentar e combate à pobreza (COSTA, 2024). Entretanto, havia um impasse entre fortalecer as políticas internacionais para o desenvolvimento do continente ou manter não desenvolvido para atender aos interesses políticos das ex-metrópoles coloniais e dos Estados Unidos. Como argumenta Ake (1996), o modo como a política africana pós-colonial foi estruturada, a partir da dependência de recursos e de paradigmas estrangeiros, impediu que o desenvolvimento fosse alcançado, pois tanto os paradigmas quanto os programas desenvolvimentistas têm sido ineficazes em promover o desenvolvimento africano.

Mesmo trinta anos após o final do regime marxista-leninista, o saudosismo e o imaginário de que esta era uma boa forma de governo para o país ainda povoam o imaginário de meus interlocutores. O marxismo-leninismo permanece como uma proposta de governo enterrada antes de ser efetivamente desenvolvida. O marxismo-leninismo é uma promessa inacabada que permeia o imaginário daqueles que vivenciaram o período e de uma juventude que não o vivenciou.

i. Vale assinalar que o marxismo-leninismo no Benim somente se torna alvo da confiança e da crença de meus interlocutores pelo fato dos valores morais cosmológicos comporem sua estrutura. Por isto, cunhei o termo marxismo-leninismo-cosmológico para me referir ao modo como os praticantes dos cultos resignificaram e modificaram as estruturas do marxismo-leninismo na esfera local, das vilas e cidades, para exercer suas obrigações existenciais de atuar na política do/no cotidiano.

ii. Em 1972, uma junta militar chefiada por Mathieu Kérékou invadiu a Rádio Nacional e anunciou a tomada de poder das mãos dos três presidentes da república, que estavam em exercício concomitantemente: Sourou Miga Apithy, Hubert Maga e Justin Ahomadégbé (Akindes, 2016). Este arranjo presidencial, denominado por Kérékou de “monstro de três cabeças” foi implementado com o intuito de apaziguar os ânimos da população durante o período eleitoral de 1970. Durante estas eleições Sourou Miga Apithy, originário da cidade de Porto-Novo (região sul), Hubert Maga, originário de Parakou (região norte), e Justin Ahomadégbé, originário de Abomey (região sul), acordaram o compartilhamento da cadeira presidencial pelo período de 6 anos, sendo que o poder ficaria com cada um deles pelo período de 2 anos (Akindes, 2016). A tomada de poder se deu sem a participação popular, sem uma revolta armada e sem uma proposição de subversão da ordem política, econômica e social vigente (Akindes, 2016; COSTA, 2024). Ela objetivava retirar do poder os três presidentes em exercício simultaneamente e regular os parâmetros democráticos de governo a partir da restituição do poder presidencial a Émile Derlin Zinsou, que havia sido deposto em dezembro de 1960 por um golpe militar.

iii. Fa é a energia que detém todo conhecimento sobre o segredo da vida de cada ser criado por Mawu-Lissa (deus supremo). Fa se manifesta por meio do oráculo que revela todas as informações sobre o destino, o presente e o passado de cada sujeito, sendo entendido como o Vodun da adivinhação por ser a própria palavra de Mawu-Lissa para os sujeitos. Fa, sem um consenso preciso quanto à definição de seu nome (MAUPOIL, 1943), pode ser entendido como uma energia criada por Mawu-Lissa, como um Vodun, que representa a “preocupação de Deus para com sua criação” (op. cit.), os humanos.

iv. Vale assinalar que adotarei três nomes para me referir ao país: Danxomey, Daomé e Benim. Quando me refiro ao antigo reino, o nomearei como Danxomey, isso por esta tratar da grafia e da pronúncia correta do nome do reino, cuji significa do é Reino Nascido na barriga da cobra. Daomé será empregado para marcar os períodos colonial e pós-colonial, até 1974. E, para me referir ao momento histórico pós-1974, utilizarei o nome Benim, pois o governo revolucionário mudou o nome do país para promover uma maior integração nacional entre o norte e o sul do país, historicamente divididos por questões étnicas. A população da região sul do país era composta por uma maioria étnica fongbe e por minorias como

Bibliografia

ADJOVI-AHOYO, N., GLIN, L. C., et AZANDEGBE, D. **Analyse des interventions du pouvoir public dans le secteur agricole au Bénin de 1960 à nos jours.** 2013.

AKE, Claude. **Democracy and development in Africa.** Brookings institution press, 1996.

AKINDES, Adékpédjou Sylvain. **Essai d'Histoire du Temps Présent au Bénin Postcolonial.** Tome II, 1972-1990; L'équipée révolutionnaire. Cotonou, Star Éditions, 2016.

ALATAS, Syed Farid. On the indigenization of academic discourse. **Alternatives**, 1993, vol. 18, no 3, p. 307-338.

ALLADAYÈ, Jérôme C. **Fresques danxoméennes.** Les Éditions du Flamboyant, 2008.

BAYART, Jean-François. La démocratie à l'épreuve de la tradition en Afrique subsaharienne. *Pouvoirs*, 2009, no 2, p. 27-44

BAYART, Jean-François. **L'Etat en Afrique: La politique du ventre**, Paris, Fayard. 1989.

BANÉGAS, Richard. **La démocratie à pas de caméléon: transition et imaginaires politiques au Bénin.** Karthala Editions, 2003.

iorubás, gou, aïzo, savi, mahi, dentre outras. Durante os processos de expansão do reino do Danxomey, ele entrara em confronto com os reinos localizados ao norte, dos Bariba ou Baatombu e o reino de Nikki. Embora não tenha tido sucesso na empreitada de conquistar estes povos, os rancores permanecem vivos ainda hoje. Esta rivalidade foi um dos principais pivôs que conduziram ao estabelecimento do “monstro de três cabeças” (Ver AKINDESs, 2016; CHABI, 2016), cujo arranjo objetivou evitar um conflito entre os povos do norte e o sul do país, durante a corrida eleitoral de 1970. Assim, a Carta de Savé foi um documento que registrou e estabeleceu as regras do compartilhamento da cadeira presidencial pelos três candidatos à presidência, mantendo a representatividade de cada região no poder.

v. O país Mahi era um reino vassalo ao Danxomey. Mahi está localizado na cidade de Savalu e faz parte atualmente do departamento de Collines.

vii. Nos estudos africanos há uma corrente de antropólogos que definem as cosmologias locais ou endógenas e seus sistemas rituais como religiões, alegando uma necessidade de superar o campo discursivo das religiões comparadas, que durante o século XIX estabeleceu hierarquizações entre religiões mundiais x primitivas, tal como Meyer (2012; 2021). No entanto, entre meus interlocutores, os cultos aos Voduns não são considerados religiões e apenas encontramos debates sobre os cultos Vodun como religiões nas esferas das produções acadêmicas, tal como nos trabalhos de Monsia (2003), De Souza (1975), Ogouby (2008), dentre outros.

viii. Gris-gris, pode ser manipulações dos elementos ou amuletos, cujo poder dos elementos como plantas, animais, terra, água, etc. possa provocar que algo de bom ou ruim aconteça, incluindo a morte. Este tipo de manipulação se distingue da bruxaria ou ÀZÈ está ligada à sociedade secreta, cujo fim é provocar o infortúnio e a morte.

ix. Chefes de coletividade familiar ou linhageira.

BANÉGAS, Richard. Mobilisation sociales et oppositions sous Kérékou. **Politique africaine**, 1995, no 59, p. 25-44.

BIDEN, Joseph R. Interim national security strategic guidance. **The White House**, 2021, vol. 8. <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2021/03/NSC-1v2.pdf>

CHABI, Maurice. **Il était une fois un caméléon nommé Kérékou**. 2013, p. 1-188.

CLAPHAM, C. Libéria e Sierra Leone: An Essay In Comparative Politics. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press, 2008 (1976).

AKE, Claude. A definition of political stability. **Comparative Politics**, 1975, vol. 7, no 2, p. 271-283.

AKE, Claude. **Democracy and development in Africa**. Brookings institution press, 2001.

CHEIBUB, José Antonio et VREELAND, James Raymond. Modernization Theory: Does Economic Development Cause Democratization?. In:LANCASTER, Carol et VAN DE WALLE, Nicolas (ed.). **The Oxford Handbook of the politics of development**. Oxford University Press. 2015.

CODJO-ZOHOU, A. **L'acte de vivre: une approche du Vodun au Bénin**. S/n.

COMAROFF, Jean et COMAROFF, John L. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. **American ethnologist**, 1999, vol. 26, no 2, p. 279-303.

COSTA, Ana Carolina de Oliveira. **Guerra no plural: magia, conflitos geracionais e o estado em Serra Leoa e Libéria**. 2016. Dissertação UNB.

COSTA, A. C. de O. **Sujeito-coletivo uma fronteira para o capitalismo: Cosmologia, perseguição e política agrária no Benim – África**. Ed. Autografias. 2024. prelo.

COSTA, A. C. de O. **Sujeito-coletivo uma fronteira para o capitalismo: entrelaçando cosmologia, perseguição e política agrária no Benim**. Tese UNB: 2021.

DE BOEK, F.; HONWANA, A. **Makers and Breakers: Children & youth in postcolonial Africa**.Dakar: Codesria. 2005

DECRAENE, Philippe. L'évolution du continent africain: L'impasse est totale au Dahomey après les élections présidentielles. **Le Diplomatique**, Paris, juin, 1968. « <https://www.monde-diplomatique.fr/1968/06/DECRAENE/28435>”

DE SOUZA, Germain. **Conception de vie chez les” Fon”**. Editions du Bénin, 1975.

DIJK, R. van; BRUIJN, M.; CARDOSO, C; BUTTER, I. Introduction: Ideologies of Youth. IN: **CODESRIA/ Africa Development**, vol. 36, n° 3 e 4. pp. 1– 17. 2011.

DOUGLAS, Mary. The Lele of kasai. In : **Man in Adaptation**. Routledge, 2022. p. 221-240.

ELA, Jean-Marc. **Restituer l'histoire aux sociétés africaines: promouvoir les sciences sociales en Afrique noire**.1985, p. 1-144.

ELLIS, S. **The mask of Anarchy: the destruction of Liberia and religious dimensions of na African Civil War**. London: C Hirst Co. 1999.

GAHUTU, Aimable Mugarura. Rhétorique clinique, corollaire du discours afropessimiste. **Synergies Afrique des Grands Lacs**, 2014, no 3, p. 63-77.

GESCHIERE, P. **The modernity of witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa**; University Press of Virginia/ Charlottesville and London.1997.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005[1937]. (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

EVANS-PRITCHARD, E. E. Witchcraft. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 8, n. 4, p. 417–422, 1935.

GLÉLÉ, Maurice A. **Le Danxome: du pouvoir Aja à la nation Fon**. Nubia, 1974.

GODELIER, Maurice. **Transitions et subordinations au capitalisme**. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017[1991]

GODIN, Francine. **Bénin, 1972-1982: la logique de l'Etat africain**. Editions L'Harmattan, 1986.

GOMEZ-PEREZ, M.; LeBlanc, M.N. Introction. In: **L'Afrique des générations entre tensions et négociations**. Paris: Ed. Éditions Karthala, 2012.

HONWANA, Alcinda. **The Time of Youth: work, social change, and politics in Africa.** Colorado: Kumarian Press. 2013[2012].

KAIROUZ, Matthieu; GORWITZ, Natacha. Retour sur le parcours d'Émile Derlin Zinsou, ancien président du Bénin. **Jeune Afrique**, Paris, 1 août 2016. <<https://www.jeuneafrique.com/345603/politique/retour-parcours-demile-derlin-zinsou-ancien-president-benin/>>

KAPLAN, R.D. The coming anarchy. **The Atlantic Monthly**. fev. 1994.

LAVIGNE, Delville Philippe e SAÏAH, C. **Politiques foncières et mobilisations sociales au Bénin: des organisations de la société civile face au Code domaniale et foncier.** 2016.

MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. **The postcolonial turn**, 2011, p. 31-44.

MAUPOIL, Bernard. **La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves.** 1988 [1943].

MAFEJE, Archie. Democracy, civil society and governance in Africa. In : **Proceedings of the Second DPMF Annual Conference on Democracy, Civil Society and Governance in Africa II.** 1998. p. 7-10.

MAFEJE, Archie. The ideology of 'tribalism'. **The journal of modern African studies**, 1971, vol. 9, no 2, p. 253-261.

MANNING, Patrick. **Slavery, colonialism and economic growth in Dahomey, 1640-1960.** Cambridge University Press, 2002[1982].

MARWICK, M. G. Anthropologists' Declining Productivity in the Sociology of Witchcraft. **American Anthropologist**, v. 74, n. 3, p. 378-385, 1972.

MAUPOIL, Bernard. **La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves.** 1943.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos afro-asiáticos**, 2001, vol. 23, p. 171-209.

MBEMBE, Achille. **Critique de la raison nègre.** Paris, La Découverte, 2013.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaios.** Rio de Janeiro, 2016, vol. 2, no 32, p. 122-151.

MBEMBE, Achille. **De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine.** La Découverte, 2001.

MEYER, Birgit, et al. **Mediation and the genesis of presence. Towards a material approach to religion.** 2012.

MEYER, Birgit. What is religion in Africa? Relational dynamics in an Entangled World. **Journal of religion in Africa**, 2021, vol. 50, no 1-2, p. 156-181.

MIDDLETON, John. **Lugbara religion: ritual and authority among an east african people.** 3. ed London: International African Institute. 1971[1960].

MONSIA, Marc. **Religions indigènes et savoir endogène au Bénin.** Les Editions du Flamboyant, 2003.

MURPHY, W.P. Patrimonial logic of centrifugal forces the political history of Upper Guinea Coast. In: TRAJANO FILHO, W; KNÖR, J.(org) **The powerful presence of the past: Integration and conflict along Upper Guinea Coast.** Boston: African Social Studies Series. 2010.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. et NDLOVU, Morgan (ed.). **Marxism and decolonization in the 21st century: living theories and true ideas.** Routledge, 2021.

NIEHAUS, Isak. Witchcraft as subtext: deep knowledge and the South African public sphere. **Social Dynamics: A journal of African studies**, v. 36. n. 1. p. 65-77, 2012.

NIEHAUS, I. Witches and Zombies of the South African Lowveld: Discourse, accusations and subjective reality. **Journal of the Royal Anthropological Institute.** nº 11. v.2. pp.139-210. 2005.

NIEHAUS, Isak; MOHLALA, Eliazaar; SHOKANE, Kally. **Witchcraft, power and politics: exploring the occult in the South African lowveld.** Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

NKRUMAH, Kwame. **Consciencism.** NYU Press, 1970.

NKRUMAH, Kwame. Le «Consciencisme». **Présence africaine.** 1964, no 1, p. 8-34.

NKRUMAH, Kwame. “O neocolonialismo em África”. In: SANTOS, Mário Beja. **Malhas que os Impérios Tecem: Como Reflectir Hoje sobre os Libelos Anticoloniais do Século XX.** Revista de Arte, Ciência e Comunicação. 2012 [1977]

NYAMNJOH, F.B. Delusion of development and the enrichment of witchcraft discourses in Cameroon. In: Moore, H.L.; Sanders, Todd (org). **Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa**. New York. Ed. Taylor & Francis e-Library, 2001.

OBENGA, Théophile. Renaissance africaine, panafricanisme et unité africaine. **Et si l'Afrique refusait le marché?**, 2001, vol. 8, no 3, p. 197-211.

OGOUBY, Laurent Omonto Ayo Gérémy. **Les religions dans l'espace public au Bénin: vodoun, christianisme, islam**. 2008.

OLUKOSHI, Adabayo. Changig Patterns of Political in Africa. **Cadernos de Estudos Africanos**. no 5/6. 2004

RICHARDS, Paul. **Fighting for the rain forest: war, youth & resources in Sierra Leone**. London: African Issues. 1996.

ROBINSON, Cedric J. **Black Marxism: The making of the black radical tradition**. UNC press Books, 2020.

SCHORR, Victoria. Economics of Afro-pessimism: The economics of perception in African foreign direct investment. **Nokoko**, 2011, vol. 2, p. 23-62.

SEABRIGHT, Paul. **A Economia Divina: Como as Religiões Competem pela Riqueza, Poder e Pessoas**. Princeton University Press, 2024.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Ce Que Je Crois Négritude**, Francité Et Civilisation de L'Universel. 1988.

SENGHOR, L. S. De la théorie à la pratique du socialisme africain. **Éthiopiennes: revue socialiste de culture négro-africaine**, 2006[1975], no spécial, p. 273-284.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Négritude et humanisme**. (No Title), 1964.

SENGHOR, Sédar L. "O contributo do homem negro". In: SANTOS, Mário Beja. **Malhas que os Impérios Tecem: Como Reflectir Hoje sobre os Libelos Anticoloniais do Século XX**. Revista de Arte, Ciência e Comunicação. 2012[1939].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2010.

STRANDBJERG, Camilla. Continuité et rupture dans les représentations du pouvoir politique au Bénin entre 1972 et 2001* Le président Mathieu Kérékou. Du militaire-marxiste au démocrate-pasteur. **Cahiers d'études africaines**, 2005, vol. 177, no 1, p. 71-94.

STRANDBJERG, Camilla. Kerekou, God and the ancestors: religion and the conception of political power in Benin. **African Affairs**, 2000, vol. 99, no 396, p. 395-414.

STRANDBJERG, Camilla. **Religion et transformations politique au Bénin: les spectres du pouvoir**. Karthala, 2015.

TALL, Emmanuelle Kadya. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin (On Democracy and Voodoo in Benin). **Cahiers d'études africaines**, 1995, p. 195-208.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes et REIS, Lívia. Mulheres evangélicas para além do voto: notas sobre processos de engajamento, política e cotidiano. **Debates do NER**, 2023, p. 11-64.

TOURÉ, Ahmed Sékou. **Révolution, culture, panafricanisme**. Bureau de presse de la Présidence de la République, 1976.



artigos

“KA NU DEXA BATUKU MORI”: O papel do *batuku* na construção de uma identidade nacional cabo-verdiana

Alessander Patrick Correia Gomesⁱ
Daniele Ellery Mourãoⁱⁱ

Resumo: O artigo busca refletir sobre o *batuku* como manifestação cultural de música e dança de Cabo Verde e o seu papel no processo de construção da identidade nacional, espaço de sociabilidade e produção de saberes entre gerações, por meio da música, corpo e oralidade. Propõe uma pesquisa bibliográfica com quatro seções para pensar as diferentes experiências e debates acerca do *batuku*. Primeiro, traz seu contexto de surgimento e perseguição no período colonial. A seguir, no período das lutas de independência, vemos uma fase de valorização como símbolo de africanidade e unidade nacional. No período pós-colonial, de abertura política, percebe-se um retrocesso com a sua desvalorização pela elite intelectual no poder, que tende a se aproximar das expressões culturais europeias. Na contemporaneidade, assistimos a sua consagração como patrimônio imaterial de Cabo Verde, sendo, ainda, apropriado por investimentos no turismo, com a formação de grupos profissionais, e considerado uma manifestação tipicamente cabo-verdiana.

Palavras-chave: *batuku*, Cabo Verde, identidade, manifestação cultural.

“KA NU DEXA BATUKU MORI”: The role of *batuku* in the construction of a Cape Verdean national identity

Abstract: The article aims to reflect on *batuku* as a cultural manifestation of music and dance in Cape Verde and its role in the process of constructing national

identity, as a space for socialization and knowledge production among generations, through the music, the body and orality. It proposes a bibliographical research with four sections to explore the different experiences and debates surrounding batuku. First, it presents the context of its emergence and persecution during the colonial period. Following that, during the struggles for independence, we observe a phase of appreciation as a symbol of African identity and national unity. In the post-colonial period, during political openness, there is a regression with its devaluation by the intellectual elite in power, which tends to gravitate towards European cultural expressions. In contemporary times, we witness its consecration as an intangible heritage of Cape Verde, still being appropriated for tourism investments, with the formation of professional groups, and considered a distinctly Cape Verdean manifestation.

Keywords: batuku, Cape Verde, identity, cultural manifestation.

Introdução: relevância do tema e motivação da pesquisa

O *batuku* é uma das expressões culturais mais antigas e importantes de Cabo Verde, fazendo parte da formação, das transformações da sociedade e do fortalecimento do sentimento de pertença cabo-verdianoⁱⁱⁱ. O artigo propõe refletir sobre o papel do *batuku* (batuque) no processo de construção de uma identidade cultural e nacional em Cabo Verde face a uma elite intelectual letrada cabo-verdiana^{iv}, que passou a ocupar posições de poder antes ocupadas pelos colonizadores, que buscavam se distanciar da África Continental mediante perseguições, negação e silenciamento das manifestações culturais que remetessem ao continente africano.

O texto apresentado consiste em uma pesquisa bibliográfica a partir de estudos realizados sobre o tema, visando futuramente a realização de uma pesquisa de campo que possa ir além do texto, com a produção de um filme documentário etnográfico sobre o *batuku*, por meio de relatos de histórias de vida de *batukaderas* e de outras pessoas/personalidades que compõem funções importantes na prática, desenvolvimento e história do *batuku*, com diferentes visões sobre sua construção como manifestação cultural e identitária do país. Essas visões sobre a coletividade não são fixas, homogêneas, nem consensuais, mas sim fruto de grandes e ricos debates (de projetos diferenciados e disputados de nação) que surgiram ao longo da história de Cabo Verde, imaginados por diversos setores da sociedade, e que de modo algum pretendem e/ou poderiam ser esgotadas aqui.

Sobre a relevância do estudo sobre o *batuku*, se levarmos em conta o papel importante que a oralidade e a música desempenham na sociedade cabo-verdiana, e o fato de uma das figuras mais emblemáticas do país ser uma cantora, Cesária Évora (entre outros/as grandes artistas cabo-verdianos/as que se destacam internacionalmente), além dos grandes festivais de músicas realizados anualmente no país, como *Kriol Jazz Festivals e Atlantic Music Expo (AME)*, com a contribuição direta das músicas cabo-verdianas na economia do país^v, evidenciamos o quanto as músicas de Cabo Verde merecem atenção acadêmica e mais pesquisas, com o intuito de melhor conhecer sua sociedade. A carência de trabalhos audiovisuais que registram conhecimentos endêmicos de importantes personalidades cabo-verdianas (músicos e musicistas, cantores/as, poetas e poetisas, contadores/as de histórias, etc.) que participaram ativamente do processo de construção identitária e da luta pela independência do país, mesmo sem uma educação formal, mas com muito a ensinar às novas gerações, motivou a escrita desse texto que vê, seguindo a mesma direção apontada por Nogueira (2011, p.4), que o estudo do *batuku* “pode ser uma forma de revelar aspectos da trajetória do povo cabo-verdiano”.

O artigo nasceu também por questões subjetivas que motivaram o primeiro autor, enquanto sujeito cabo-verdiano e músico, em uma experiência diaspórica. Nasci e vivi em Cabo Verde até meus 22 anos de idade e desde muito cedo sempre me interessei por música, no entanto, foi na minha adolescência que comecei a me envolver no movimento *Hip-Hop* como *rapper* e, posteriormente, como produtor musical, função que continuo a exercer até os dias atuais. O *batuku* sempre me despertou o interesse tanto pela questão técnica e estética quanto por sua história, todavia, só depois de eu me distanciar fisicamente do meu país é que surgiu essa vontade e necessidade de conhecer melhor o *batuku* e a sua história, a qual se relaciona com a própria história do meu país. A diáspora, de certo modo, obrigou-me a desfamiliarizar a minha realidade, a estranhar e questionar inquietações que no dia a dia, no próprio país, não me vinham à mente.

A Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNI-LAB), lugar onde fiz a minha graduação e a presente pesquisa, por se tratar de um espaço internacional e, portanto, multicultural, despertou interrogações acerca da questão identitária provocadas por estudos e debates nas salas de aula^{vi}. Sobretudo, foi o convívio na universidade e em sessões de estúdio com colegas de diferentes nacionalidades, mas principalmente com os guineenses, que fez surgir

a indagação sobre nossos nomes e sobrenomes, uma faísca que acendeu a minha curiosidade sobre questões da identidade cabo-verdiana.

Os nomes e sobrenomes guineenses geralmente remetem a uma determinada etnia e à história de um povo que existe bem antes da colonização. Por meio do nome, por exemplo, é possível identificar a qual grupo étnico uma pessoa pertence, ao passo que os nomes e sobrenomes cabo-verdianos pouco revelam sobre os nossos ancestrais africanos, uma vez que a maioria herdou nomes e sobrenomes europeus. No meu caso, meu nome e também os nomes dos meus irmãos foram inspirados em filmes a que meu pai assistia no cinema da cidade de Assomada, na Ilha de Santiago.

Conforme Ié, em “Um estudo onomástico em Antroponímia acerca do grupo étnico Papel da Guiné-Bissau”, disse:

Os nomes próprios tanto de pessoas quanto de lugares estão além da simples identificação dos lugares e indivíduos no Globo terrestre, quer dizer, que o nome de uma pessoa não só serve para que ela seja identificada dentro da sociedade da qual faz parte e registrada nos documentos oficiais do estado ou religiosos, mas também é um registro de acontecimentos, de homenagens, de proteção, de pertencimento[...] (IÉ, 2021, p. 140).

Diferente de outros países africanos colonizados por Portugal, a nação cabo-verdiana e a sua história, “oficialmente”, nascem com o colonialismo e o tráfico de escravizados. O povoamento de Cabo Verde se deu em grande parte por pessoas de diferentes territórios do continente africano, com diferentes línguas e culturas, que foram levadas forçadamente de seus lugares de origem para um território totalmente novo nesse processo de escravidão. Esse processo de deslocamento para o isolamento das ilhas, aliado à forte repressão colonial, pode ter causado um apagão coletivo da memória desses povos com um esvaziamento de significados de seus símbolos. Talvez, isso seja um dos fatores mais importantes e de frequente debate sobre a identidade do povo cabo-verdiano, que teve na construção de suas identidades e manifestações culturais uma forte tendência a se distanciar de tudo que se referisse ao continente africano (FERNANDES, 2000).

Para refletir sobre o tema da importância do *batuku* no processo de construção de uma identidade cultural e nacional cabo-verdiana, será importante um passeio histórico sobre as origens e o contexto de surgimento do *batuku*, que

será desenvolvido na seção “*Batuku*, origem e contexto”. A seção “Cabo Verde, construção da nação e das identidades” tem como foco uma discussão sobre a formação da nação cabo-verdiana e o surgimento da elite letrada em Cabo Verde, destacando as três principais gerações dessa elite e os seus respectivos papéis no processo de construção da imagem e do imaginário do povo cabo-verdiano por meio da literatura e da política. A última seção, “O *Batuku* no contexto pós-colonial”, busca analisar o *batuku* no cenário da independência após a abolição do regime colonial, observando o papel que ele desempenhou e desempenha ainda hoje na sociedade como uma manifestação cultural importante no processo de formação da nação cabo-verdiana, sobretudo no que se refere às simbologias, representações e figurações culturais e identitárias. Por fim, discute-se ainda a visão conservadora e/ou “purista” de que a globalização representaria uma ameaça às manifestações culturais locais.

Batuku, origem e contexto

O *Batuku* é uma manifestação cultural de música e dança do Arquipélago de Cabo Verde, considerado possivelmente como um gênero musical dos mais antigos do país, com origem que remonta ao séc. XVIII. Surge da fusão e da adaptação de ritmos e danças originárias do continente africano, levadas para Cabo Verde por pessoas escravizadas durante o processo de invasão e dominação colonial português em África, e que depois teriam desenvolvido qualidades próprias no Arquipélago (GONÇALVES, 2008). A música consiste em um formato de polirritmia, isto é, a sobreposição de um ritmo sobre outro. O *batuku* é também caracterizado pelo canto-resposta no qual a kantadera (vocalista) inicia o canto e em seguida é respondida pelas kantaderas de kunpanha (vocalistas que acompanham) que são ainda responsáveis pelo ritmo.

A predominância feminina é uma das características de destaque do *batuku* quando comparado com outras manifestações culturais e gêneros musicais do país, como o *funaná*^{vii}. Os grupos de *batukaderas* são compostos na sua maioria por mulheres adultas e idosas (embora também existam jovens *batukaderas*) da Ilha de Santiago que buscam refletir as suas experiências de vida por meio das composições que abordam diversas temáticas do cotidiano como relacionamentos afetivos, estiagem, êxodo rural, migração, política, criminalidade, violência baseada no gênero, etc. A performance do *batuku* se dá no *tereru* (que pode ser

rua, quintal, palco, etc.), em um cenário circular quando em espaços de festas e celebrações mais íntimas como casamentos, batismos, etc., ou em semicírculo quando em um cenário de espetáculo diante de um público que apenas assiste à apresentação sem interação com as *batukaderas*. O *tereru* é formado pelas *batukaderas*, geralmente sentadas, e com *txabeta* entre as coxas.

Figura 1 - Grupo de *batukaderas Tradison di Terra* em Sessão de *batuku*.



Fonte: João Batista Fernandes Alves (disponibilizada e autorizada pelo grupo)

Txabeta é o instrumento de percussão que dá o ritmo ao *batuku* quando tocado com as palmas das mãos. Pode ser feito com um pano simples, improvisado dentro de uma sacola de plástico que ajuda na ressonância do som, ou com algo mais elaborado, feito de couro ou de outros materiais. Um outro instrumento que também era muito presente no *batuku* é a *cimboa*. Originalmente da ilha de Santiago, a *cimboa* foi introduzida pelos povos escravizados do continente africano, sendo bastante familiar a outros instrumentos da África continental.

A teoria do músico cabo-verdiano Princezito (2017) sobre a criação da *cimboa* sugere que apenas a ideia do instrumento foi levada para Cabo Verde, mas a sua concepção foi feita com matérias-primas encontradas na Ilha de Santiago, já que as pessoas que eram escravizadas, durante o tráfico negreiro no período colonial, não tinham direito de transportar nada. A *cimboa* é um instrumento de música monocórdico feito de vários materiais. Para a caixa de ressonância são usadas uma cabaça ou uma casca de coco, com a membrana da pele de cabra; para o braço, usa-se o ramo de fruta-pinha; e a vara de “*barnelo*” (nome de uma fruta muito consumida no país), para o arco. Já a chave é feita com madeira de mogno, e a crina de cavalo é usada para a corda. Era comum o uso do instrumento para acompanhar o *batuku*, no entanto, atualmente é um instrumento em vias de extinção, pois perdeu seu valor de uso. Cardoso (2005) sugeriu que esse desaparecimento da *cimboa* se deu, talvez, devido à escassez de artistas que soubessem tocar e/ou confeccionar o instrumento, ressaltando ainda que outros motivos seriam a

introdução de instrumentos elétricos nas músicas tradicionais cabo-verdianas, ou mesmo a escassez de cavalos em Cabo Verde, visto que a corda do instrumento é feita da crina do animal.

Figura 2 - *Txabeta* - O instrumento que dá o ritmo ao *batuku*.



Fonte: João Batista Fernandes Alves (disponibilizada e autorizada pelo grupo)

Os primeiros relatos que se têm sobre o *batuku* são referentes ao século XVIII que, segundo Nogueira (2011, p.55), “Trata-se de uma proibição, através de um bando mandado publicar e afixar em 16 de Setembro de 1772[...]”. Como demonstrou a autora, consta em um documento escrito pelo então governador das Ilhas de Cabo Verde Joaquim Salema de Saldanha Lobo, que a *zambuna*, termo usado para denominar uma sessão do *batuku*, causava desordem pública da noite, dizendo sobre as *zambunas* que: “com tanto excesso, que chega a ser por todos os fins escandalosos a Deus, e de perturbação às Leys, e ao sucego público, principalmente por efeito da intemperança dos que se deichão esquecer delles” (ALMEIDA, 2006, p.4 apud NOGUEIRA, 2011, p.55). Refere-se ainda, no documento, que a essas sessões “costumão concurer pessoas estranhas, ou que não pertencem à família de qualquer caza” (ALMEIDA, 2006, p.4 apud NOGUEIRA, 2011, p.56). Segundo a autora, essas “pessoas estranhas” às quais se refere o texto dizem respeito aos *badius*, termo usado para definir “Classe de pretos livres e libertos que viviam à margem da economia e sociedade escravocratas” (CORREIA E SILVA, 1995, p. 70-71 apud NOGUEIRA, 2011, p.56).

O *batuku*, juntamente a outras manifestações culturais de música e dança de Cabo Verde que carregam fortes traços do continente africano, como *funaná*, *finason*, *tabanka* e *kolá san jon*, sofreu perseguição e repressão motivadas por fatores políticos, raciais e religiosos. Depoimentos de importantes personalidades da música cabo-verdiana e arquivos históricos de Cabo Verde apontam que a proibição e a repressão vinham tanto da Administração do Concelho da Praia quanto da Igreja Católica. Nesse período, como destacou Nogueira (2012), uma pessoa podia receber uma multa de até 300 mil réis por tocar *batuku* num bati-

zado em sua própria casa. Em outra situação, a partir da entrevista de Nha Nácia Gomi analisada por Gonçalves (2006, p. 28) apud Nogueira (2012, p.337), foi pontuado pela entrevistada que o *batuku* estava proibido desde 1941, e que a igreja Católica, na data do seu casamento (em 1959), ainda recusava casar pessoas que tinham *batuku* em casa, sendo denunciadas pelos catequistas, os quais eram instruídos a reprimir qualquer manifestação envolvendo o *batuku*.

Embora haja relatos da sua existência outrora nas outras ilhas, é na ilha de Santiago que o *batuku* se faz mais presente, tanto nas áreas urbanas e periféricas quanto nos interiores da ilha onde há uma presença mais forte dessa expressão cultural e com maior concentração de números de grupos de *batukaderas*. Segundo Laban (1990, p. 392) apud Nogueira (2011, p.71), o interior da ilha por ser um lugar mais remoto permitiu a resistência do *batuku* junto a outras manifestações culturais de cariz africano, que eram explicitamente proibidas e violentamente combatidas, se comparadas com a leve repressão que sofreram as serenatas e os toques de tambores das festas de São João e Santo António, na ilha de São Vicente.

Após o seu quase total desaparecimento, o *batuku* desempenhou, com outras manifestações culturais cabo-verdianas, um papel essencial na luta pela independência e construção de uma unidade nacional. Mas é somente após a independência de Cabo Verde, no ano de 1975, que o *batuku* começa a ser exaltado, ganhando o seu devido reconhecimento e exposição no sentido afirmativo e na tentativa de resgatá-lo do anonimato por meio de poesias, festivais e concursos musicais que estimularam o surgimento de novos grupos que o ajudaram se popularizar. O *batuku* então deixa de ser uma manifestação clandestina, considerada meramente “divertimento de escravos”, durante o período colonial (quando era apenas tolerado), passando a ser entretenimento dos camponeses no interior da ilha, para ressurgir como patrimônio imaterial de Cabo Verde (NOGUEIRA, 2011, p.4). É nesse sentido que surge o interesse em compreender como se deu essa mudança de perspectiva e valorização do *batuku* na própria construção da identidade cultural e nacional cabo-verdiana. Desse modo, a pesquisa surge exatamente do reconhecimento da riqueza que o *batuku* carrega, não somente estético, como gênero musical, mas, sobretudo, em forma de linguagem e simbologias por meio das quais seria possível representar uma sociedade, sua identidade e diversidade cultural.

Entretanto, para compreender o contexto de criação do *batuku* seria fun-

damental entender o que ele representa para as mulheres *batukaderas*, sendo também o intuito da realização do filme etnográfico. Algumas falas de mulheres artistas do grupo “*Tradison di Terra*” (formado por 14 mulheres e um rapaz), disponíveis em um documentário *Batuku na Sangui - Tradison di Terra* (Batuque no sangue – Tradição da Terra) realizado em 2011, são bastante reveladoras^{viii}. Conforme as narrativas, o *batuku* representa um espaço de diversão e partilha de vivências. Mesmo para esse grupo, sendo um dos mais populares de Cabo Verde, o *batuku* não é uma profissão primária, a maioria das mulheres exercem diferentes funções como donas de casa, *pexeras*, (que saem de porta em porta para vender peixes) e *rabidantis* (vendedoras ambulantes). Assim, o *batuku* seria também considerado uma forma de lazer, realizado por meio de ensaios e *shows* em que o foco principal é se divertir por meio de sátiras e críticas das mais diversas dirigidas às situações do cotidiano cabo-verdiano.

Figura 3 – Fotografia de Maria Teresa Fernandes



Fonte: João Batista Fernandes Alves (disponibilizada e autorizada pelo grupo)

Teresa Fernandes, vocalista e co-fundadora do grupo “*Tradison di Terra*”, diz no documentário que quando ela canta “é para transmitir o que ela sente para os outros”, e que algumas vezes ela trata de questões pessoais, mas também pode trazer relatos da vizinha, por exemplo. Ou seja, nas sessões de *batuku* as temáticas abarcam diferentes narrativas compartilhadas, podendo ser feitas em forma de improviso para depois serem transformadas em música. Percebe-se então, que para um grupo de *batuku* se manter são necessários muitos ensaios, e no caso de “*Tradison di Terra*”, o ensaio é quase diário.

Para essas mulheres a maior dificuldade é conciliar ensaios com trabalho e a oposição de pais e cônjuges, que representam uma das principais barreiras encontradas pelas *batukaderas* no processo de fazer *batuku*, como no caso da *batukadera* Gracinda, a qual relatou no documentário que quase perdeu o marido, mas não teve como abandonar o *batuku*. Nesse sentido, Semedo (2009) também

argumentou que “[...] as *batukaderas*, através e na performance do *batuku*, das letras de músicas e da performance corporal do ku torno, problematizam as relações de gênero e as noções de ser mulher e de ser homem cabo-verdianas inscritas e performatizadas no e pelo corpo.” (SEMEDO, 2009, p. 15).

Cabo Verde, construção da nação e das identidades.

Situado a 455 km da costa africana, o arquipélago de Cabo Verde é constituído por dez ilhas, sendo nove habitadas, com exceção da ilha de Santa Luzia. A história do país começa nos anos de 1460 com a chegada da navegação portuguesa no início do período da expansão marítima europeia. Devido a sua localização estratégica nas rotas que ligavam as ilhas à Europa, à África e ao Brasil, Cabo Verde se tornou um importante ponto comercial e de abastecimento principalmente de tráfico de pessoas escravizadas. Segundo a teoria oficial, diferente das outras ex-colônias portuguesas em África, Cabo Verde somente teria sido povoado com a invasão portuguesa, uma vez que não teria registros de vestígios humanos no arquipélago.

Apesar de haver alguma controvérsia sobre a existência de algum povoamento antes da colonização europeia, é oficialmente aceito que a povoação do país começou em 1462, na ilha de Santiago, por ser a ilha que apresentava melhores condições para se viver, com água potável. Foi no porto da primeira cidade do país, Ribeira Grande de Santiago (hoje, conhecida como Cidade Velha), que chegaram os primeiros povos escravizados do continente, os quais, posteriormente, originaram o povo cabo-verdiano. Segundo Carvalho e Madeira (2015), foi concedido o título de capitães-donatários aos navegadores António da Noli e Diogo Afonso pelo D. Fernando como forma de reconhecer a bravura pela “descoberta” do arquipélago. Segundo os autores, trata-se de:

[...] um cargo que, em termos administrativos, lhes conferia um grande privilégio econômico e, em termos jurídicos, o direito de repartir as terras, estabelecendo impostos por intermédio de jurisdições, sem falar do direito de julgar, nos tribunais, as infracções aos códigos civil e criminal (CARVALHO E MADEIRA, 2015, p 40).

Com enormes dificuldades dos colonos em se adaptar ao clima e à falta de chuva e para tentar superar o déficit de habitantes no país, D. Afonso V a pedido

de D. Fernando manda decretar a *Carta Régia* de 12 de junho de 1466, na qual concede vários benefícios para os habitantes do arquipélago, criando, assim, incentivos para o povoamento das ilhas. Dentro desses benefícios, os moradores tinham “[...] o direito de fazer o comércio e o tráfico de escravos em todas as regiões da Costa da Guiné, desde o rio Senegal até à Serra Leoa, com a exceção da feitoria de Arguim” (CARVALHO E MADEIRA, 2015, p. 42). De acordo com os autores, a *Carta Régia* teve êxito graças às regalias contidas no documento, aumentando consideravelmente a população nas ilhas. Para Saint-Maurice (1997, p.36) encontram-se na composição do arquipélago povos escravizados vindos de toda a Costa da Guiné, do rio Senegal à Serra Leoa (territórios liberados pela Carta Régia para o comércio e o tráfico humano), contando com uma mistura das mais diversas etnias como Banhuns, Brâmes, Cassangas, Jabundos, Arriatas, Balantas, entre outras. Ainda havia os negros libertos que acompanhavam os comerciantes, missionários e capitães de navios, dentre eles muitos falavam português. Em relação aos brancos, a maioria era da ilha da Madeira, desde os nobres até os deportados políticos e de delitos comuns. Saint-Maurice (1997, p.36) afirma que os poderes políticos coloniais nunca tiveram interesse em povoar Cabo Verde. Gabriel Fernandes (2000) também argumentou que a Coroa e os colonos dão a entender que o arquipélago era apenas um reduto de um projeto maior de caráter pessoal e institucional e que “enquanto destino habitacional, é valorizado sob uma mera lógica utilitarista que ajuda na materialização do anelo expansionista-acumulacionista”. (FERNANDES, 2000, p.17).

Após uma década da ocupação do arquipélago, os colonos assistiram à diminuição desses benefícios, principalmente com a *Carta de Limitações dos Privilégios de 1472*, que passou a impor várias limitações de direitos antes concedidos. Ela determinava, por exemplo, que os moradores apenas deveriam comercializar mercadorias que eram produzidas em Cabo Verde e não poderiam ultrapassar a Serra Leoa. Proíbia, ainda, a aquisição de escravizados para fins comerciais e que deveriam ser a quantidade suficiente somente para atender às funções locais. Carvalho e Madeira (2015, p. 43) pontuaram que essas limitações forçaram mudanças no modelo de negócios até então existente, que consistia no comércio e na produção de artigos para produção agrícola local, baseado na exploração de mão-de-obra escrava para o comércio com a Costa da Guiné.

A miscigenação no cenário cabo-verdiano entre brancos e negros, este último numa situação de inferioridade e de servidão no contexto colonial, era algo tole-

rável pelo colonizador português, tanto que houve, como demonstrou Fernandes (2000), bastante engajamento da elite colonial, incluindo as autoridades oficiais e religiosas, nas relações inter-raciais. Vários colonos portugueses reconheciam legalmente a paternidade e asseguravam aos filhos direitos de desfrutar de todos os benefícios de um “branco” em Cabo Verde, inclusive ocupação de cargos na Câmara. Com isso surge a segunda elite de Cabo Verde também conhecida como os “filhos da terra” que passam a assumir importantes cargos sociais e de poder. Segundo Carvalho e Madeira (2015), esses cargos eram “[...] anteriormente desempenhados maioritariamente pelos colonos, visto muitos destes terem abandonado este arquipélago, por já não encontrarem nele atractivos suficientes que justificassem a sua fixação.” (CARVALHO E MADEIRA, 2015, p. 48). Assim, os “filhos da terra” aos poucos apossaram-se dos recursos materiais e simbólicos dos colonizadores, principalmente por meio da educação, o que permitiu a legitimação e manutenção do poder com a criação de uma elite intelectual cabo-verdiana bastante comprometida com a administração colonial.

O isolamento das ilhas, aliado às práticas coloniais de opressão e negação da diversidade, favoreceu a quebra dos laços étnicos de parentesco e a quebra da diversidade étnico-cultural e linguística em Cabo Verde, diferentemente de Guiné-Bissau, Moçambique e Angola. Isso, segundo Hernandez (2002), foi um dos fatores que beneficiou os cabo-verdianos serem “os escolhidos pela metrópole” para auxiliar na administração colonial, enquanto os habitantes das outras colônias portuguesas eram considerados “indígenas”, indiscriminadamente. Sobre essa questão, Vale de Almeida (2004b), analisou que na África continental sempre houve uma “distinção real, mas nem sempre legal” entre os colonos brancos (portugueses), os “intermediários assimilados” (cabo-verdianos e são-tomenses) e os “indígenas não civilizados”. Entretanto, segundo o autor, os cabo-verdianos, sobretudo as elites locais, embora, se encontrassem numa situação intermediária, oficialmente, não eram considerados indígenas, mas sim cidadãos portugueses, com a escolarização reforçando as formas de distinção e construção diferenciada das identidades cabo-verdianas e formação das elites (MOURÃO, 2011, p. 66).

Uma dupla identificação foi reafirmada por parte da elite intelectual cabo-verdiana, influenciada pela intelectualidade portuguesa e pelos ideais do movimento literário da Claridade^{ix}. Em meados do século XX, os intelectuais do movimento *claridoso* se valeram de analogias com o caso brasileiro para pensar a identidade nacional em Cabo Verde, privilegiando abordagens que falavam em

“assimilação, miscigenação e ambiguidades identitárias”. Anjos (2003, p.593) nos mostra que a elite intelectual cabo-verdiana, no processo de formação da nação, passa a ver a mestiçagem como algo positivo, uma vez que a “fusão cultural de europeus e africanos” teria formado uma unidade nacional antes da implantação de um estado nacional. Entretanto, de acordo com o autor, é essa elite que vai ocupar uma posição de domínio antes ocupada apenas pelos colonizadores, usando a “ideologia da mestiçagem” como ferramenta de legitimação e manutenção dos seus privilégios de poder. É também essa elite que cria de forma arbitrária conceitos como “cabo-verdianidade” e “morabeza” (ambos simbolizando e demarcando uma identidade cabo-verdiana, com a segunda expressão sendo semelhante à “cordialidade brasileira”). Essas analogias possibilitariam afastar a cabo-verdianidade de uma ideia de selvageria ou primitivismo ligadas aos estereótipos que foram construídos para hierarquizar e inferiorizar os povos originários do continente africano.

Os “filhos de terra” possuíam estudos e domínio de códigos culturais do colonizador adquiridos mediante as escolas, servindo na intermediação entre os nativos do continente africano e os colonizadores, muitos trabalhando na administração colonial (FERNANDES, 2000). É a partir da assimilação que a elite letrada busca se aproximar da cultura do grupo dominante/colonizador, combatendo todos os traços que se opõem à Europa e que possam aproximá-los do continente africano, como as expressões culturais e artísticas que trazem traços de africanidade, como é o caso do *batuku*.

Essa elite letrada cabo-verdiana vai, então, ganhando uma forte influência no país, sobretudo por meio da literatura e do surgimento da imprensa. Existem três diferentes gerações dos movimentos literários que marcaram o país e influenciaram o imaginário coletivo cabo-verdiano, inclusive até os dias atuais, dentre eles estão: *os Nativistas, os Claridosos e os Africanistas*, também denominados de geração de Cabral. A geração *Nativista*, liderada por Eugénio Tavares, Pedro Cardoso e José Lopes, emerge com o surgimento da Imprensa Nacional no início dos anos de 1800, e consiste em um movimento literário que começava a demonstrar um certo orgulho nacionalista. Defendiam a *morna* e a língua *crioula*, buscando provar a particularidade de Cabo Verde (e porque não dizer, superioridade) perante outras colônias portuguesas na África. De acordo com Fernandes (2000), os *nativistas* acreditavam que Cabo Verde era parte do território português, embora também defendessem alguns pontos nacionalistas, nunca se opondo ao império português.

Nasce num segundo momento, em 1936, com a revista *Claridade*, um novo discurso político no processo da construção identitária do povo cabo-verdiano com base na mestiçagem e no regionalismo. Para os *claridosos*, o arquipélago é parte de Portugal, assim como Madeira e Açores, e acreditam que quaisquer traços africanos e negros na cultura de Cabo Verde são exceções e não regras. Para Fernandes, “É fundamentalmente a partir da recusa dos traços culturais africanos e da plena assunção dos lusitanos que a nova elite intenta afastar-se dos colonizados e aproximar-se do colonizador.” (FERNANDES, 2000, p.8).

É a partir dessa geração, desde a década de 1930, que começa a surgir um grande interesse pela questão identitária nacional, com acirrados e apaixonados debates acerca da construção da cabo-verdianidade em busca da unidade nacional. Muitos intelectuais cabo-verdianos, com intelectuais portugueses, discutiram a questão racial, tendo como tópico principal a classificação dos mestiços em “degenerativos, superantes ou de adaptação”. Como Vale de Almeida (2004b, p. 264) destacou, o movimento *Claridoso* buscava valorizar positivamente a mestiçagem pela assimilação aos modos portugueses. Desse modo, se afastavam das teorias da degeneração se aproximando das noções de adaptação, por meio de processos de branqueamento, com influencia das ideias de Gilberto Freyre sobre o Brasil de exaltação da mestiçagem (MOURÃO, 2011, p. 66-67).

Como também afirmou Fernandes (2000) os *Claridosos* teriam se apropriado da teoria do luso-tropicalismo de Freyre para definir e comparar o povo cabo-verdiano ao brasileiro na busca de semelhanças luso-tropicais. Segundo a teoria, com inspiração Freyriana, os portugueses, diferente dos outros impérios da Europa, tinham uma facilidade em se adaptar nos trópicos, vendo o português não apenas como explorador, mas o responsável pela criação de uma relação mais próximas, harmoniosa e plástica com os “nativos”, o que teria resultado na miscigenação cabo-verdiana com a origem das “culturas híbridas”. Essa teoria romantiza a relação entre colonizadores e colonizados e faz parecer que a miscigenação é fruto de um relacionamento amoroso, quando na verdade foi um processo de violência do homem branco colonizador sobre as mulheres negras colonizadas em situação de violência sexual servil.

Entretanto, é importante destacar, como afirmaram Madeira e Carvalho (2015), que o próprio Gilberto Freyre ao visitar o país (em 1951) faz uma análise totalmente diferente da que a elite letrada intelectual cabo-verdiana gostaria. Freyre derruba as teorias dos *claridosos* sobre Cabo Verde, afirmando que a pre-

sença africana era predominante e poderia ser constatada pela tonalidade da pele negra da maioria dos cabo-verdianos, pela presença de elementos culturais africanos, principalmente na ilha de Santiago, e pela língua falada no país, que é o crioulo cabo-verdiano. De acordo com Vale de Almeida (2004b, p. 264), Freyre teria ressaltado, que “o cabo-verdiano tinha perdido o melhor das origens africanas”, mas, no entanto, não podia reivindicar uma cultura europeia predominante, e que a mestiçagem não teria originado uma “terceira cultura tipicamente cabo-verdiana”. (MOURÃO, 2011, p. 67). Ainda hoje se discute a “perda da identidade africana”, contudo, como sublinhou Correa e Silva (2004), esse processo teria produzido uma “consciência de criouldade” em Cabo Verde, fazendo com que o povo cabo-verdiano não mais se sentisse como portugueses e africanos “transplantados”, mas cabo-verdianos. De forma semelhante, Vale de Almeida (2004a) analisou o diferencial cabo-verdiano como um processo de “crioulização” que se transformou em projeto de “criouldade”.

Já os *africanistas*, ou a geração de Cabral, liderada por Amílcar Cabral e outros pensadores que confrontaram o pensamento dos *nativistas e claridosos*, combatiam o sistema colonial por meio da luta pela independência nacional, com a defesa da “reafricanização do espírito” e volta às origens africanas. Trata-se de uma geração que estudou em Portugal e colocou a ideia da assimilação em xeque, ao perceber que não eram reconhecidos e nem tratados como portugueses na metrópole. Aqui, a diáspora se destaca como um espaço e/ou caminho relevante para pensar a questão da produção de novas identidades a partir da experiência de deslocamento e de processos de globalização (HALL, 2002, 2003). Como argumentou Hall (2002), não seria possível conceber a continuidade e a historicidade da identidade de forma coerente e integral num mundo de “fronteiras dissolvidas”, e, que diante de processos de confrontações culturais globais, dois efeitos distintos poderiam ocorrer: ou o fortalecimento das identidades locais ou a produção de novas identidades.

Fernandes (2000) ao se referir a Cabral e à relação entre a diáspora e a construção das identidades diz:

É fundamentalmente como estudante ou emigrante em Portugal que ele se dá conta da sua africanidade. Ali, a sua pseudocidadania, que no quadro comunitário, e sob a égide das estruturas histórico-sociais locais, encontrava formas incipientes de expressão, esvanece-se completamente, e de nada mais serve a branquitude social que, ao longo

de décadas, fez esbaterem-se as diferenças de cor (FERNANDES, 2000, p.108).

Entretanto, essa elite letrada de jovens estudantes na metrópole que vão possuir currículo e diploma português e se tornar os líderes revolucionários da época, posteriormente constituindo-se no quadro político cabo-verdiano pós-independência, de fato, nunca romperam totalmente com a elite letrada do país que os antecedeu. Pois, como analisaram Madeira e Caralho (2015), de certo modo, eles também permitiram a perpetuação de uma visão deturpada sobre a identidade do povo cabo-verdiano, que teimava em se distanciar de tudo que fosse África.

O Partido Africano para Independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde (PAIGC), idealizado por Amílcar Cabral no combate ao colonialismo e na luta pela independência, propõe uma união binacional entre Guiné-Bissau e Cabo Verde sob o bordão *Unidade e Luta*. Para Cabral, somente por meio da unidade africana seria possível que o povo erradicasse o colonialismo nos dois países Cabo Verde e Guiné-Bissau, e no próprio continente (EMPALÁ E MONTEIRO, 2020, p.209). Com o PAIGC no comando, a independência ocorre primeiramente em Guiné-Bissau (1974) e depois em Cabo-Verde (1975) num quadro recém-independência bastante conflituoso entre dirigentes cabo-verdianos e guineenses, decorrendo na posterior separação entre os países, em 1980, quando se dá a ruptura da união binacional. Conforme Empalá e Monteiro (2020, p.212) nos mostram, a separação ocorre por “problemas políticos, econômicos, sociais, militares e institucionais”, que culminaram em um golpe de Estado em Guiné-Bissau, derrubando o regime do cabo-verdiano Luís Cabral, que era irmão de Amílcar Cabral.

Após essa ruptura, nasce o Partido Africano da Independência de Cabo Verde (PAICV), como o sucessor do PAIGC no país, que, de acordo com Fernandes (2000, p.149), vai tentar aos poucos resgatar em Cabo Verde os “valores da europeidade encolhidos na fase inicial do período pós-colonial”. Para o autor, a retomada desses valores foi tímida visto que no novo contexto eram as manifestações culturais de origens africanas que tinham preferências. Anjos (2003), também destacou a confusa postura do PAICV em relação à definição do conceito identitário nacional no primeiro governo.

Por um lado, o PAICV, enquanto herdeiro do PAIGC, não podia romper completamente com uma epopéia de libertação nacional que lhe conferia legitimidade política para continuar monopolizando toda a

expressão política. Por outro lado, suas vinculações diplomáticas cada vez mais privilegiadas com os Estados Ocidentais, particularmente com Portugal, mais a dependência econômica, faziam com que sua versão africanista parecesse uma retórica ultrapassada que destoava das alianças efetivamente implementadas no campo internacional (ANJOS, 2003, p.601).

Com a abertura política para o multipartidarismo, com a assunção ao poder do Movimento Para Democracia (MPD), em 1991, nasce uma nova fase no processo de construção das identidades em Cabo Verde que evidencia ainda mais a tentativa de afastar-se da África. Ocorrem mudanças no hino (antes, único para ambas as nações) e na bandeira nacional que era praticamente a mesma da Guiné-Bissau, com pouquíssimas diferenças de detalhes. A nova bandeira traz simbologias que mais se assemelham às da bandeira da União Europeia, excluindo as cores que tinham identificação com as bandeiras de outros países do continente africano. Lugares que carregavam nomes de personalidades africanas foram substituídos por nomes de personalidades portuguesas e cabo-verdianas, como também pontuou Fernandes (2000), na tentativa de retomar uma ideia de um país mais voltado e mais aberto ao exterior.

O *Batuku* no contexto pós-colonial

Após o ressurgimento do *batuku* durante a luta pela independência de Cabo Verde, a sua presença se solidifica, isto porque de acordo com Semedo (2009, p.77), o foco nas manifestações culturais estrategicamente enfatizado pelo PAI-CV serviu de “objeto geopolítico de construção da identidade da Nação de Cabo Verde” e na consolidação da nação cabo-verdiana durante o governo do PAICV. Conforme Pinto (2001), muitos políticos veem a música tradicional como um importante meio na construção de uma imagem nacional: “Justificam assim, estes governos, a criação e manutenção de um arquivo sonoro nacional, que preserve o patrimônio imaterial do país.” (PINTO, 2001, p.262).

Trajano Filho (2012), nos estudos sobre a *tabanka* traz algumas indagações que podem também abrir caminhos para uma discussão acerca do *batuku*, já que essas duas manifestações culturais tiveram uma trajetória bastante parecida. Primeiramente, sobre a preservação e patrimonialização na África Ocidental, o autor aponta que a maior parte dos analistas observadores são estrangeiros (arquitetos, antropólogos, historiadores da arte, etc.) e que, de uma certa forma, possuem

parte de uma agenda cultural e política do seu lugar de origem (TRAJANO FILHO, 2012, p.12). Como consequência disso, pode ocorrer um processo de redução semântica. No caso da *tabanka*, analisada por ele como uma “instituição total de solidariedade e reciprocidade”, muitas vezes, é meramente transformada em um gênero musical e um simples símbolo da cultura cabo-verdiana (TRAJANO FILHO, 2012, p.30).

A Organização das Mulheres de Cabo Verde (OMCV), uma organização que surgiu dentro do PAICV e que depois se transformou numa organização não governamental, também é considerada importante para a construção da imagem do *batuku*. Essa organização utilizava o *batuku* não apenas como meio de entretenimento popular, mas também como ferramenta de conscientização dos direitos das mulheres e nas campanhas de prevenção contra doenças. Segundo Nogueira (2011), o presidente da OMCV durante a sua gestão (2001-2006) utilizou o *batuku* na campanha de prevenção contra SIDA (Aids) incentivando os grupos a “cantarem versos sobre essa temática” (NOGUEIRA, 2011, p.78). A autora ressaltou a possível influência dessa organização na forma como o *batuku* atualmente é visto como algo totalmente restrito ao universo feminino, embora os homens também acompanhem as mulheres nas sessões de *batuku*, são elas que predominantemente executam toda a performance. Na mesma direção, Semedo (2015) destacou a fala de uma entrevistada pertencente à organização, que relatou que a OMCV trabalhava apenas com mulheres, e que os homens ficavam de fora no processo de conscientização dos direitos e do planejamento familiar: “[...] Os homens ficavam em casa, ou então diriam que aquilo era coisa de mulher” (SEMEDO, 2015, p.52). No texto, a autora nos indica que possivelmente o *batuku* tenha sido remodelado pela forma que a OMCV operava.

Outro ponto destacado por Semedo (2009), foi a estratégia de “resgate” do *batuku* por meio da realização de concursos para escolher os melhores grupos de bairros de Santiago, impondo a condição de criação de grupos de *batukaderas* organizados, que, de acordo com a autora, tem feito com que o gênero perca aos poucos o seu aspecto de espontaneidade e de livre participação para algo mais “espetacularizado” e de caráter mais formal. Nogueira (2011) também apontou que apesar de existir grupos informais cuja intenção é puramente a convivência e a diversão de modo mais espontâneo e improvisado, por outro lado, há grupos estruturados geralmente em torno de um líder responsável de “[...] tomar iniciativas, marcar actuações, solicitar patrocínios, interagir com parceiros, estabeleci-

mentos, empresários, entidades de modo geral com quem possam se relacionar” (NOGUEIRA, 2011, p.51). Questiona-se, então, se a realização dos concursos de *batuku*, com uma estrutura diferente, poderiam revelar o papel da elite intelectual letrada cabo-verdiana num processo de (re)modelação do *batuku*, na sua estética e organização, baseado numa cosmovisão europeia.

Antônio Bispo dos Santos (2015) num exercício de descolonização da linguagem e do pensamento propõe uma reflexão sobre as formas de organização das culturas eurocêntricas e afro-pindorâmicas^x enquanto instituições. Ele nos mostra que as primeiras teriam uma estrutura vertical, estamentada, hierarquizada por cor, sexo ou idade, e as segundas, uma outra forma, circular e horizontalizada. Nêgo Bispo, como é conhecido o pensador, destacou que as culturas afro-pindorâmicas se organizam e consistem em uma estrutura circular com participação de ambos os sexos, de diferentes faixas etárias e sem limitar o número de participantes, diferente de um jogo de futebol, por exemplo (SANTOS, 2015, p.41). O autor destaca os principais pontos que diferenciam essas manifestações das europeias:

As manifestações culturais dos povos eurocristãos monoteístas geralmente são organizadas em uma estrutura vertical com regras estaticamente pré-definidas, número limitado de participantes classificados por sexo, faixa etária, grau de habilidade, divididos em times e/ou equipes, segmentadas do coletivo para o indivíduo (onde o talento individual costuma ser mais valorizado que o trabalho em equipe) e com permanente estado de competitividade. As competições são praticadas em espaços delimitados, arbitradas por um juiz, aos olhos de torcedores e simpatizantes que devem participar com vaias e/ou aplausos (SANTOS, 2015, p.41).

Seguindo as pistas de Nêgo Bispo sobre essas formas hierarquizadas de organização social eurocêntricas, no que diz respeito a esse líder (pessoa responsável pelo grupo), Semedo (2009) define esse novo agente social em quase todos os grupos de *batuku* como um empresário e/ou coordenador, que em geral é um homem com uma escolaridade superior às *batukaderas*. Com isso, a autora aponta que mesmo sendo possível notar uma fraca presença masculina como artistas que tocam, cantam ou dançam nos grupos de *batuku*, o contrário não se pode dizer sobre a ocupação de posições de poder em alguns grupos que têm despontado no cenário atual, o que assinalaria uma desigualdade de gênero no seio desses grupos de *batuku* e, por conseguinte, na própria sociedade cabo-verdiana, se tomarmos a música como uma representação da sociedade.

A autora ainda ressaltou que quando o MPD (Movimento para Democracia) assume o poder, com a abertura do multipartidarismo, a cultura ganha um sentido diferente. Embora o *batuku* continue sendo um objeto geopolítico de construção da identidade nacional, mudam o foco, o público alvo, e as estratégias, uma vez que o MPD aspirava abrir a fronteira do país, apostar no turismo e na “comercialização da cultura”. O campo da cultura passa por um processo de modernização com o surgimento de shows e produção musical do *batuku*, com gravação de CD e DVD, surgimento de novos grupos em toda a Ilha de Santiago motivados pela possibilidade de “[...] vir a se tornar artista por meio do batuku”, como forma de garantir a melhorias de vida das *batukaderas* (SEMEDO, 2009, p.82).

Como consequência desse processo, Semedo discute que também é iniciada uma “apropriação do *batuku* por parte dos artistas da classe média alta de Cabo Verde”, que buscavam sempre se diferenciar dos grupos populares (SEMEDO, 2009, 82). As próprias temáticas eram uma forma dos artistas da classe média alta se destacarem dos grupos populares. De acordo com Nogueira (2011), o *batuku* “contemporâneo e urbano” (categoria da qual esses artistas da classe média alta geralmente pertencem) trazia temas sobre a vida rural do interior da ilha, sobre “as raízes e a pureza” da tradição, enquanto os grupos de *batuku* considerados “tradicionais” falavam de tópicos da contemporaneidade e urbanos, mas conforme a sua própria realidade e o contexto em que se inseriam (NOGUEIRA, 2011, p.97).

Para refletir sobre a questão da “pureza e da tradição”, “das raízes e da resistência” no que se refere às manifestações culturais, a leitura de Dias (2004) e Trajano Filho (2006) são bastante reveladoras. Segundo Dias (2004, p.9), as manifestações culturais populares de Cabo Verde, como *batuku*, *funaná* e *tabanka*, têm sido vistas pelos cabo-verdianos e por estudiosos da cultura cabo-verdiana como símbolo da resistência ao regime colonial. No entanto, para a autora, embora, a ideia de resistência das culturas populares possa ser inspiradora nos cenários de dominação, a resistência não pode ofuscar outras situações que também são fundamentais como “[...] situações de trocas harmônicas entre grupos sociais, de acomodações às desigualdades de poder, de assimilações e incorporações de elementos advindos dos dominadores”. (DIAS, 2004, p.9). Na mesma linha de pensamento, Trajano Filho (2006) critica essa tendência generalizadora e dicotômica de resistência versus dominação nos estudos coloniais e pós-coloniais em África. Para o autor, essa visão limita o olhar analítico e retira a capacidade de enxergar

as complexidades e as matrizes mais sutis que somente podem ser reveladas mediante uma profunda descrição etnográfica.

Ao analisar o caso da *tabanka*, Trajano Filho (2006) argumenta que há um consenso pessimista difundido entre os autores de reduzir as possibilidades dos sujeitos coloniais a uma “mera resistência”, quando observam que uma instituição ou manifestação cultural cabo-verdiana esteja (e/ou tenha sido) ameaçada, seja pela rápida urbanização, escolarização da população, emigração, crise agrícola ou independência política. Como descreve mais detalhadamente abaixo, o autor nos mostra que é como se na ausência de uma presença dominante (e ativa) em uma determinada região, esses fenômenos culturais tivessem perdido a sua função, mas, no entanto, as suas sobrevivências poderiam indicar mais que resistência.

Certamente, o fato das tabancas terem sobrevivido à situação colonial, tendo uma existência viva no presente (apesar da perspectiva sombria de muitos caboverdianos sobre o seu futuro), é um forte indicador de sua capacidade de escapar dos obstáculos postos por administradores portugueses, sacerdotes da Igreja Católica, membros da elite crioula e até mesmo pelas pequenas autoridades locais para domesticá-las e controlá-las (...) A sobrevivência dessas irmandades crioulas deve-se mais à existência dessas áreas francas e sombrias em que o governo colonial não interferia ou atuava em associação com as instituições locais de poder do que à pura e simples resistência como oposição (TRAJANO Filho, 2006, p.30).

A expressão cabo-verdiana “*ka nu dexe batuku mori!*” ou “Não deixemos que o *batuku* morra!” (em português) trata-se, no contexto desse trabalho, de um chamado (ou convite) para olharmos com atenção para esta manifestação cultural de música e dança, que permita que se mantenha viva a tradição oral cabo-verdiana que envolve, de forma semelhante como Trajano Filho (2006) analisou a *tabanka*, redes de solidariedade e reciprocidade, que são movidas e construídas entre gerações por meio de um conjunto de saberes sociais e do quotidiano. Não se trata, portanto, de uma tentativa “purista” de preservação do *batuku* tal qual era no passado, estando cientes de que a cultura, ou um traço cultural, não existe *a priori* como uma essência, nem está cristalizada no tempo, fixa e homogênea, mas sim em constante transformação, como um processo relacional e situacional (BARTH, 2005; CUNHA, 1986). Assim, embora a noção de cultura seja vista como um conjunto de estruturas simbólicas criadas pelos sujeitos para moldar os padrões de comportamento, fornecendo as condições simbólicas de nossa existência, não poderia

ser tomada como rígida e imutável. A cultura, como nos mostra Barth (2005), está em contínuo fluxo de múltiplas possibilidades, apresentando-se como um meio de avaliação, negociação e reelaboração das relações sociais entre os indivíduos que compartilham experiências e aprendizados numa organização social.

A visão conservadora perante o *batuku* é algo ainda bastante presente entre os formadores de opinião (a elite letrada) em Cabo Verde, embora se trate de uma visão superada pela Antropologia e também pela UNESCO, quando defende a salvaguarda do património cultural imaterial e reconhece essas mudanças como dinâmicas culturais importantes (NOGUEIRA, 2011, p.103). O processo de preservação, patrimonialização e a objetificação do património, conforme Trajano Filho analisou, implica quase sempre em “um processo de escolha, seleção e redução de sentido”, e nesse processo nem sempre esses sentidos são mantidos conforme sua originalidade é entendida perante as suas comunidades (TRAJANO FILHO, 2012, p.36).

Questionamos, então, se também podemos compreender o *batuku* como uma manifestação cultural decolonial que conseguiu se recriar, ressignificar, reinventar (diferente de apenas resistir) frente à violência, à tentativa de invisibilização face à colonização, destacando-se como um caminho dinâmico contra-hegemônico no cenário pós-colonial moderno. O *Batuku*, por exemplo, possui uma trajetória muito semelhante à da capoeira no Brasil, uma manifestação que também era proibida por lei durante anos e que também foi considerada causadora de tumulto e desordem, acarretando duras penas, como a prisão, a quem desafiasse praticá-la, conforme afirmou Santos (2015). O autor definiu a capoeira, assim como outras manifestações afro-pindorâmicas, como contra-colonial, por operarem numa lógica oposta à do colonizador, assim, oferecendo outras formas de construção de conhecimento, de trocas de saberes e de pensar o Sul global. Ao traçar um paralelo entre essas duas manifestações culturais, será que também poderíamos compreender o *batuku* como uma manifestação contra-colonial, que constrói (e possibilita aos participantes pensar) o cotidiano e até mesmo a própria sociedade cabo-verdiana?

O *batuku* foi e ainda é um símbolo cultural disputado, que se reinventou e se recriou no decorrer do seu contexto histórico, e com isso surgem conflitos e pressões internas e externas. No interior de um grupo, por vezes, surgem divergências geracionais sobre o modo correto de “fazer o *batuku*” colocando em disputa as “formas tradicionais” e as “formas modernas” (SEMEDO, 2009, p.59). De

acordo com Semedo (2009, p. 28), o *batuku* sofre uma pressão externa que busca a sua conservação no seu estado “puro” face à globalização, e, geralmente, essa pressão vem de fora para dentro em um sentido vertical de poder, seja pela elite no poder, seja pelos formadores de opinião, ou até mesmo pelos coordenadores/produtores dos grupos que, embora pertençam ao grupo, os seus corpos não estão presentes no ato de “fazer o *batuku*”, colocando em questão se não poderiam também ser considerados corpos externos. Essa discussão nos leva a refletir sobre as noções fixas de tradição e de cultura em contraponto com a “dinamicidade da modernidade”, em que o que é tradicional é posto para a África (no sentido de atraso e primitivismo) e o que é moderno para o Ocidente (no sentido de avanço e civilização). São discursos criados por meio de narrativas de classificação cultural e concepções hierárquicas que construíram diferenças entre povos “mais aptos” e “menos aptos” à civilização, uns apreendidos como superiores e outros como inferiores. (MUDIMBE, 1988).

Na visão conservadora e “purista”, a globalização representaria então uma ameaça às manifestações culturais locais, como se pudessem se manter intocáveis sem serem afetadas pelo tempo histórico e pelas dinâmicas da cultura. No *batuku*, podemos constatar a partir de um dos entrevistados da pesquisa de Semedo (2009), essa preocupação de perda e de desaparecimento causado pela globalização, tanto pela abertura de Cabo Verde para o exterior quanto pela produção comercial do *batuku*.

Trajano Filho (2006), por outro lado, traz uma visão diferente em torno da questão. Segundo o autor, nos estudos sobre *tabanka* se constata no campo uma realidade bastante diferente do discurso pessimista sobre esta instituição. Ele argumenta que por mais que houvesse associações de *tabanka* em declínio em algumas localidades, em outras, elas estavam em plena ascensão, tratando-se, portanto, de ciclos de vidas de cada associação e não uma crise generalizada dessa instituição (TRAJANO FILHO, 2006, p.27). Novamente tomamos esse questionamento de *tabanka* para o *batuku* justamente pela trajetória semelhante entre as duas manifestações culturais, no entanto é algo que só pode ser constatado numa pesquisa de campo mais aprofundada.

Segundo Hall (2003), as culturas emergentes que veem a globalização, a diversidade e a hibridização como ameaças, “podem se sentir tentadas a se fechar em torno de suas inscrições nacionalistas e construir muralhas defensivas” (HALL, 2003, p.46). Para o autor, o caminho não seria “apegar-se a modelos fechados, unitários

e homogêneos de “pertencimento cultural”, mas sim, “abarcando os processos mais amplos - o jogo da semelhança e da diferença que estão transformando a cultura no mundo inteiro.” (HALL, 2003, p.47). Ainda de acordo com Hall, a globalização contemporânea é diferente do antigo “internacionalismo” e do modernismo europeu sob formato centro-periferia no qual a “modernidade” era transmitida de um único centro. Hoje, como ele afirmou, esse centro já não existiria mais, pois as “modernidades estão por toda a parte” (HALL, 2003, p.46). As culturas emergentes, segundo analisou o autor, ainda que não sejam poderosas no mundo globalizado, estão a descentralizar modelos ocidentais por meio da propagação da diferença cultural no mundo todo. Hall (2003, p.45) ainda explicitou que: “Essas ‘outras’ tendências não têm (ainda) o poder de confrontar e repelir as anteriores. Mas têm a capacidade, em todo lugar, de subverter e ‘traduzir’, negociar e fazer com que se assimile o assalto cultural global sobre as culturas mais fracas”.

Considerações finais

O artigo tratou da importância do *batuku* como uma manifestação cultural de música e dança que nasceu em Cabo Verde com a classe popular em um contexto ainda de colonização, tornando-se fundamental no período das lutas pela independência, como elemento de africanidade importante para a unidade nacional e construção da identidade cabo-verdiana até os dias de hoje. Observou-se que a sua existência sempre incomodou as elites cabo-verdianas durante a história do país. Ora, incomodava por ser contra os princípios morais da classe dominante, por ser diversão de escravizados e de pretos livres que viviam à margem da sociedade, sendo perseguido pelas entidades de poder local, como a igreja e administração colonial, por meio de castigos, multas e prisão. Ora, também, foi ignorado e ofuscado por outras manifestações que mais se aproximavam da cultura europeia, o que pode ter contribuído, na visão de alguns autores/as citados/as, para a sua reclusão e/ou quase extinção.

Hoje o *batuku* é valorizado e reconhecido como patrimônio imaterial de Cabo Verde e está presente em toda parte da ilha de Santiago, tanto nas áreas urbanas e periféricas, quanto no interior, onde a sua presença é mais forte. Também está presente na agenda cultural do país, nos espetáculos, festivais, campanhas de conscientização, além das campanhas político-partidárias. Como manifestação cultural o *batuku* pode revelar uma trajetória dinâmica (perseguição, repressão,

resgate, valorização, apropriação comercial) do povo cabo-verdiano no processo da sua formação identitária diante de uma elite intelectual que tendeu a negar a sua africanidade, ainda acreditando ser diferente e/ou superior aos demais povos dos países colonizados por Portugal. Desempenhou e ainda desempenha funções diversas e de suma importância na sociedade cabo-verdiana, conforme foi explicitado por Semedo (2022):

A transmissão dos modos de fazer o batuku constitui também um desses espaços de sociabilidade feminina, pois o fazer do batuku tem toda uma forma estética e um conjunto de saberes quotidianos que estruturam as formas músico-coreográficas, as quais são apreendidas oralmente e por mimetismo numa interação intrageracional (coletivos de pares) e intergeracional (mãe, tia, avó e os descendentes) (SEMEDO, 2022, p. 75).

O artigo concentrou-se na busca por bibliografias acerca do *batuku*, entretanto, algumas delas, por serem pesquisas que já possuem mais de uma década, trouxeram alguns questionamentos, devido os grandes avanços tecnológicos e inovadores na indústria musical, a qual também se apropriou do *batuku* comercialmente. A indústria tecnológica e musical mudou muito na última década com o abandono de vários formatos e formas de consumo de música que se tornaram obsoletos, como por exemplo, CD e DVD, e com o surgimento de novas formas de consumo por meio de plataformas digitais de streaming como *Youtube*, *Spotify*, *Apple Music*, etc. Ainda podemos destacar a acessibilidade da internet, dos aparelhos celulares smartphones e demais dispositivos em Cabo Verde, além do surgimento das redes sociais, colocando questões para futuras pesquisas: o quanto essas mudanças afetam a forma de fazer e de consumir o *batuku*? Será que essas transformações podem refletir no reconhecimento das *batukaderas* como artistas, com a possibilidade de desenvolverem uma carreira profissional por meio do *batuku*? E, quem sabe, elas próprias passem a exercer a coordenação de seus grupos?

No que se refere às bibliografias sobre a identidade cabo-verdiana, no decorrer da pesquisa para escrita do artigo, foi surpreendente a grande quantidade de materiais encontrados acerca da temática que evidenciaram que, embora o discurso de que Cabo Verde não é África seja algo que já foi refutado no meio acadêmico há muito tempo, no imaginário e no discurso quotidiano cabo-verdiano ainda é algo presente. Isso talvez seja a revelação das possíveis limitações de produção de

conhecimento por meio da escrita sobre lugares em que a oralidade é mais predominante. Com isso, destaca-se como projeto futuro, o desejo de produzir uma pesquisa de campo em formato de documentário etnográfico sobre o *batuko* e com as *batukaderas* como possibilidade de extensão deste trabalho. Pois, a ideia do documentário (que seria realizado em *krioulo*, com legendas em português e inglês) nasce da vontade de evidenciar a parte oral e visual do *batuku*, com toda sua expressão decolonial (de transgressão da colonialidade), como uma forma alternativa de acesso a conhecimentos científicos, principalmente para as pessoas que não têm acesso a uma educação formal (sobretudo as mulheres que são as mais afetadas), além do fato do *batuku* ser uma manifestação oral e de dança e, portanto, possuir dimensões difíceis de serem trabalhadas apenas pela escrita.

i. Bacharel em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB, Redenção, CE, Brasil). Formado no curso de Licenciatura em Sociologia pela mesma instituição. E-mail: alexssander.c.gomes@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6128618333836721> ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6502-7626>.

ii. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ/2013). Professora do curso de Licenciatura em Sociologia do Instituto de Humanidades (IH) da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB, Redenção, CE, Brasil). E-mail: ellerymourao@unilab.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4454959507605797>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6226-9943>.

iii. Todos os termos em crioulo cabo-verdiano usados no trabalho obedecem ao padrão da ALUPEC-Alfabeto Unificado para a Escrita do Cabo-Verdiano. O Título é uma expressão da língua crioula cabo-verdiana usada popularmente em tom de apelo que significa literalmente “Não deixemos que o batuku morra”, geralmente anunciado de uma geração mais velha para outra mais nova.

iv. A elite intelectual letrada cabo-verdiana se refere a uma minoria que possui influência e/ou controle sobre os demais grupos sociais em Cabo Verde por meio da literatura, imprensa, política, etc. Essa elite letrada surge por meio da formação na escola colonial com base curricular portuguesa, onde foi assimilada e adquiriu o domínio dos códigos do colonizador, depois passando a ocupar os espaços de poder em Cabo Verde, muitos, inclusive, contribuindo na Administração Colonial.

v. Em uma entrevista a ONU em Nova Iorque, Mário Lúcio Sousa, então Ministro da Cultura de Cabo Verde (2011-2016), destacou o papel da música para a nova economia do país, afirmando que “o maior produto de exportação era a música e não o pescado”, que naquele momento uma das principais fontes de economia do país era a música. Sublinhou ainda que só montante de discos da Cesária Évora que foram vendido no mundo, os concertos ela fez, se contabilizasse isso nos últimos anos, “seria 10 vezes superior à exportação do pescado”. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2013/06/1441101>, acessado em 25/01/2024.

vi. O artigo é fruto da pesquisa do Trabalho de Conclusão de Curso de Alessandra Gomes (primeiro autor) realizada e defendida para obtenção do título de licenciatura em Sociologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE), no ano de 2023.

vii. *Funaná* é um gênero musical e de dança de origem cabo-verdiana que traz nas suas letras variadas temáticas do dia-a-dia. O acordeão (gaita como é conhecido em Cabo Verde), Ferrinho e contrabaixo são os principais instrumentos. Nas versões mais modernas foram introduzidos outros instrumentos como bateria acústica e eletrônica, guitarra elétrica, teclados sintetizadores entre outros instrumentos de percussão.

viii. Ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=AlqIsnNhOp8>, acessado em 22/01/2024.

ix. A *Claridade* foi uma revista literária criada em 1936 na Cidade do Mindelo, Ilha de São Vicente, que marcou o início do modernismo em Cabo Verde. Era de cunho nacionalista e propunha a emancipação cultural, social e política da sociedade cabo-verdiana. Seus idealizadores, Manuel Lopes, Baltasar Lopes da Silva e Jorge Barbosa pretendiam mostrar

Referências Bibliográficas

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Elites Intelectuais e a Conformação da Identidade Nacional em Cabo Verde. [s.l.]: **Estudos Afro-Asiáticos**, 2003. p. 579- 596.

BARTH, Frederik. Etnicidade E O Conceito De Cultura. Tradução: Paulo Gabriel Hilu Da Rocha Pinto. **Antropolítica** Niterói, 2005.

CARDOSO, Pedro Miguel. Toca a cimboa, rapica o tambor. **A Semana: Kriolidadi**. Cabo Verde, p. 1-2. 11 mar. 2005. Disponível em: <https://www.asemana.publ.cv/PDF/42373801b9430.pdf>, acesso em 25 de Jan. 2024

CARVALHO, João Paulo; MADEIRA, Branco. **Nação e Identidade: A Singularidade de Cabo Verde**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*” in: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: **Brasiliense**: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

CORREA E SILVA, António Leão. **Combates pela história**. Praia: Spleen, 2004.

EMPALÁ, Jean da Silva; MONTEIRO, Artemisa Odila Candé. Guiné-Bissau e Cabo-Verde: perspectiva da unidade e ruptura binacional (1956-1980). [s.l.]: **AbeÁfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos**, 2020.

DIAS, Juliana Braz. **Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação**. Tese de doutoramento em Antropologia, Brasília, Universidade de Brasília, 2004.

FERNANDES, Gabriel Antônio Monteiro. **Entre a Europeidade e a Africanidade: Os marcos da colonização/ Descolonização no processo de funcionalização identitária em Cabo Verde**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2000.

GONÇALVES, Carlos Filipe. Batuque. **Kab Verd Band**, Praia, 13 de março de 2008. Disponível em: <https://kabverd-band.blogspot.com/2008/03/batuque-batuque-porventura-forma-de.html>. Acesso em: 10 de dezembro de 2022.

que Cabo Verde tinha uma literatura, uma cultura e uma língua própria.

x. Nêgo Bispo utiliza a expressão “afro-pindorâmicos” para se referir aos descendentes africanos (quilombolas, negros) e indígenas “pindorâmicos”, com intuito contra-colonial de valorização das culturas ancestrais, substituindo assim as denominações arbitrárias empregadas pelo colonizador.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Lobo. Rio de Janeiro: Editora DP & A, 2002.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org.) Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERNANDEZ, Leila Leite. **Os Filhos da terra do sol: a formação do Estado-nação em Cabo Verde**. São Paulo: Summus, 2002.

IÉ, Ivo Aloide. Língua e identidade Cultural: um estudo onomástico em Antroponímia do grupo étnico papel da Guiné-Bissau. São Francisco do Conde (BA): **Njinga e Sepé: Revista Internacional de Culturas, Línguas Africanas e Brasileiras**, 2021.

MOURÃO, Daniele. A construção da cabo-verdianidade no trânsito entre Brasil e Portugal. **INTRATEXTOS**, Rio de Janeiro, Número Especial 02, pp.59-76, 2011.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge**. Bloomington: Indiana University Press and James Currey, 1988.

NOGUEIRA, Gláucia Aparecida. **Batuko, Patrimônio Imaterial de Cabo Verde**. Percurso Histórico Musical. Praia: Universidade de Cabo Verde, 2011.

_____. Percurso do Batuku: do menosprezo a patrimônio imaterial. Natal: **Revista Brasileira de Estudos da Canção**, 2012.

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música: Questão de uma Antropologia Sonora. São Paulo: **Revista de Antropologia USP**, 2001.

PRINCEZITO, Carlos. **Santiago Magazine**, 15 de junho de 2017. Adeus cimboa...?. Disponível em: <https://santiagomagazine.cv/colunista/adeus-cimboa>, acesso em 18 de novembro de 2022.

SAINT-MAURICE, Ana de. **Identidade Reconstruídas: Cabo-verdianos em Portugal**. Oeiras: Celta, 1997.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados**, Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SEMEDO, Carla Indira Carvalho. Batuko: alma dum povo! Vivências do batuko cabo-verdiano no período pós-independência. Porto Alegre: **Sociologias**, 2022 p. 54-82.

_____. **Mara sulada e dã ku torno:** performance, gênero e corporeidades no grupo de Batukadeiras de São Martinho Grande (Ilha de Santiago, Cabo Verde). Porto Alegre: Universidade Federal de Rio Grande do Sul, 2009.

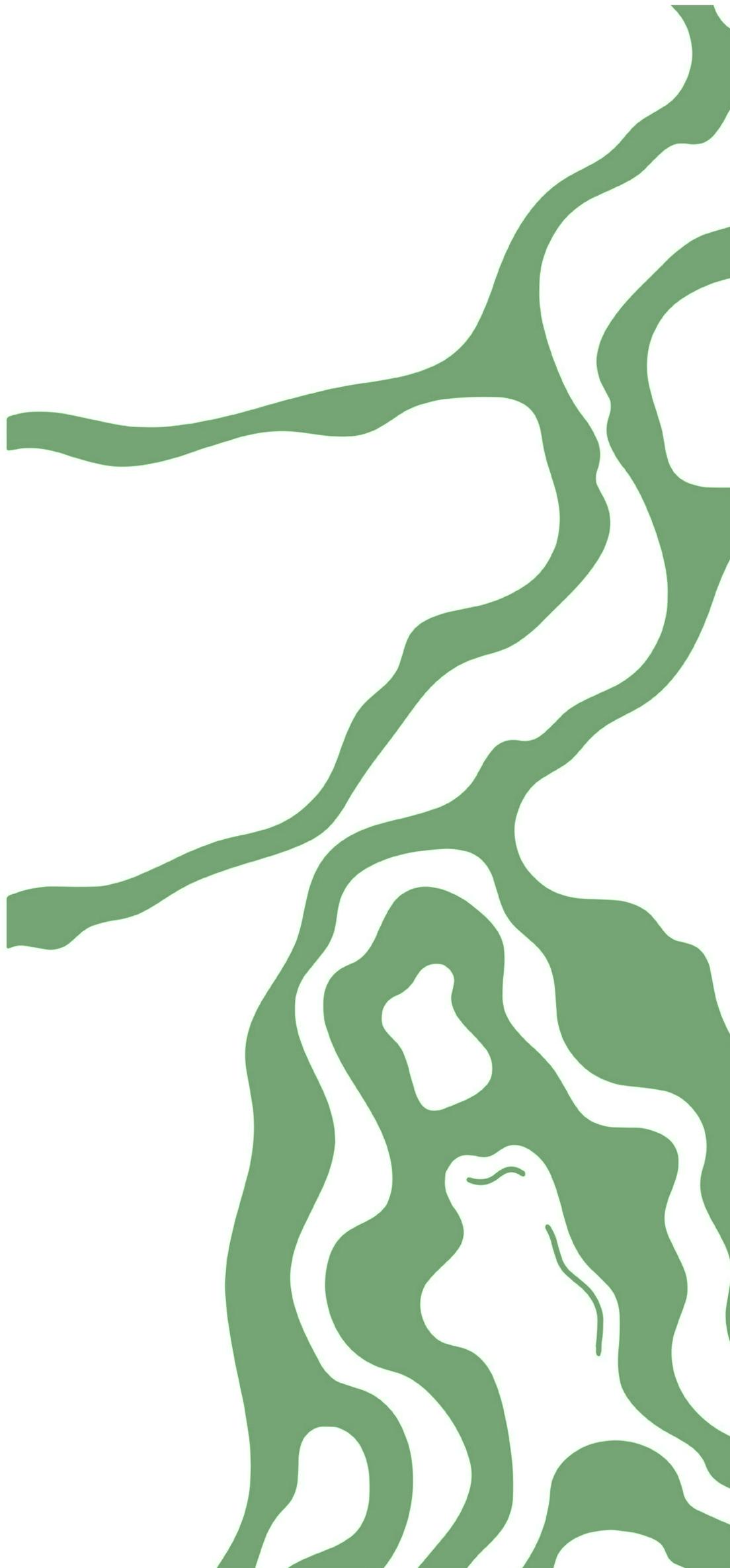
SEMEDO, Maria Filomena Moreira. **Circulação das Elites nas Organizações Não-Governamentais em Cabo Verde:** O caso da OMCV e da MORABI. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

TRAJANO FILHO, Wilson. Por uma etnografia da resistência: o caso das tabancas de Cabo Verde. **Série Antropologia**, Vol. 408. Brasília: DAN/UnB, 2006.

TRAJANO FILHO, W. “**Patrimonialização dos artefatos culturais e a redução dos sentidos**”. In: SANSONE, Lívio (Org.). Memórias da África: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador, BA: EDUFBA, 2012.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Crioulização e fantasmagoria in: Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: **Tempo Brasileiro**, 2004a, pp. 33-49.

_____. “O projeto crioulo. Cabo Verde, colonialismo e criouldade” in: Outros destinos: ensaios de antropologia e cidadania. Porto: **Campo das Letras**, 2004b, pp.255-319.



“O Lixo Vai Falar”¹: O Lugar da Intelectualidade da Mulher Negra-Africana

Maria da Luz Fonseca de Carvalho²

Quero que elas saibam que não estão sozinhas, que os problemas que surgem e os obstáculos criados pelo racismo e pelo machismo são reais- realmente machucam-, mas não são insuperáveis. Talvez estas palavras tragam consolo, aumentam a coragem delas e renovem seu espírito.

bell hooks

Resumo: Este artigo visa estabelecer um diálogo entre as minhas experiências do cotidiano e da academia enquanto mulher, africana, negra e bissexual. Tendo como base estas intersecções, inspiro-me no lugar da intelectualidade da mulher negra, na senda da minha história política em ambientes como a academia e escola pública a partir de estranhamentos causados pelo meu corpo em espaços de origem. O objetivo deste trabalho, soma as diversas produções de mulheres negras e africanas, que perspectivam construir um mundo menos desigual. Entretanto, parte também de uma necessidade e inquietação pessoal, no que diz respeito à compreensão de si mesmo. Nisso, a metodologia deste trabalho segue envolto a uma análise bibliográfica, somada a perspectiva de escritora Conceição Evaristo (2019), possibilitando construir diálogos entre as autoras e os agentes que embarcam no meu percurso enquanto estudante universitária, assegurando uma análise detalhada e crítica das condições sociais

¹ O termo “O Lixo Vai Falar” utilizado no título, foi criado por Lélia Gonzales, mulher, negra, intelectual e antropóloga para pensar sobre a relação entre o racismo e o sexismo na cultura brasileira, que deve ser entendido como um empecilho na construção da intelectualidade das mulheres negras.

² Bacharela em Humanidades. Licenciatura em Pedagogia. Mestranda em Estudos Interdisciplinares em Humanidades. Universidade Internacional da Integração da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB. Email: carvalhodaluz@hotmail.com

pré-estabelecidas para as ditas minorias, particularmente, quando se trata do recorte de gênero, raça e sexualidade. Assim, comumente estarei citando intelectuais como: Ângela Figueiredo (2020), Patricia Hill Collins (2019), bell hooks (2019), Jacimara Santana (2009), Alda do Espírito Santos (2007), dentre outras para enfim garantir que os acordos metodológicos estabelecidos pela cultura eurocêntrica sejam cumpridos, mas também para reafirmar as práticas coletiva emancipatória em que as mulheres negras vem construindo a partir de sua escrita-vivência.

Palavras-chaves: Mulher preta, Intelectualidade, Feminismos.

“La Basura Hablará”: El Lugar de la Intelectualidad de la Mujer Negra-Africana

Resumen: Este artículo pretende establecer un diálogo entre mis experiencias cotidianas y académicas como mujer, africana, negra y bisexual. A partir de estas intersecciones, me inspiro en el lugar de la intelectualidad de las mujeres negras, en el camino de mi historia política en ambientes como la academia y las escuelas públicas a partir de los alejamientos provocados por mi cuerpo en los espacios de origen. El objetivo de este trabajo es reunir las diversas producciones de mujeres negras y africanas, que apuntan a construir un mundo menos desigual. Sin embargo, también parte de una necesidad e inquietud personal, en cuanto a comprenderse a uno mismo. En este sentido, la metodología de este trabajo sigue involucrando un análisis bibliográfico, sumado a la perspectiva de la escritura de Conceição Evaristo (2019), posibilitando construir diálogos entre los autores y los agentes que emprenden mi camino como estudiante universitario. asegurando un análisis detallado y crítico de las condiciones sociales preestablecidas para las llamadas minorías, particularmente en lo que respecta al género, la raza y la sexualidad. Así, comúnmente estaré citando a intelectuales como: Angela Figueiredo (2020), Patricia Hill Collins (2019), bell hooks (2019), Jacimara Santana (2009), Alda do Espírito Santos (2007), entre otros para, en última instancia, asegurar que se cumplan acuerdos metodológicos establecidos por la cultura eurocéntrica, pero también para reafirmar las prácticas emancipadoras colectivas que las mujeres negras han ido construyendo a partir de su experiencia-escritura.

Palabras clave: Mujer negra, Intelectualidad, Feminismos.

Para as mulheres que abriram os caminhos, dedico!

Desde muito pequena a minha trajetória foi marcada por mulheres que detinham alguma percepção sobre como as mulheres estavam sobrevivendo a um mundo que não foi pensado para elas. Consequentemente, elas sujeitaram a ideia de não decidir sobre o seu próprio futuro. Quando mais nova, percebi o entusiasmo da minha mãe em não medir esforços para que frequentássemos a escola, igualmente, percebi sua alegria quando entro para um curso superior e também para o mestrado. Ana, como ela nos ensinou a chamá-la, sempre percebeu a educação como o único caminho para a nossa emancipação, embora não tivesse tido a mesma oportunidade, se responsabilizou de construir novas rotas para a construção de uma narrativa diferente da sua, aliás, marcada por violações de direitos.

Tratando-se de percursos, recordo dos tempos em que avó Chica nos presenteava com livros que encontrava no percurso de volta para a casa depois de resolver alguma demanda na rua. Avó Chica faz parte desse grupo de mulheres que nem sequer foi dado o direito de questionar sobre a sua existência ou participação em tomada de decisões. No entanto, ela era a mulher que fazia a manutenção do lar para que seu esposo tivesse sucesso profissionalmente. Ela sempre fez questão de nos lembrar: “homem não é futuro!”. Mediante a catástrofe instaurada pelo pacto da masculinidade, essa frase me soa de maneira muito pertinente. A construção da masculinidade africana e os interesses dos homens negros africanos, sempre estão acima dos nossos, eles decidiram dessa forma e também escolheram, sendo assim, nós mulheres deveríamos vigiar nossas ações caso surgisse algum interesse em construir uma contra narrativa.

Gostaria de deixar registrado a minha admiração e o reconhecimento da sabedoria dessas duas mulheres que me fortaleceram desde o início, com suas dores e tormenta, na esperança e expectativa de um lugar seguro para suas filhas e netas. Salve vó, Salve mãe.

Introdução

A escolha da temática deste artigo, se desdobra a partir das minhas narrativas enquanto mulher, negra, africana e bissexual. Enquanto intelectual negra, a trajetória no ambiente acadêmico me concebeu uma percepção de mim que ainda desconhecia. Partindo desse ponto, me percebo antes de tudo como um corpo político em um contexto atravessado por marcadores desiguais que forcem, de certo modo, as inquietações sobre os papéis sociais já estabelecidos para figuras como a minha. Nessa perspectiva, Conceição Evaristo (2020) aponta que a escrevivência quer justamente provocar essa fala, provocar essa escrita e provocar essa denúncia. “Brincamos com as palavras para dar um soco no estômago ou no rosto de quem não gostaria de ver determinadas temáticas ou de ver determinadas realidades transformadas em ficções” (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2020, p. 13).

O lugar da intelectualidade que pressupõe homens brancos-heteronormativos, sempre foi entendido por mim como uma realidade distante, partin-

do da perspectiva de que a autoestima da mulher negra passa e passou por um processo de ceifamento. Dessa forma, não se trata apenas da relação interna que estabeleci comigo mesmo, mas, dos caminhos percorridos e das realidades com as quais tive contato em decorrência dos processos históricos. Quando se é mulher e africana, nossos ouvidos pelos corredores da universidade sabem escutar sobre o discurso da nossa submissão e sobre toda a conduta do nosso corpo. No entanto, não podemos negar que essas declarações demarcam todo um repertório da construção social da colonialidade do machismo que particularmente a África portuguesa tem vivido há séculos.

Pretendo no decorrer desta reflexão, ter como foco de análise e condução, a intelectual negra Ângela Figueiredo (2020), Patricia Hill Collins (2019), bell hooks³ (2019), Jacimara Santana (2009), entre outras intelectuais que me possibilitaram estabelecer um diálogo sobre as epistemologias feministas negras e seus caminhos para construir novas metodologias para enfrentamento das diversas formas de ataque a produção de conhecimento, em particular das mulheres negras, por meio dos movimentos sociais e de suas experiências como caminho indissociáveis para efetivação de nossas reivindicações no campo científico. A escolha dessas intelectuais me parece adequada na medida em que integra caminhos para se pensar como o movimento de mulheres negras pode ser caracterizado como uma metodologia da interdisciplinaridade.

Desenvolvimento

Quando falamos sobre a produção de conhecimento, no lugar de mulher negra, automaticamente nos vemos não pertencentes, o famigerado - não lugar- onde habita fronteiras para pensar a quem pertence a intelectualidade, a quem sempre pertenceu? A percepção de que o lugar da mulher negra/africana não é na ciência, vem se perpetuando desde o período da escravização até a atualidade, mediante os papéis sociais que foram construídos sob a figura destas mulheres. Desse modo, reflito sobre a epistemologia insubmissa feminista negra, aquela que propõe uma reconciliação com o senso comum, nos termos colocados por Boaventura, “visto que propõe uma ruptura com o senso comum que naturaliza as desigualdades, ao mesmo tempo em que recupera parte dos discursos produzidos pelos movimentos sociais” (FIGUEIREDO, 2020, p.17).

3 A escolha da autora em usar o nome em minúsculas é uma renúncia ao ego possibilitando maior atenção à sua obra.

De acordo com Gomes (2020), as mulheres feministas pós-coloniais, por meio da experiência individual e coletiva, procuram romper com o modelo convencional de ciência moderna, como forma de apresentar outras alternativas de se fazer ciência, questionando a realidade, já que a dependência na atividade da pesquisa é efetiva. Essa percepção abrange uma concepção mais ampla do conhecimento que chama atenção para o que Santos (2009) coloca em relação a ecologia dos saberes como um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônica.

Deste ponto de vista, sabemos dos desafios de ser mulher negra na construção de conhecimento. Fazer ciência dentro dos parâmetros colocados pelo conhecimento hegemônico, tem se constituído como sobrevivência. Segundo Mignolo (2008), a identidade em política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas, não é possível a sua concretização. Quando entendemos “a importância de falar sobre nós e por meio deste desenvolver metodologias que possibilitem uma compreensão da realidade, a experiência se caracteriza como um conceito fundamental para a nossa perspectiva epistemológica” (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2020, p. 19).

A nossa realidade desafia qualquer perspectiva de ciência conservadora e neutra. Como pensar na existência de um conhecimento que não esteja voltado para a compreensão de dinâmicas sociais que perpetuam as desigualdades e asseguram privilégios para uma minoria? Como aceitar e, de certo modo, reproduzir conceitos e teorias que em nada nos ajudam em termos de construir uma ciência comprometida com a transformação social. Então, foi exatamente a partir desses desafios, resultantes de uma realidade que se impõe e desafia a estagnação dos conceitos e teorias que essa geração de feministas negras têm reagido, criado um constante diálogo dentro e fora da academia. Falar com tem substituído o falar sobre (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2021, p. 17).

No espaço acadêmico conseguimos distinguir os olhares sobre a credibilidade dos nossos trabalhos como acadêmicas. Falo isso a partir da experiência de ter participado de programas em que a intelectualidade me foi negada. Presenciei minhas professoras negras sendo vítimas de questionamentos por alunos, homens brancos e não só. Fora do muro da universidade, em ambientes como escola pública, somos invisíveis como estagiárias. Certamente, existe uma representação que insiste em nos colocar como pouco habilidosas para exercer

atividades acadêmicas, “independentemente dos numerosos casos de sucesso de estudantes e pesquisadores negros e negras” (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2020, p.11).

Nesse sentido, entendemos que o conhecimento é poder. De acordo com Nilma Lino Gomes (2020), o desafio para os intelectuais negros está na abertura do olhar da ciência e de grupos que ocupam espaços de poder e decisão no campo da pesquisa científica para que enxerguem a realidade social para além da relação econômica. “É necessário compreendam o peso da cultura, das dimensões simbólicas, da discriminação, do preconceito, da desigualdade racial, de gênero e de orientação sexual na vida dos sujeitos sociais” (NILMA LINO GOMES, 2020, p.410).

Ainda para Gomes:

Tal desafio está, também, no entendimento de que não há como hierarquizar desigualdades. Ou seja, toda e qualquer forma de desigualdade precisa ser superada. Esse grupo de intelectuais desafia a ciência a entender as imbricações das dimensões socio-econômicas, culturais e políticas e não de hierarquizá-las (NILMA LINO GOMES, 2020, p.410).

Desse modo, pensar uma epistemologia que englobe o debate das relações sociais que se caracterizam como problemáticas, chamar para roda, toda e qualquer forma de exclusão, que possibilita reverter padrões de construção de conhecimento. Essa relação baseada na opressão também tem atravessado as professoras negras da nossa universidade e do ambiente acadêmico como um todo. Sempre nos perguntamos sobre ações dos movimentos sociais, quantas professoras negras temos, se conhecemos os trabalhos dessas mulheres, se suas obras têm sido utilizadas em sala de aula. Como afirma hooks (2019), as pessoas não quiseram reconhecer na sua pós-graduação, que elas nunca tiveram aulas com professoras negras, já que afirmavam que as mulheres negras estavam tomando emprego de outros indivíduos, assim como vemos denúncias de nossos colegas brasileiros e brasileiras, afirmando que os africanos estão tomando suas vagas na universidade (o caso de Unilab). Ela vai mais a fundo e retruca afirmando que as políticas de ações afirmativas da época, não garantia a diversidade docente, entendendo que as combinações do racismo e do machismo contribui para que as experiências das mulheres negras sejam diferentes das dos homens negros.

Nas palavras de hooks:

Enquanto ele pode estar sujeito a vieses racistas, sua masculinidade pode servir para mediar o quanto será atacado, dominado. Frequentemente se supõe que homens negros são mais capazes de ter sucesso na pós-graduação em Inglês do que mulheres negras. Enquanto muitos pesquisadores brancos podem ter consciência da tradução intelectual masculina negra, eles raramente sabem sobre mulheres negras intelectuais (hooks, 2019, pg.134).

Todavia, “ninguém queria enxergar que o racismo e o machismo talvez militem contra o emprego de mulheres negras, mesmo que sejamos vistas como um grupo a qual será dada prioridade” (hooks, 2019, p. 136). O que podemos perceber, é uma preferência pelos trabalhos das mulheres negras, ainda que pouca, e não a sua presença efetivamente.

Este trabalho demonstra pertinência pelo seu viés questionador, trazendo os debates relacionados à produção de um conhecimento contra hegemônico, que nos apresenta as condições reais do lugar da intelectualidade da mulher negra. Ângela Figueiredo mostra caminhos que começaram recentemente a ser traçados a partir da referência das intelectuais negras norte americanas, o conceito de inteseccionalidade por exemplo, e como o movimento feminista negro tem desencadeado a discussão que atravessa, raça, classe, gênero e sexualidade. Trata-se de uma produção do conhecimento e de uma postura acadêmica que procura reivindicar e intervir. Uma produção que pode constituir “novos sujeitos, subjetividades e sociabilidades e superar o epistemicídio ou o assassinio do conhecimento próprio da cultura subordinada e, portanto, dos grupos sociais seus titulares” (GOMES, 2020 apud SANTOS, 1996)

Assim, é necessário ampliar a perspectiva de que o feminismo negro produz conhecimento apenas para emancipação das mulheres negras, mas, que coloca as cartas na mesa para pensar também o capitalismo e os meios de produção, a questão da colonialidade de gênero, ou seja, o feminismo negro tem discutido os problemas sociais que engloba não apenas as mulheres, mas a sociedade como um todo. Nomeadamente, o feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. “Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além

das categorias “mulher” e “gênero” (FIGUEIREDO, 2020 apud DAVIS, 2018, p. 99).

Para Gomes (2020), o intelectual negro/a reconhece que, nesse contexto, ser negro ou negra e produzir conhecimento sobre a temática racial ou que contribua diretamente para a reflexão, discussão e problematização de questões concernentes à população negra, não se trata apenas do envolvimento e o reconhecimento do seu/meu lugar como intelectual, portanto, eu, Maria da Luz Fonseca escrevo para sobreviver, denunciar, anunciar, me curar e não sucumbir. Entende-se também, que ao produzir conhecimento, o grupo de intelectuais negros/as extrapola as relações étnico racial, aontando a perspectiva interdisciplinar como forma de alcançar uma compreensão mais vasta das relações sociais e dos sujeitos sociais.

Meu corpo de negra não sabe ser intelectual?

Não posso deixar de categorizar os lugares sociais destinados a mulheres negras acima citados, que constitui como empecilho na validação do lugar na ciência. Não se pode negar que a colonização se configurou como um dos maiores problemas para as mulheres negras, quando olhamos para trás e analisamos os processos históricos de invisibilização de nossos corpos na própria luta contra a colonialidade.

Partindo daí, a mulher negra tem sido entendida como a que cuida de todos, menos de si. É isolada e entendida como apenas um corpo incapaz de pensar e formar raciocínio lógico. Somos as que efetivamente estão distantes de receber qualquer demonstração de afeto e cuidado. Definitivamente estamos e fomos direcionados para a margem, e são as relações sociais que nos apresentam de maneira escancarada essa realidade.

Do ponto de vista de Lélia Gonzalez (1984), a perspectiva colonial nos constitui a partir de três pilares: a mãe-preta, a mulata e a trabalhadora doméstica. Tudo isso contribui para o estabelecimento de regras cotidianas pautadas no desrespeito e na exploração dos corpos, do tempo e da negação do direito à vida “privada” das trabalhadoras domésticas (Figueiredo, 2020). Para fazer um paralelo partindo de eventos históricos de opressão que atravessam a sociedade brasileira até hoje, trago a poeta são-tomense, Alda do Espírito Santo, em

seu poema- *Lá no Água Grande*, onde descreve o percurso do cotidiano das mulheres santomenses, principalmente as de comunidades rurais. No entanto, a escolha dessa perspectiva romântica, me levou a fazer uma pequena análise sobre possíveis condicionantes sociais.

Sendo mulher santomense, fica evidente as diversas contribuições no que diz respeito à manutenção da família e da economia. Desse modo, podemos apontar a participação massiva das mulheres como palaiês, que são vendedoras de peixe e de hortaliças, agricultoras, doceiras que fazem o bobo fito -um doce feito à base de banana e óleo de coco produzido por elas mesmas, as candongueiras- mulheres que vendem roupas, as lavadeiras, domésticas, entre outras. No entanto, o machismo enraizado na nossa sociedade localiza a mulher santomense nas profissões consideradas periféricas, o que conseqüentemente leva a desvalorização desse contributo, considerando que grande parte dessas mulheres não tiveram oportunidade de alcançar lugares de poder, onde possam acessar seus direitos e assim reivindicar. De outro modo, podemos nos perguntar se esse lugar não constitui o poder simbólico de acordo com o contexto das mulheres santomenses? E se o alcance ao poder for esse?

Quando pensamos a mãe-preta, a mulata e a trabalhadora doméstica para entender melhor o contexto brasileiro que oprime mulheres negras, em São Tomé e Príncipe, as mulheres que não conseguiram ascender socialmente, são em sua maioria domésticas, as que cuidam da casa e da família enquanto seu parceiro trabalha fora. A produção doméstica é um suporte para o funcionamento do sistema capitalista, desse modo, ao contrário de considerar a teoria marxista como um método impróprio para a análise de gênero, ela deve ser utilizada para analisar o processo de exclusão e subordinação da mulher pelo homem e pelo Estado do sistema capitalista (Santana, 2009). No entanto, as mulheres que ascenderam também têm que lidar com a dupla jornada. Não se deve ignorar que o machismo constrói todos os dias mecanismos de controle para realização da manutenção das opressões contra a mulher.

Nas palavras de Santana:

A saída massiva da mulher para o mercado não implicou em negociação das tarefas domésticas com o seu cônjuge, mas em um considerável aumento de suas tarefas. Além do trabalho doméstico não ser reco-

nhecido financeiramente, o salário recebido pelo trabalho realizado na empresa era inferior ao recebido pelos homens. Contudo, proporcionou uma rediscussão das relações de gênero e do lugar da mulher na sociedade, assim como incitou mudanças concretas na forma de o grupo feminino pensar sobre si e ser reconhecido na sociedade, entre outros aspectos. Outra questão a ser considerada é que valores de raízes culturais estão envolvidos na geração das desigualdades entre homens e mulheres que ultrapassam esta engrenagem econômica, ou seja, não basta ter independência econômica para que as mulheres sejam tratadas como iguais na sociedade (SANTANA, 2009, pg.14).

Retomando o poema *Lá no Água Grande*, peço licença a Alda do Espírito Santo, mulher, intelectual santomense que lutou através de sua escrita contra a colonização portuguesa, do qual tenho grande admiração.

Lá no água grande

Lá no “Água Grande” a caminho da roça
negritas batem que batem co’a roupa na pedra.
Batem e cantam modinhas da terra.

Cantam e riem em riso de mofa
histórias contadas, arrastadas pelo vento
Riem alto de rijo, com a roupa na pedra
e põem de branco a roupa lavada.

As crianças brincam e a água canta.
Brincam na água felizes...
Velam no capim um negrito pequenino.

E os gemidos cantados das negritas lá do rio
ficam mudos lá na hora do regresso...
Jazem quedos no regresso para a roça.

Na primeira estrofe do poema, Alda do Espírito Santos (2007) evidencia a prática de lavagem de roupas que geralmente acontecem nos rios pela grande maioria das famílias que não possuem água canalizada em suas residências. Atividades como lavagem de roupas, pratos e banho, também podem ser feitas nos rios. Essa prática é realizada por mulheres que vão acompanhadas de seus filhos, muitas vezes ainda pequenos. As lavadeiras, como denominei, precisam em muitos casos lidar com a lavagem de roupa e o cuidado com as crianças para que não ocorra qualquer incidente. É necessária uma atenção redobrada para que a criança não seja levada pela correnteza enquanto banha.

Nesse processo, como é apontado no poema, na segunda estrofe, acontece o que chamamos de história oral, onde as mulheres conversam entre si sobre assuntos do cotidiano, podendo assim, surgir gargalhadas e cantigas durante a lavagem. Após as atividades no rio, é necessário que a mulher volte para sua residência para que possam realizar outras atividades domésticas como: cozinhar, limpar a casa e etc.

A leitura do poema, possibilita analisar o caráter estrutural do machismo na sociedade são-tomense. Posto isso, existe uma certa dificuldade em avistar homens que desempenham atividades domésticas e que desenvolvam esta prática. Podemos afirmar também que, uma parte dessas mulheres são mães solo, que em muitos casos precisam se desdobrar para conseguir dar conta da criação dos filhos.

Há “muita mulher que é mãe, que é pai, que é tudo”. Os censos de 2012 apontavam para 41,2% chefes de família do sexo feminino, mais 9% do que em 2001. Isso terá que ver com a entrada das mulheres no mercado de trabalho, com o aumento da escolaridade, a emancipação, mas também com a tendência crescente de não-assunção de responsabilidades parentais (PEREIRA et al, 2018).

Pensar os lugares sociais que, particularmente, mulheres negras se encontram, é de extrema relevância para catalogar debates e informações acerca do assunto, para que possa provocar ansiedade e desconforto. Em 2020, retornei para Ilha do Príncipe em decorrência da pandemia da Covid-19. Naquele período, ainda estava cursando Licenciatura em Pedagogia. Dessa forma, solicitei na secretaria de Assuntos Sociais, um estágio onde pudesse absorver experiência daquele contexto, e adentrar ao mercado de trabalho. Tirando todas as conturbações para que eu conseguisse aquele estágio, comecei a lecionar para o ensino secundário, que no Brasil se denomina como ensino médio. Eram três turmas, duas tinham em torno de 80 alunos, e uma um total de 20. Era a minha primeira experiência como professora titular, eu pensei, *-é meu momento de brilhar, eu queria brilhar-*, mas não me foi possível. Ser professora, ser mulher e bixesual para o contexto da Ilha do Príncipe é um desafio e tanto. Me recordo que na primeira aula com a turma de vinte alunos, uma aluna me questionou sobre a minha sexualidade, que até então não sabia que era de domínio público. Entendo a curiosidade para um contexto como aquele, as pessoas querem saber, querem referência, e querem principalmente te julgar por não corresponder

aos padrões (ditos sócio- histórico), e conseqüentemente te levar a exclusão, como ocorreu.

No ambiente escolar, a minha formação acadêmica pouco interessava aos meus colegas de trabalho, tão pouco aos alunos. A minha fama de mulher lésbica e incompetente já havia se espalhado pela Ilha inteira. Os meus alunos, homens cis, poucos me dedicaram algum respeito, eles não lidavam muito bem com o fato de uma mulher, lesbica, como eles diziam, ser sua professora, afinal, o que uma aberração tem para ensinar?

Eu fui me desafiando enquanto um corpo diferente daquele ambiente, uma presença invisível para ocupar o lugar da intelectualidade, onde diversas vezes pensei em desistir. Ironicamente, também me senti assim durante as duas graduações e o começo da minha pós-graduação.

Como professora na Ilha do Príncipe, o desrespeito era absurdo, que em uma das aulas eu me vi na obrigação de abandonar a turma. E lá fui eu, chorando no caminho para casa, frustrada, imaginando que ia precisar voltar na semana seguinte. Me questionava da minha capacidade enquanto professora e queria uma resposta se deveria continuar. Naquele momento, eu não conseguia superar minhas emoções, então eu sempre lembrava da máxima: o pessoal é político, e de alguma forma fui levando essa experiência, muitas vezes de maneira impositiva como forma de garantir alguma sanidade.

Em alguns momentos, me ocorreu me apoiar em grupos de acolhimento que discutem as dificuldades de ser mulher e professora. No entanto, não é tão simples. Os debates sobre as questões de gênero em São Tomé e Príncipe caminham de forma lenta, embora se tenha conseguido vários avanços que até hoje não se executaram efetivamente.

Para além da minha sexualidade, que era de máximo interesse de todos, eu fui percebendo que a questão de gênero e da idade acabavam influenciando na forma como os alunos homens me enxergavam. Eles não queriam uma professora tão jovem e desinibida. Homens esperam que mulheres sejam reservadas, e quando não nos comportamos como esperado, o caos se instaura.

A ilha do Príncipe é conhecida pela sua pequenez. Era comum encontrar meus alunos em bares, discotecas, em praias e afins. Quando saía para tomar cerveja sozinha ou acompanhada, e tinha dinheiro para o fazer, isso gerava es-

tranhamento. Um belo dia, eu chamei um amigo para sair, fomos para um bar perto de casa e pedimos vinho e pizza. Assim, dois conhecidos foram chegando e ficaram conosco. Por um instante acabou o vinho, eu descii para balcão e pedi que levassem uma outra garrafa. Foi nesse momento que o balconista me perguntou: Quem vai pagar a conta? Curiosamente eu era a única mulher naquela mesa e para sua felicidade ou infelicidade era eu quem pagaria aquela conta. Em um outro episódio na escola, o diretor fez um telefonema para a minha irmã, que também era professora, pedindo que eu fosse para sua sala. O que aconteceu foi que, houve uma falta de acolhimento. Nunca me senti acolhida pela escola e nem pelos colegas, em decorrência das questões levantadas acima. Meu percurso sempre foi: sair de casa, lecionar e voltar para casa. Me parece que isso não agradou muito o diretor, já que ele afirmou que eu não dava abertura para interagir com “ninguém”. Posto isso, ser mulher é esperar que você precise agir de acordo com os protocolos masculinos, e pouco interessa se você possui formação acadêmica, o que realmente importa é que você ainda é mulher carregando suas condicionantes. E quando se é lésbica, complica um pouquinho mais.

Em seu livro *Erguer a voz, pensar como feminista, pensar como negra*, hooks (2019) discute sobre a sua experiência enquanto mulher negra e pós-graduanda. Uma narrativa que infelizmente ecoa em tom de denúncia, sobre como a dor atravessa a vida das mulheres negras em diversas dimensões. Logo, vai apontando diversos eventos de brutalidade e segregação que coabitam o ambiente acadêmico.

Qualquer um de nós que, segundo ele, não deveria estar numa pós-graduação era objeto particular escárnio e ridicularização. Quando fazíamos apresentações orais, ele nos dizia que nosso trabalho era estúpido, patético, e que não poderíamos terminar. Se resistíamos de algum modo, a situação piorava. Quando fui falar com ele sobre sua atitude, ele me disse que eu realmente não tinha jeito para a pós-graduação, que eu deveria abandonar o curso (hooks, 2019, p.29).

Essa passagem me remete ao período em que fui bolsista no PETHL, Programa de Educação Tutorial de Humanidade e Letras, em que diversas vezes me vi e vi minhas companheiras sendo violentadas e chamadas de incompetente em bons modos. Me recordo também que, em termos de proposição de projetos para execução no programa, éramos as únicas que se interessava em trabalhar

sobre temáticas relacionadas a comunidade negra-africana, dessa forma, podemos perceber que o racismo se manifesta de diversas formas. “(...) o projeto está em uma estrutura que é racista... Eu falo isso porque a gente sabe que o PET foi criado em uma perspectiva totalmente elitista e branca (...)” (MARIA DA LUZ FONSECA; REVISTA ANU, 2021, p. 7)

Trilhar meu caminho no PET, sempre foi um desafio, principalmente por conta da autoestima baixa, pois, as exigências dos padrões acadêmicos eram altas, nos termos do que a branquitude entende por intelectualidade. No entanto, esse desafio me levou para lugares grandiosos, onde pude erguer a minha/nossa voz. Muitas vezes levantando o tom de voz em reuniões, outras vezes, elegendo e participando de pesquisas e atividades que evidenciam a urgência de um olhar mais sensível para a comunidade negra, como diz a velha máxima- nada sobre nós sem nos- nós por nós. (...) “porque desafiamos duramente aqueles que tentaram nos fazer acreditar que éramos espertos, mas não espertos o suficiente(...)” (hooks, 2019, p. 23).

Nesta senda, Gomes (2020) aponta que é de extrema importância que construamos ambientes onde seja seguro para manutenção da nossa sobrevivência enquanto intelectuais. Como por exemplo os NEABIs, núcleo composto por pesquisadoras e pesquisadores negros que discutem sobre as relações raciais no Brasil. Que embora não ocupem lugares hegemônicos nas universidades, traduzem a produção de um conhecimento politicamente posicionado.

Em *Pensamentos Feministas Negros*, Patricia Hills Collins (2019), discute em um dos seus capítulos sobre a importância dos espaços seguros. Ela afirma que, os espaços seguros construídos pelas mulheres negras, não devem se tornar um estilo de vida. Ao contrário, constituem um mecanismo dentre muitos destinados a promover o empoderamento das mulheres negras e nos capacitar para participar de projetos de justiça social (Collins, 2019, p.200). No entanto, ela afirma que alguns grupos têm mencionado que movimentos como esses são considerados como separatistas.

Nas palavras de Collins:

Qualquer grupo que se organize em torno de seu próprio interesses corre o risco de ser rotulado de -separatista-, -essencialista-, -antidemocrático-. Esse ataque prolongado às chamadas políticas identitárias tenta suprimir grupos historicamente oprimidos que tenham por ob-

jetivo criar agendas políticas independentes em torno de identidades de raça, gênero, classe e ou sexualidade (COLLINS, 2019, pg.200).

Nesse sentido, para Collins os espaços seguros constituem uma ameaça para aqueles que, de alguma forma, se sentem excluídos, exatamente por se tratar de um evento de caráter político que não vigia, tão pouco pune. “Tais espaços liberam as mulheres negras da vigilância e ao mesmo tempo lhes oferecem condições para autodefinições independentes (...) assim há muito mais em jogo aqui que a simples expressão de voz” (Collins, 2019, p. 203). Posto isto, como podemos enxergar a mulher negra que é entendida como o monumento da hipersexualização no lugar da intelectualidade, quando nos referimos a sua participação na construção de novas epistemologias que permeiam sua realidade, parte desse pressuposto serem aceites pela ciência ocidental?

Nas palavras de Figueiredo (2021)

No referido texto, quando Lelia Gonzales afirma que “o lixo vai falar”, questionando não apenas o fato de os negros serem descritos e representados por outros no universo acadêmico, reivindicando um lugar de legitimidade e autoridade dado pela experiência, como também denuncia as representações submissas e sexualizadas das mulheres negras na cultura brasileira, reveladas através da figura da mãe-preta, da mulata e da empregada doméstica (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2021, p.23).

Em uma outra experiência como estagiária, em uma escola municipal da cidade de Redenção, pude ter maior consciência de como as mulheres negras são entendidas pelos alunos e pela própria gestão escolar, quando nos colocamos enquanto pesquisadora. De acordo com Boaventura (2009), a epistemologia construiu um modelo hegemônico de ciência moderna, oriundo do modelo de racionalidade que se constituiu a partir da revolução científica do século XVI, e que alcançou seu apogeu no século XIX. No entanto, esse modelo acabou esquecendo de incluir trabalhadores, mulheres, indígenas e afrodescendentes. Nesse sentido, a escola também se configura como parte de exclusão e de estranhamento de mulheres negras que têm reivindicado o lugar na construção do saber.

Para Figueiredo (2020):

Destaquei a palavra sujeita, visto que essa atitude tem sido mais do que uma reivindicação, é uma prática política voltada para feminilizar e enegrecer a linguagem nos textos produzidos por autoras e autores negros neste novo milênio. Reivindicamos também enegrecer as referências bibliográficas – procedendo de maneira análoga aos textos feministas que reconhecidamente transformaram as regras de citações, ao incluir o primeiro nome das mulheres citadas nos artigos, para fazer frente à certa masculinização das referências (ÂNGELA FIGUEIREDO, 2021, p.23).

Na minha trajetória enquanto estudante da UNILAB, fui construindo as percepções sobre as responsabilidades que a nossa universidade tem em construir um currículo mais inclusivo, no que diz respeito às mulheres negras. Em constantes desafios, ainda se entende que há muito por se fazer. Afirmando desta forma, porque é evidente que em muitas disciplinas o conhecimento hegemônico toma conta de nossas aulas, abrindo possibilidade para que retrocessos aconteçam.

Para melhor entendimento, (Mignolo, 2008) acrescenta:

A opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta (por exemplo, veja o que acontece agora nas universidades chinesas e na institucionalização do conhecimento). Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (MIGNOLO, 2008, p. 23).

Acredito que não seja de bom tom acrescentar um ou dois intelectual negro com a fraca e fraca intenção de “tapar o sol com a peneira”, sendo que mudanças efetivas não acontecem com base em tentativas medíocres. Assim, a perspectiva decolonial não se enquadra e não deve ser representada na sobreposição de um conhecimento a outro, mas sim, fazer com que os dois possam coexistir criticamente, entendendo também, que existem problemáticas de hierarquização em torno destes.

Nessa perspectiva, podemos refletir sobre o conceito de epistemicídio, discutido por Sueli Carneiro (2005) e apontado por Figueiredo (2020).

[...] um conceito extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos (1995), que integramos ao dispositivo de racialidade/biopoder como um dos seus operadores por conter em si tanto as características disciplinares do dispositivo de racialidade quanto as de anulação/morte do biopoder. É através desse operador que este dispositivo realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão. Ao mesmo tempo, e por outro lado, o faz enquanto consolida a supremacia intelectual da racialidade branca. (CARNEIRO, 2005, p. 10).

Em decorrência disto, quando a autora aponta que as editoras brasileiras têm se dedicado apenas a tradução de livros de intelectuais negras estadunidenses, que de certo modo os discursos são alinhados, aponta para um apagamento das contribuições que são desenvolvidas pelas mulheres negras brasileiras. E mesmo que as editoras se empenhem mais na tradução dos livros das intelectuais negras norte americanas, este se faz de forma tardia. Como se lê que só em 2016 o livro da Angela Davis, *Raça, Classe e Gênero* foi traduzido.

Por outro lado, essas traduções têm incentivado as editoras a investir em publicações de mulheres negras. É inegável que o feminismo como teoria e prática vem desempenhando um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, e à medida que, ao apresentar novas perguntas, não somente estimulou a formação de grupos e redes, mas também desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. (FIGUEIREDO, 2011, p. 12).

A identidade de poder trazida por Mignolo (2008), chama atenção para a cobrança da posição de privilégio, que acarreta a cobrança sob quem não tem posição alguma, ou seja, sobre quem a humanidade é arrancada a partir da colonialidade do saber. No entanto, descolonizar por meio da teoria crítica e das relações sociais, acredito ser o movimento subversivo que as intelectuais, feministas negras têm desencadeado. Para Gomes (2020), os intelectuais negros, principalmente aqueles que elegem a questão racial como seu foco de investigação, rompem contra essa alteridade forjada em contextos de poder.

Conclusão

De acordo com as autoras e autores trazidos para esta discussão, conclui-se que o lugar da intelectualidade da mulher negra atravessa as relações sociais já

estabelecidas pelo colonialismo e também pelo seu papel social desigual que permeia suas vivências. Entendo, no entanto, que a produção de conhecimento e as possibilidades de fazer ciência atrelada à ideia de romper com as práticas hegemônicas, se configura como ameaça a modelos universal caucasiano. Sendo assim, quando trazemos, por exemplo, uma mulher negra doutora e seus escritos para o ambiente acadêmico, estamos movimentando e apontado a necessidade de quebras de paradigmas que por anos inviabiliza a ocupação das intelectuais negras na construção de uma nova epistemologia a partir da teoria e da prática, como aponta Figueiredo (2020).

No entanto, sabemos que o processo de descolonizar tem sido um desafio, preferencialmente quando se trata de reconhecer as produções das mulheres negras. O sexismo e seus modos operandi condicionam os avanços e ocupação dos espaços de poder, que de certo modo atravessa e desanima.

No que diz respeito às possibilidades de novas formas de fazer ciência, sabemos por meio desta discussão o papel fundamental das mulheres negras no desenvolvimento, na fé e na crença de uma epistemologia que proporcione novas metodologias, entregue um conhecimento produzido na perspectiva da inclusão, e que discuta o fazer ciência a partir de um olhar que responda às demandas das relações sociais reais, pensando nas diversas formas de opressão.

Todavia, escrever sobre nós requer coragem. A necessidade de rever nossas experiências, está na penúria da manutenção da nossa própria sobrevivência. Grada Kilomba (2019) aponta que, existe uma certa urgência de descolonizar a mente e, realizando reflexões teóricas com base em escritores\as como Frantz Fanon, bell hooks e Philomena Essed em que examina o legado colonial e as injustiças sociais que dele decorrem. Acredito que as reflexões teóricas têm seu grau de importância, no entanto, soma a possibilidade de se escrever e refletir a partir das nossas histórias individuais, como forma de assegurar e dar visibilidade a vivências reais na luta contra novas formas de violação de direitos. Para isso, Grada Kilomba (2019) usa o mito da objetividade e neutralidade para ilustrar essa relação, argumentando que mantém posições de autoridade no centro da academia enquanto pressiona e empurra as vozes subalternas para as margens devido ao excesso de subjetividade, o que se configura com um desafio na luta contra a colonialidade.

Assim, um dos caminhos sugeridos pela autora para a descolonização do conhecimento, seria fazer da margem um lugar de inovação e rotas de resistência. Portanto, é de extrema relevância refletir sobre o mundo moderno/colonial (Maria Lugones, 2008) em que nos encontramos, bem como observar criticamente o sistema social para desenvolver pontos de vista que possam desafiar o racismo institucional.

Por fim, acredito que com a interdisciplinaridade é possível criar caminhos para que essas metodologias pensadas não só para acúmulo de conhecimento, mas que, incluam e reconheçam a importância do movimento feminista negro e de outras vertentes na luta contra violação dos direitos das mulheres, na construção da ciência, a partir de suas narrativas teóricas e práticas.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf> . Acesso em: 11 nove. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019 [1990].

CONCEIÇÃO EVARISTO **“A escrevivência serve também para as pessoas pensarem”**. 9 de novembro de 2020. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-peopleas-pensarem/> . Acesso em: 11 nov. 2022.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira. 1968. Disponível em: <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2012/06/os-condenados-da-terra-frantz-fanon.pdf>. Acesso: 10 nov. 2022.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA. 2008. Disponível em: https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/05/Frantz_Fanon_Pele_negra_mascaras_brancas.pdf . Acesso: 10 nov. 2022.

FIGUEIREDO, Ângela. **Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial**. Revista Tempo e Argumento, [S.l.], v. 12, n. 29, p.01-24, maio 2020. ISSN 2175-1803. Disponível em pdf: . Acesso em: 3 out. 2021.

GOMES, Nilma, Lino. **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2020.

GONZALEZ, L. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, p. 223-244, 1984.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de Racismo Cotidiano Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUGONES, María: **Colonialidad y Género**. Binghamton University, USA,.Tabula Rasa, Colombia, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência Epistêmica: A Opção Decolonial e o Significado de Identidade em Política**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008. Disponível: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf . Acesso em: 11 nov. 2022

PEREIRA, Ana, Cristina. PARAÍSO, Dario, Pequeno. **Mulheres de São Tomé e Príncipe. Direito das mulheres- Conhecer, Capacitar, Sensibilizar**. Guides Artes Gráficas. 2018.

Revista África na UNILAB.2021. PETHL. Disponível em: <https://www.calameo.com/read/0069059885541f63063d3>. Acesso em: 11 nov. 2022.

SANTANA, Jacimara, Souza: **A Participação das Mulheres na Luta de Libertação Nacional de Moçambique em 1975-1985**: Sankofa. Revista de História da África de Estudos da Diáspora Africana, 2009. Disponível: <https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88746> . Acesso em: 11 nov. 2022.

SANTO, Alda, Espírito. **Lá no Água Grande**. Lusofonia Poética, 2007. Disponível <https://www.lusofoniapoetica.com/sao-tome-principe/alda-espirito-santo/poemas> . Acesso em: 11 nov. 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2020.



A Baianidade *Urbi et Orbi*¹ ou “engenho e arte” para além da metafísica ocidental

Alex Pereira de Araujo²

Resumo: A gênese deste estudo decolonial começa com o ensaio que empreendia uma discussão sobre Exu e a cultura diaspórica negra. Seus desdobramentos foram responsáveis pelo aparecimento de dois outros estudos: um sobre o Candomblé da Bahia e o sincretismo religioso, e um outro sobre o conceito decolonial de língua-linguagem como encruzilhada. O artigo sobre Exu, escrito em inglês, ainda foi responsável pelo convite para a escritura de um capítulo de livro, também em língua inglesa, sobre direitos humanos, liberdade religiosa e lutas antirracistas na América Latina Diaspórica Negra. Por sua vez, este texto possibilitou o aparecimento de boa parte da discussão que se deu em um capítulo sobre a linha de frente das lutas políticas de Jorge Amado nos 100 anos do Partido Comunista do Brasil, quando o tema da baianidade ganhou corpo. Agora, neste novo estudo, que ora, apresento, a discussão busca responder às questões: “O que é a baianidade?” e “Como a literatura a decodifica ao longo da história?”. Para tanto, utilizo como metodologia a análise pragmática do discurso, tributária da análise discursivo-desconstrutiva, tomando o discurso literário como objeto observável, pois, nessa abordagem, todo discurso é o resultado das condições históricas de produção (cf. ARAÚJO, 2020). Em outras palavras, recorro a obras poéticas de autores baianos (textos, canções), tomadas como discurso para responder a tais questões sobre a baianidade.

Palavras-chave: baianidade; metafísica ocidental; sincretismo religioso; carnavalização; linguagem.

1 Expressão latina que pode ser traduzida aqui como: par a cidade e para o mundo.

2 Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da FAALC da UFMS, é doutor em memória: linguagem e sociedade pela UESB, com estágio doutoral na Paris III e mestre em Letras: Linguagens e representações pela UESC. Tem graduação em Letras: Português/ Francês. É membro do Movimento Negro Unificado e do Conselho Estratégico social da UFSB, além de participar do grupo em Pesquisa em Linguagens, Poder e Contemporaneidade –GEL-POC (IFBA). E-mail: alex.p.araujo@ufms.br.

Abstract: The genesis of this decolonial study begins with the essay that undertook a discussion about Exu and black diasporic culture. Its developments were responsible for the appearance of two other studies: one on Candomblé in Bahia and religious syncretism, and another on the decolonial concept of speech-language as a crossroads. The article about Exu, written in English, was also responsible for the invitation to write a chapter of a book, also in English, on human rights, religious freedom and anti-racist struggles in Black Diasporic Latin America. In turn, this text allowed for the appearance of a good part of the discussion that took place in the book chapter on the front line of Jorge Amado’s political struggles in the 100 years of the Communist Party of Brazil, when the theme of bahianity took shape. Now, in this new study, which I now present, the discussion seeks to answer the questions: “What is bahianity?” and “How does literature decode it throughout history?”. To this end, I use pragmatic discourse analysis as a methodology, which is a tributary of discursive-deconstructive analysis, taking literary discourse as an observable object, since, in this approach, all discourse is the result of the historical conditions of production (cf. ARAÚJO, 2020). In other words, I resort to poetic works by Bahian authors (texts, songs), taken as discourse to answer such questions about bahianity.

Keywords: bahianity; western metaphysics; religious syncretism; carnivalization; language.

Introdução

Em 2 de julho de 1823, quando a população da Bahia conseguiu expulsar, em definitivo, as tropas portuguesas do Brasil, em um acontecimento que ficou conhecido na história do país como Independência da Bahia, os habitantes desta antiga capitania, que se tornara província em 28 de fevereiro de 1821, já tinha um sentimento de pertencimento e de amor à terra conjugado a um jeito próprio de ser. Por volta do ano de 1798, houvera até um movimento que propunha a criação da República Baiense, chamado de Conjuração Baiana. Em alguns aspectos, foi semelhante àquele que teve lugar em Minas Gerais, em 1789, sendo que na Bahia houve a adesão da população negra e indígena que ousaram participar ativamente do movimento emancipatório, almejando o fim da escravidão e da descolonização.

Ao ser elevada à categoria de província, a Bahia teve seu território ampliado com a incorporação das terras da capitania de São Jorge dos Ilhéus e da capitania de Porto Seguro. A cidade de São Salvador, onde a baianidade surgiu, passara a ser a capital da província. Mas, à época de Gregório Mattos e Guerra³, e do Padre Antônio Vieira⁴, a cidade já tinha uma identidade marcante com um modo próprio que caracterizava quem era da Bahia, conforme se pode verificar na obra desses autores e nas suas biografias. Com a ampliação do território baiano, a sua área de influência foi sendo, aos poucos, expandida para todo o seu território. Primeiramente, na costa, onde vivia boa parte da população e onde havia um maior fluxo com a capital, depois para as áreas do Rio São Francisco e para todo o sertão.

Foi neste momento que a baianidade passou de um estado de ser e de viver, enunciado nos casarões e sobrados da Velha São Salvador, com suas ladeiras, vielas, ruas, largos, escadarias, para a representação identitária da população e de sua territorialidade cultural de seu espaço geopolítico. Contudo, coube à literatura decodificá-la para a sua linguagem, e aos escritores baianos coube fazer aparecer o nosso “engenho e arte” na decodificação do traço da escritura da baianidade.

É daí que vem a motivação para empreender a *presente* discussão, cujo presente estudo caberá refletir sobre tal decodificação e sobre tal “engenho e arte”, buscando responder a duas questões principais: “O que é a baianidade?” e “Como a literatura a decodifica ao longo da história?”. Do ponto de vista antropológico e discursivo, essas questões estão ligadas às condições históricas de produção que emergem com o sentimento de pertencimento dos diversos povos que formaram, no período colonial, a população da cidade de São Salvador da Bahia, a grande encruza de Exu e de Pombajira, nessa parte do Atlântico Sul, o que explicaria a participação dos guerreiros caboclos e das guerreiras caboclas

3 De família abastarda, era filho de Gregório de Matos, fidalgo da série dos Escudeiros, do Minho, Portugal, e Maria da Guerra, respeitável matrona. Teria nascido, em Salvador, em 23 de dezembro de 1636. Exerceu na vila de Alcácer do Sal, em Portugal, a função de juiz de direito onde se tornou célebre pela forma poética e satírica como enunciava as sentenças aplicadas. Foi ainda representante da Bahia na Corte de Lisboa, onde defendia os interesses dos senhores de engenho. Em 1679, foi nomeado para o cargo de desembargador da relação eclesiástica da Sé de Salvador. Em 1682, voltou para a Bahia para assumir esse posto. Em 1694, foi degradado em Angola. De volta ao Brasil, dedicou-se à advocacia na cidade do Recife, onde faleceu em 1696, meses depois de seu regresso e um mês antes de completar 60 anos.

4 Religioso e homem de Estado, veio para a Cidade da Bahia com apenas 6 anos de idade. Serviu a coroa portuguesa nas principais cortes europeias como diplomata, tendo ainda sido confessor da família real portuguesa e convidado a ser pela própria Santidade, o Papa, seu confessor. Faleceu, em 1697, aos 89 anos na cidade de São Salvador da Bahia onde passou a maior parte da sua infância e da sua juventude.

nas lutas que resultaram na soberania do Brasil, além dos negros e negras⁵ que lutaram no 2 de julho de 1823 e em outros acontecimentos históricos. Sendo a literatura um campo formado pelas memórias coletivas e individuais que se articulam na escrita do autor, figura que “se individualizou em uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2001, p. 267), ela consegue expressar o modo como os homens viviam e vivem, com seus costumes, com as suas visões de mundo, com as contradições da natureza humana e os dilemas da sua natureza política, já que qualquer discurso é o resultado de condições históricas que determinam a sua produção ou o seu aparecimento. Por essa razão que esse ensaio toma o *discurso literário* como objeto privilegiado nessa análise, numa abordagem pragmática do discurso, tributária da maquinaria teórica desenvolvida por Foucault (cf. ARAÚJO, 2020). Ela é pragmática porque todo dizer é um fazer!

Em linhas gerais, este estudo decolonial, ao lidar com estas duas questões, apresenta uma discussão que envolve ainda reflexões sobre *identidade, pertencimento, territorialidade, linguagem, processos de subjetivação e política*; mas, também apresenta um esboço de dois conceitos: o de *carnavalização cultural* e o de *carnavalização identitária* para forjar o conceito de baianidade. Teoricamente, esta discussão se situa no quadro epistemológico dos estudos decoloniais, mas não de forma rígida, já que consegue dialogar com os estudos desenvolvidos por Bakhtin, Derrida, Foucault, Bourdieu, Fanon, Aimé Césaire, pois *Negritude, metafísica ocidental, binarismos, heterotopias, genealogia, habitus, carnavalização* aparecem nessa encruza de linguagens entre o mundo ocidental e o mundo diaspórico negro onde a baianidade foi forjada pela força violenta da empresa colonial portuguesa em meio a resistência indígena e negra. É por esta razão que inicio esta discussão, tratando da baianidade circunscrita no esquema *dentro* e no esquema *fora* da metafísica ocidental com sua forma de pensar o cosmo e a linguagem que nos envolve e nos define, à proporção que são as estruturas da linguagem que dão corpo e forma às representações das coisas e dos seres que estão presentes no cosmo.

5 Por uma opção política, aqui não se faz distinção entre pardos e negros, já que todo pardo tem em seu DNA uma herança negra proveniente daqueles e daquelas que foram forçados a imigrar para o Brasil na condição de escravizados.

O colonial e a metafísica ocidental no nascer da baianidade

A metafísica ocidental pode ser entendida, aqui, como um modo pelo qual o colonialismo europeu tentou nos interpelar usando a linguagem em um esquema de pensamento com o qual se criou, em termo fanoniano, *a zona do não ser*, uma espécie de abismo existencial para apagar as memórias e cosmologias dos povos colonizados, que Boaventura Sousa Santos vem chamando de *linha abissal* (FANON, 2008, p.26; SOUSA SANTOS, 2007). Portanto, trata-se de um esquema que é caracterizado pelo uso de binarismo como: bem e mal; razão e desrazão; vida e morte; Deus e Diabo; céu e inferno; verdadeiro e falso; ocidente e oriente, branco e negro; metrópole e colônia etc. Neste esquema composto por dois polos, há um positivo e outro que figura como negativo (ARAÚJO, 2021a, p.80).

Esta linguagem passou a ser difundida em todo o mundo ocidental pela Santa Sé, que a utilizou para fundamentar a moral cristã e para dar mais consistência filosófica a doutrina da fé católica e orientar suas pastorais. Chegou a esta parte do Atlântico Sul em decorrência da empresa colonial dos países ibéricos. No caso do Brasil, coube a coroa portuguesa introduzir a moral cristã em sua colônia, porque Portugal era um reino cristão muito devoto. Este esquema binário, portanto, servia para controlar os corpos e as almas no mundo cristão.

A cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos já nasceu sob este esquema, ou seja, foi planejada, utopicamente, para ser a sede de um governo-geral que ali se instalara por decisão régia de D. João III de Portugal. Ele mandou para cá mil pessoas, sendo seiscentos militares, mais trezentos e vinte funcionários nomeados, entre os quais, em grau de importância, estavam: o governador-geral, o provedor-mor, o ouvidor-mor, o capitão-mor, além do primeiro médico e do farmacêutico. Ainda, completavam a comitiva vinda de Lisboa: degredados, fidalgos e os primeiros missionários jesuítas que chegaram ao Brasil. A construção da cidade contou com a participação de indígenas escravizados e depois com a mão de obra dos escravizados vindo do outro lado do Atlântico Sul. Foi deste modo que a primeira capital do Brasil foi criada, tendo as feições e a estrutura de uma cidade lusitana, mas com uma população formada por europeus, africanos e nativos em um espaço totalmente *colonial*.

Na prática, a fundação de São Salvador da Bahia, em 29 de março de 1549, era um meio *de tornar colonial toda a colônia*⁶. Assim, ao tomar para si o controle das terras que antes estava nas mãos de terceiros, no regime de capitânicas hereditárias, a empresa colonial, sob o controle da coroa, teria condições de explorar não apenas os domínios conquistados, mas podia dominar o corpo social na colônia com a presença do estado. E, para tanto, ela foi capaz de forjar, a partir do esquema binário metafísico, duas equações desonestas, “das quais só poderiam resultar as abomináveis consequências coloniais e racistas, cujas vítimas seriam os índios, amarelos e negros” (CÉSAIRE, 2020, p.11). Em uma delas, “*cristianismo = civilização*”, e, na outra, “*paganismo = selvageria*” (CÉSAIRE, 2020, p. 11). A partir daí, o império português começou a ganhar corpo e a dominar o Atlântico Sul com a exploração do Brasil e de parte do mundo africano, transformando os portos de Recife e de São Salvador nos dois maiores centros de comércio do tráfico negreiro do mundo, no século XVI.

Estas são as condições históricas de produção que vão determinar o aparecimento da baianidade como prática discursiva e de seus contornos no período colonial, quando “o tráfico dispôs o campo para intercâmbio linguístico, sexual e religioso entre escravo e ex-escravos”, tomando as palavras emprestadas de Carneiro no livro *Candomblés da Bahia* (cf. CARNEIRO, 1978, p.18). Esse tráfico transcorreu durante três séculos e meio. À época da poesia condoreira, o poeta baiano, Castro Alves, um dos grandes expoentes do movimento abolicionista brasileiro, denunciara, por meio de seus versos, o quão desumano e abominável se dava o tráfico de negros e negras nos navios negreiros, assim: “É canto funeral! ... Que tétricas figuras! .../Que cena infame e vil... Meu Deus! Meu Deus! Que horror!”. Parecia impossível sobreviver a este tipo de travessia que durava dias. Mas muitos sobreviveram a isto e ao sistema de escravidão, contribuindo com o nascer da baianidade. Sobreviver a tudo isso, não foi fácil. E muitos sucumbiram ao sistema de violência colonial tanto física como simbólica, responsáveis pelo epistemicídio de indígenas e dos bantu⁷, os primeiros negros a chegarem à colônia dominada pelos portugueses no continente americano (cf. ARAÚJO, 2021a; 2021b; 2021c; 2024).

⁶ O sociólogo e antropólogo Florestan Fernandes era quem dizia que “tudo é colonial na colônia.”.

⁷ Etimologicamente, o termo “bantu” vem da palavra kikongo “ba-ntu”, formado por ba (prefixo nominal de classe 2) e ntu, que significa “pessoas”; “gente” ou, ainda, “povos”. No século XIX, passou a ser usado para se referir aos povos do sul do continente africano que pertencem a uma grande família linguística identificada assim pelo antropólogo e etnólogo alemão, Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek.

A violência colonial foi tão absurda que “seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, despertá-lo para instintos sorrateiros, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral” (CÉSAIRE, 2020, p.17). Em outros termos, seria preciso, antes, perguntar como o colonizador europeu conseguiu desumanizar a si mesmo em atos que, supostamente, serviria para “civilizar” o colonizado? Depois, questionar como se chegou a tal extremo, praticado em larga escala? Contudo, também seria preciso perguntar como a baianidade surgiu em condições históricas tão adversas em “uma região extraordinariamente estéril e árida” (FANON, 2008, p.26) como a da *zona do não ser*?

Ora, se tudo fala em uma cultura como a nossa, é por causa da linguagem que, como foi dito antes, nos envolve e nos define; então, eis aqui, as razões pelas quais, se deve atribuir uma importância fundamental aos fenômenos e processos que se instauram por meio dela (FANON, 2008, p.33). E não há dúvida de que a cissiparidade que começou a ocorrer no comportamento de quem passa a viver numa sociedade colonial, como a que teve lugar na cidade de São Salvador da Bahia, seja resultado direto dos fenômenos e dos processos que envolvem a linguagem em seu esquema binário; pois, foi justamente no ambiente colonial que o homem negro passou a ter duas dimensões; ou seja, uma para com seus pares e outra para com o branco colonizador. Por sua vez, este também passou a ter duas dimensões, uma regida pela moral decodificada pela Santa Sé e outra, regida pela imoralidade colonial. Os indígenas da mesma forma passaram a ter estratégias outras na comunicação com os brancos, além daquela que utilizava com seus pares. Depois de um século de fundação, a população da cidade de São Salvador da Bahia já tinha sido capaz de desenvolver um modo de ser e de viver que extrapolava tal cissiparidade, ao tornar possível o trânsito tanto *dentro* quanto *fora* do binarismo metafísico. Ao que tudo indica, foi o sentimento de pertencimento da população em relação à cidade do Salvador que tornou isso possível, ou seja, foi a partir daí que surgiu a baianidade. Por sua vez, este sentimento aparece quando a população passa por um processo de *carnavalização cultural* resultante do contato entre a cultura do colonizador europeu com as culturas dos indígenas mais as dos negros vindos de África. No tempo presente, há indícios de como isso deve ter ocorrido, principalmente, no modo de falar característico do povo da Bahia e no seu jeito de ver o mundo e de viver nele. Contudo, os primeiros elementos da aparição desse processo podem ser encontrados em uma massa documental formada por um conjunto de

textos poéticos atribuídos a Gregório de Matos e Guerra, autor que nasceu na cidade de São Salvador, em 1636, sendo, para alguns, o maior expoente lírico e satíro de sua época (ou, como dizia o baiano James Amado, “a poesia da época chamada Gregório de Matos”). Há também quem diga que o escritor baiano seja o maior nome da sátira da literatura portuguesa. Outros, ainda, chegam a considerá-lo como o precursor da literatura brasileira, o primeiro autor do nosso cânone literário.

A baianidade entre a sátira e o engenho do Doutor Gregório de Matos e Guerra

Dizem que depois de ter estudado em Coimbra e vivido em Lisboa, sede do império português, voltou à capital da colônia, onde sua fama havia crescido tanto, a ponto de o próprio Padre Antônio Vieira ter reconhecido, em certa ocasião, que um verso de Gregório fazia mais efeito do que vários de seus sermões (cf. RABELO, 2013, p.33-34). Ele teria escrito vários poemas inspirados nos costumes da sociedade baiana da época, os quais estão reunidos em cadernos manuscritos chamados *códices*⁸ cuja circulação teria ocorrido entre o século XVII e início do século XVIII na cidade da Bahia. Estes *códices* atribuídos ao eminente doutor Gregório de Matos e Guerra são o primeiro registro da nossa baianidade cujo nascimento se deu por causa do processo de *carnavalização cultural*. Eles contêm um pouco da memória popular registrada pela pena do poeta, que a tomou e a recodificou, usando a técnica literária da sátira⁹ como meio principal de expressão, para ridicularizar os tipos e os costumes que surgiram ali na sede do governo colonial. Em muitos desses registros, a cidade da Bahia aparece como um dos seus alvos principais por causa dos vícios que comprometiam tanto a vida social quanto a política (talvez, desde a época de sua fundação). Por isso, ele a satiriza, como pode ser visto, nos poemas¹⁰ transcritos, a seguir:

8 Eram feitos de folhas de tecido (ou trapos de pano usados no lugar do papel), material muito característico aos antigos pergaminhos, mas com formato de cadernos, posto que na colônia era proibida a circulação de qualquer de tipo de material impresso como jornais, livros, bem como a existência de gráficas.

9 Em termos literários, a sátira faz parte do gênero cômico e diz respeito ao texto literário ou poético cuja linguagem está a cargo de ridicularizar alguém muito importante (político, religioso, jurista etc.), instituições, costumes ou ideias de uma determinada época. Trata-se de uma composição poética, talvez a mais ácida, em que se espera uma resposta imediata de quem ou daqueles ridicularizados (precisamente, em um dado momento histórico em que ocorre tal crítica).

10 Sob domínio público, disponibilizados no site: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=45>.

Define a sua cidade¹¹

De dous ff se compõe
esta cidade a meu ver,
um furtrar, outro foder.
Recopilou-se o direito,
e quem o recopilou
com dous ff o explicou
por estar feito e bem feito:
por bem digesto e colheito,
só com dous ff o expõe,
e assim quem os olhos põe
no trato, que aqui se encerra,
há de dizer que esta terra
De dous ff se compõe.
Se de dous ff composta
está a nossa Bahia,
errada a ortografia
a grande dano está posta:
eu quero fazer aposta,
e quero um tostão perder,
que isso a há de perverter,
se o furtrar e o foder bem
não são os ff que tem
Esta cidade a meu ver. Provo a conjetura já
prontamente com um brinco:
Bahia tem letras cinco
que são BAHIA,
logo ninguém me dirá
que dous ff chega a ter
pois nenhum contém sequer,
salvo se em boa verdade
são os ff da cidade
um furtrar, outro foder.
(MATOS E GUERRA, Domínio Público)

À Cidade da Bahia

Triste Bahia! Ó quão dessemelhante
Estás e estou do nosso antigo estado!
Pobre te vejo a ti, tu a mi empenhado,
Rica te vi eu já, tu a mi abundante.

A ti trocou-te a máquina mercante
Que em tua larga barra tem entrado
A mim foi-me trocando, e tem trocado,
Tanto negócio e tanto negociante.

11 Ortografia adotada no século XVII.

Deste em dar tanto açúcar excelente
Pelas drogas inúteis, que abelhuda
Simples aceitas do sagaz Brichote.

Oh se quisera Deus, que de repente
Um dia amanheceras tão sisuda
Que fôra de algodão o teu capote!
(MATOS E GUERRA, Domínio Público)

Soneto

A cada canto um grande conselheiro,
Que nos quer governar cabana, e vinha,
Não sabem governar sua cozinha,
E podem governar o mundo inteiro.

Em cada porta um frequentado olheiro,
Que a vida do vizinho, e da vizinha
Pesquisa, escuta, espreita, e esquadrinha,
Para a levar à Praça, e ao Terreiro.

Muitos Mulatos desavergonhados,
Trazidos pelos pés os homens nobres,
Posta nas palmas toda a picardia.

Estupendas usuras nos mercados,
Todos, os que não furtam, muito pobres,
E eis aqui a cidade da Bahia.
(MATOS E GUERRA, Domínio Público)

Nesta série satírica, que ora apresento como sendo de autoria do Doutor Gregório de Matos e Guerra, o eu-lírico assume a função enunciativa de quem tem o poder e a legitimidade para julgar¹², e o faz com base nos valores cristãos, estabelecidos pela Santa Sé a partir dos binarismos da metafísica ocidental. Assim, em “Define a sua cidade”, título do primeiro poema, pode-se dizer que a persona satírica está a cargo de identificar e apontar as mazelas, os vícios da sociedade baiana que é parte do cenário central do poder colonial, como “furar e foder”; já, no segundo, apresenta-se a consequência disso, ou seja, qual o preço a pagar pela falta de seriedade: o desperdício de sua riqueza, a extravagância, a corrupção com negócios duvidosos. Por fim, no soneto: “A cada canto um grande conselheiro”, o eu-lírico se dispõe a criticar os governantes da “cidade

12 Segundo a tradição ocidental, os poetas gregos do século IV tinham a missão de proferir verdades, causando temor e medo.

da Bahia”, aqueles que introduziram e mantêm toda a corrupção que domina a sede da colônia, em meio a muita hipocrisia, mais muita vaidade, incompetência, injustiça, usura, luxo, luxúria, exploração econômica e, sobretudo, muito corporativismo; o qual, supostamente, seria o responsável pela nomeação de conselheiros, sem qualificação alguma para exercer seus cargos. Em síntese, estes três poemas satíricos dão um pouco a dimensão do cotidiano da época em questão, ao retratar a atmosfera vivida na cidade do Salvador, fortemente dominada por tais mazelas, como foi dito antes. Contudo, a linguagem utilizada para expressar tal realidade é a poética, cuja técnica teria sido capaz de estabelecer “a legitimidade doutrinária da sátira que atribui ao poeta segundo critérios que o compõem e interpretam retórica e teologicamente como personagem.” (HANSEN, 2004, p.29). Nestes termos, tal *acontecimento literário* teria ocorrido devido a *Apologia* feita por seu primeiro biógrafo, Manuel Pereira Rabelo (sob o título de *Vida do Excelente Poeta Lírico, o Doutor Gregório de Matos e Guerra*); ou seja, foi a partir de tal apologia que teria começado uma suposta tradição local, responsável por “uma arte essencialmente política” (AMADO, 2012, p.23). Contudo, há quem considere, como Jorge Amado, que esta tradição na arte e na literatura baianas teria surgido mesmo “desde Gregório de Matos e prossegue até hoje.” (AMADO, 2012, p.24).

Estas duas abordagens apresentam *fissuras* no tocante às questões ligadas à problemática da autoria e da originalidade na obra atribuída ao ilustre Doutor Gregório de Matos e Guerra, nascido na capital da Bahia; sobretudo, porque “a sátira seiscentista, prudente comédia das punições, obedece a regras precisas, que fazem funcionar, como na *Vida* escrita pelo licenciado Rabelo, como feixe poético de relações anônimas de forças da Cidade.” (HANSEN, 2004, p.58, grifo do autor).

É justamente aí que reside a tese que defendo, aqui, de que a obra atribuída a Gregório de Matos e Guerra decodifica, literariamente, a existência da baianidade, em pleno século XVII, quando a população já ansiava a sua maioria; e, tal existência pode ser comprovada pelo movimento emancipatório que teve lugar na Bahia, entre 1798 e 1799; portanto, dois anos após a morte do poeta na cidade do Recife.

Autoria e originalidade em uma Conjuração Baiana na Era Pós-Gregoriana

Conhecido como *Conjuração Baiana* ou *Revolta dos Búzios*, este movimento contou com a liderança de Luís Gonzaga das Virgens, Lucas Dantas, Manuel Faustino dos Santos Lira e João de Deus Nascimento, negros libertos e mulatos, que se revoltaram contra o despotismo português do Antigo Regime; ou seja, contra a exploração da colônia com os altos impostos e taxas cobrados, a escravidão, escassez de alimentos, a condição dos negros e contra a transferência da capital para o Rio de Janeiro, ocorrida cinco anos antes, provocando escassez de recursos públicos que, por sua vez, ocasionaria problemas e dificuldades administrativas. Este acontecimento histórico em terras baianas evidencia o quanto a população estava atenta não só aos problemas locais, mas a eclosão de revoltas que ocorreram na Europa, na América do Norte, nas Antilhas, em Angola e em Vila Rica. No Haiti, uma revolta escrava tinha conseguido por fim a escravidão, e um liberto, Toussaint Louverture, tinha se tornado governador-geral. Essas notícias corriam os portos de todo o Atlântico, assustando a desalmada empresa colonial, que nele teve lugar; mas, ao mesmo tempo, elas acabavam empoderando as populações oprimidas pelo poder colonial.

Mas o que se pode dizer sobre o problema da autoria e da originalidade gregorianas com as questões ligadas ao *dentro* e o *fora* da metafísica ocidental?

Para responder a tal questão, com suas questões, apresento o axioma: *a língua do povo está na boca do poeta*.

Ora, um poeta da envergadura do Doutor Gregório de Matos e Guerra que teve como interlocutores (privilegiados) o povo de sua Bahia e o da velha corte do império português, não pode estar dissociado do seu lócus sociocultural, ou seja, do lugar onde nasceu, se desenvolveu e constituiu sua *memória individual* por meio da *memória coletiva*, conforme nos ensina Maurice Halbwachs em sua obra, *A memória coletiva* (cf. HALBWASCHS, 2003). E, aqui, a noção de carnavalização cultural, apresentada anteriormente, se associa a noção de memória coletiva e a ideia de *carnavalização identitária*, por consequência, pode ser trabalhada com a de *memória individual*. Estas noções conceituais estão a cargo de lidar com a problemática da autoria e da originalidade na obra desse escritor baiano seiscentista, aqui, confundida com a baianidade, esse espírito que reúne cosmovisões de povos de África, Europa e dos povos autóctones da antiga Pindorama, transformada em Brasil pelo ato colonizador português. Talvez, antes

de continuar a discussão, deva perguntar, agora, em que momento da história surgem essas duas problemáticas e o que elas têm a ver com a baianidade?

Provavelmente, elas tenham surgido quando leituras mais “minuciosas” começaram a questionar a unidade da obra atribuída a Gregório de Matos diante da dispersão e do grande volume encontrados¹³, mais o modo como Manuel Pereira Rabello escrevera a *Vida*¹⁴, texto apologético que foi tomado como a primeira biografia do nosso renomado poeta, nas leituras feitas, ainda, em tempos românticos, momento histórico em que aparecem as preocupações relacionadas à autoria e à originalidade. Portanto, algo totalmente exterior aos interesses e ao fazer poético do século XVII, pois esta era uma época “em que esses textos que hoje chamaríamos de ‘literários’ (narrativas, conto, epopeia, tragédias, comédias [e sátiras]) eram aceitos, posto em circulação, valorizados, sem que fosse colocada a questão do seu autor” (FOUCAULT, 2001, p.275, adendo meu). Daí, pode se pensar com Hansen (2004, p.32), que “a poesia engenhosa do século XVII é um *estilo*, no sentido forte do termo, linguagem estereotipada de lugares-comuns retórico-poéticos anônimos e coletivizados como elementos do todo social objetivo repartidos em gêneros e subestilos.” (grifo do autor).

Neste sentido, Gregório de Matos pode ser tomado ora como expressão poética da baianidade que teve lugar no período colonial, ora como nome próprio de alguém que é produto desta baianidade, a julgar por esta particularidade da poesia do século XVII e pelas palavras de Manuel Pereira Rabello quando relata, em *Vida e Morte do Doutor Gregório de Mattos e Guerra*, os motivos pelos quais tinha coligido os poemas, dizendo assim:

Por venerar e estimar as obras deste insigne Poeta as ajuntei com grande trabalho, e desvelo por as ter o tempo destruncadas: porém, pelo melhor modo as quero dar a público nestes volumes; e será o primeiro de obras sacras, que o seu católico ânimo também sabia louvar a DEUS na sua Lira e os demais irão seguindo conforme as pessoas, preferindo sempre as de maior graduação: e ainda vão misturadas as sátiras com os elogios, se faz a fim preciso por não romper o estilo ponderado. (RABELLO [s.d.] apud HANSEN, 2004, p.34).

13 O corpus de Gregório de Mattos encontra-se espalhado em numerosos códices, todos apógrafos: são conhecidos 23 códices apógrafos setecentistas em 38 volumes, 2 códices copiados no século XIX e várias cópias do século XX; isto sem levar em conta várias miscelâneas, algumas das quais contêm numerosos poemas atribuídos a Gregório, os numerosos códices do tipo cancionero que contêm uma ou outra composição de Gregório (cf. LA REGINA, 2003, p.17).

14 Para La Regina (2003, p. III), trata-se de “uma obra literária, um documento autônomo de um estilo e de uma época, que merece e aliás exige ser avaliado e estudado”.

Ora, ao que parece, o Licenciado Manuel Pereira Rabello é um daqueles baianos que procurou manter viva uma tradição que já fazia parte da memória coletiva do povo da Bahia, assim como o próprio poeta o fez por meio de sua obra, confundida com a própria tradição; mas, nesta justificação, apresentada por Rabello, aparece um dado que poucos notaram, porque se ativeram apenas naquilo que lhe deu a alcunha de Boca do Inferno: a sátira (mais a poesia erótico-irônica), deixando de lado a poesia encomiástica e as obras sacras em um lugar menos relevante. Ao incluir as obras sacras do insigne Poeta, pela primeira vez, em um códice, com o intuito de poder demonstrar que ele “também sabia louvar a DEUS”, Rabello nos fornece pistas para resolver a problemática da autoria e da originalidade. Alguém, talvez, deva estar perguntando: Como? Fazendo supor, nas entrelinhas, que a leitura de tais obras sacras apresentaria uma outra forma de expressão do eu-lírico do poeta, já que seria mais refinada e com um ânimo católico para um público com o gosto diferente da população em geral, ou seja, seria para as pessoas de maior graduação, do mesmo modo que a poesia encomiástica cujo objetivo principal era elogiar personalidades da época. Nestes casos, pode-se supor que tais obras estariam livres da interferência de outrem, ao contrário, do que acontece com as obras satíricas. Portanto, além de buscar ampliar o círculo de apreciadores, venerando e estimando o poeta, Rabello sinaliza para aquilo que a crítica literária o acusa de ter criado: a problemática da autoria e da originalidade por reunir muitos textos satíricos de procedência duvidosa sob a rubrica de Gregório de Matos e Guerra, já que se tem acreditado que alguns desses poemas figuravam como respostas anônimas a outros do poeta, como uma espécie de obra coletiva. É aí que está a originalidade do poeta, na baianidade, expressão de seu povo e sua também, porque faz parte dele. Por isso, a obra de Gregório de Matos e Guerra se confunde com a baianidade, esse espírito que anima a cultura do povo da Bahia, mantendo viva uma tradição que perdura até os dias de hoje, e que é o resultado da *carnavalização cultural*, como foi dito antes.

Foi esse mesmo espírito que animou a população a lutar contra o poder colonial em lutas emancipatórias como a *Conjuração Baiana* que pretendia fundar a República Baiense (democrática, livre e independente) para abolir o regime escravocrata, abrir os portos ao comércio exterior, diminuir os impostos, aumentar o salário dos soldados e acabar com o preconceito racial e social. O movimento também contou com a participação de quatro mulheres alforriadas: Luiza Francisca de Araújo, Lucrecia Maria Gercent e Vicência, Domingas Maria

do Nascimento e Romana Lopes do Nascimento, confirmando a adesão popular. Era esse espírito que animava o poeta a satirizar a vida social e política da Bahia no final do século XVI.

Então, um século depois de Gregório de Matos e Guerra ter vivido na Cidade da Bahia e perambulado pelas cidades do Recôncavo em companhia de prostitutas, vagabundos, e talvez, *com* Pombajira, o inquite (nkisi) das encruzadas, vias, bifurcações, caminhos e comunicações, segundo a tradição bantu, a *Conjuração Baiana* atesta que esse espírito chamado baianidade foi se renovando à medida que o processo de *carnavalização cultural* foi sendo assimilado pelas novas gerações. Mas, tal processo também se renovou com a chegada de diversos povos da cultura nagô à Bahia no final do século XVII. Assim,

Entre 1775 e 1807, um período de 32 anos, a cidade teria crescido 31%. A população africana e afro-baiana [sic], incluindo escravos e livres, aumentou 39%, e sua proporção em relação ao total de habitantes pulou de 64% para 72%. Esses resultados confirmam as conclusões das análises, feitas até agora sobre a evolução demográfica brasileira nesse período, de que a população afrodescendente foi, nas palavras de um autor, ‘a classe que cresceu mais rapidamente na sociedade do século XIX.’ (REIS, 2012, p.22).

Essa configuração populacional da Cidade da Bahia e de seu entorno, talvez, possa justificar a existência de vários levantes que surgiram em função dos movimentos de libertação da população negra escravizada, como o descrito abaixo por um cronista da época:

Em 4 de janeiro de 1809, em uma quarta feira, levantarão-se[sic] os Negros Africanos nesta cidade, de q’. se teve notícia no dia de quinta feira pelos grandes estragos q’. eles iam fazendo pelos Caminhos da Boiada, queimando casas quantas encontravão [sic] nos mesmos caminhos, sendo o número dos ditos Negros pa. Mais de tresentos segundo listas q’. derão os Senres. dos ditos Negros, e logo no dia mediato vierão presos 30 além dos feridos pela grande resistência q’. fiserão, e da mesma forma nos dias sendo presos; e também fiserão [sic] o mesmo levante em Nasareth das Farinhas donde também muitas mortes. Caso extraordinário, q’. logo o Senr. Conde, Governador desta cidade deo ordem q’. matassem todos quantos se não quisessem [sic] entregar – Conde da Ponte –, sendo castigados os q’. não eram cabeças, a correr pelas ruas tanto femeas como machos no serviço do desentulho da praça de S. Bento donde foi a casa da opera. (cf. AMADO, 2012, p.33-34).

Esta atmosfera refletia a tensão que a cidade e seu entorno viviam pela falta de liberdade que acometia a população majoritariamente negra, e pelos desmandos da coroa portuguesa causados pelos governadores corruptos que aumentavam impostos dos alimentos, deixando boa parte da população faminta. Esse clima se manteve ao longo do século XIX, quando outros acontecimentos históricos importantes vão eclodir como as batalhas pela Independência do Brasil e pelo Levante dos Malês (ARAÚJO, 2021c; 2023). Neste período, a cidade de São Salvador da Bahia já era sede de “uma das mais prósperas regiões canavieiras das Américas. Os engenhos de açúcar, movidos pela mão de obra escrava, estavam localizados sobretudo no Recôncavo, região fértil e úmida que abraça a Baía de Todos-os-Santos.” (REIS, 2012, p.19). A chegada da Família Real Portuguesa, em Salvador, em 1808, não mudou muito a situação na, agora, ex-colônia, elevada à categoria de Reino Unido. A insatisfação com os representantes da coroa só aumentava cada vez mais, parecendo que a qualquer momento o barril de pólvora iria explodir. Então, essa revolta escrava, relatada pelo cronista, aconteceu depois da chegada da corte portuguesa ao Brasil. Em 1817, explode, em Pernambuco, uma nova revolta pela independência da região de nossos vizinhos. O movimento rebelde foi contido e seus líderes punidos, exemplarmente, como acontecera nos anteriores. Mas, quando D. João VI, já coroado rei no Rio de Janeiro, foi obrigado a voltar para Lisboa, o movimento pela Independência foi ganhando mais força. Dizem que o próprio rei teria aconselhado o seu filho, D. Pedro, que aqui ficara, a dar a independência ao Brasil antes que um forasteiro o fizesse. E o príncipe seguiu o conselho paterno. Como as tropas portuguesas, na cidade do Rio de Janeiro, estavam sob seu comando, não houve conflito armado por lá. Mas, na Bahia, foi bem diferente. Assim, “quando Pedro I declarou o Brasil desligado de Portugal e foi dormir com a marquesa de Santos, em São Paulo, os baianos tomaram das armas, na capital e no Recôncavo, e concretizaram a Independência, deram realidade ao Grito do Ipiranga.” (AMADO, 2012, p.35). Em outras palavras, assumindo o protagonismo nas batalhas pela independência do Brasil, o povo da Bahia resistiu, bravamente, como nenhum outro, às tropas portuguesas que, por aqui, permaneceram após o Grito do Ipiranga.

Do Dois de Julho à Revolta dos Malês: a baianidade no estágio da maturidade

Mas esse processo, como dito anteriormente, não havia começado com o 7 de Setembro de 1822. O que aconteceu na Bahia era o resultado de um processo histórico longo em que o povo almejava a liberdade dos escravizados, a igualdade racial e social, além do livre comércio e da redução de impostos. Apesar de alguns defendem que o estopim teria sido a briga entre o militar português, Inácio Luís Madeira de Melo, com o brasileiro Manuel Pedro de Freitas Guimarães que começara por causa da adesão da Bahia ao movimento constitucionalista que teve lugar na cidade portuguesa do Porto, o qual defendia o fim do absolutismo lusitano com a criação de uma constituição para todo o Reino Unido Portugal, Brasil e Algarves, com o fito de limitar os poderes dos monarcas. O brasileiro que, foi nomeado interinamente como governador das armas da Província da Bahia, resolveu promover seus oficiais justamente em uma data em que se celebrava um ano do novo governo, o qual atendia ao desejo da corte constitucional em Portugal. O português, nomeado por esta cortes para assumir o cargo ocupado, interinamente, pelo brasileiro, não gostou nada disso, por considerar este um ato de rebeldia. Mas o novo governo não acatou sua nomeação, aceitando o pedido da população por meio de um abaixo-assinado com 400 assinaturas. Então, a cidade de São Salvador da Bahia já estava em clima de guerra, pronta para as lutas que vão se suceder nos anos seguintes. E durante todo o período, vários eventos vão acontecer, entre eles, aquele que vitimou, em 19 de fevereiro de 1822, a abadessa do convento da Lapa, Joana Angélica de Jesus. Ela teria sido morta por soldados portuguesas que deflagraram golpes de baioneta por impedir a entrada deles em seu convento. Foi Madeira de Melo que teria ordenado a invasão do lugar, acreditando que oficiais ligados ao seu rival, estariam ali escondidos. Mas mulheres como Maria Quitéria de Jesus e Maria Felipa de Oliveira também fizeram história nas batalhas pela independência. Enquanto uma tinha se vestido de homem para lutar contra os portugueses, a outra teria liderado um grupo de 40 mulheres negras que desarmaram os soldados lusos que se preparavam para atacar Salvador e as cidades do Recôncavo pela Ilha de Itaparica. A Independência do Brasil na Bahia ocorreria, finalmente, em 2 de julho de 1823, quando “as tropas libertadoras entraram triunfantes na cidade da Bahia.” (AMADO, 2012, p.35). Porém a libertação não havia chegado para os escravizados, e o preconceito continuou a fazer parte do cotidiano da vida das pessoas. Por isso, a cidade de São Salvador da Bahia vai ser palco da maior rebelião negra que se tem notícia na América do Sul, naquele século, tendo

“repercussão nacional e internacional.” (REIS, 2012, p.9). Tudo teria começado, assim,

Na noite do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, um grupo de africanos escravos e libertos ocupou as ruas de Salvador, Bahia, e durante mais de três horas enfrentou soldados e civis armados. Os organizadores do levante eram malês, termo nagô pelo qual eram conhecidos na Bahia da época os africanos muçulmanos. (REIS, 2012, p.9).

Esses negros tinham sido integrados a paisagem da cidade da Bahia e de seu Recôncavo, com seus abadás, na virada do século XVIII para o XIX, em decorrência do surto de prosperidade que tomou conta da região do Recôncavo Baiana, grande produtora de cana-de-açúcar, o que veio a criar uma outra demanda de mão-de-obra escrava. Contudo, o fluxo do tráfico transatlântico havia sido alterado em decorrência de conflitos locais lá no continente africano. Se, antes, “os primeiros escravos que aportaram ao Brasil vinham da Guiné Portuguesa, então uma zona imprecisa que se estendia para o norte até o Senegal, e para o sul até Serra Leoa, – a Costa da Malagueta” (CARNEIRO, 1978, p.17); agora, os negros escravizados provinham da Costa dos Escravos (atual Benin) e, naquele ano de 1835, a nação nagô (ou iorubá) foi de longe a que mais aumentou sua representação na composição étnica da cidade, chegando a 31% dos africanos (cf. REIS, 2012, p.308). Além de lutar pelo fim da escravidão na Bahia, há especulações que indicam que os líderes deste levante tinham a pretensão de fundar um califado mulçumano na Bahia, contudo,

É difícil imaginar o que seria a Bahia com os malês no poder. Os depoimentos dos acusados nada dizem diretamente a esse respeito. Os documentos em árabe até agora encontrados e traduzidos não continham planos de governo, nem concepções a respeito de mudanças sociais. (REIS, 2012, p. 265).

O certo é admitir que “a sociedade baiana transpirava política, vivia na agitação, e a comunidade negra não ficou à margem desse processo. Fez política a seu modo, inclusive por meio de combinação entre religião e revolta.” (REIS, 2012, p.249). Mas, após a Revolta dos Malês, a cidade da Bahia jamais seria a mesma, a maioria negra sempre era vista com muita desconfiança pelos brancos. E foi nesse clima que nasceram na Bahia dois de seus gigantes da literatura e do mundo jurídico: Antônio Frederico de Castro Alves (1847-1871) e Ruy Barbosa

de Oliveira (1849-1923). Ambos eram filhos de médicos que foram morar na capital baiana. Adeptos da causa abolicionista, viveram na cidade de São Salvador da Bahia, onde cursaram o antigo ginásio. Eles foram colegas nos cursos de direito em Recife e em São Paulo. Enquanto um se tornou a maior expressão da poética romântica brasileira, o outro chegou a ser, por quase uma década, presidente da Academia Brasileira de Letras, tendo ainda servido ao país na função de senador, deputado-geral e deputado provincial e ministro da fazenda. Certamente que ambos influenciaram o estudante de direito nascido nas Terras do Sem Fim, o grande difusor da nossa baianidade no século XX, tratando de falar dos dois como nossos pais da nossa tradição artística e literária como se verá mais adiante. E foi este mesmo autor que escreveu o ABC de Castro Alves para exaltar tanto o poeta quanto sua terra, a Bahia.

Jorge Amado: um guia de ruas e mistérios da baianidade

Em 1944, já no auge de sua fama, o escritor, nascido nas terras do cacau, decide publicar um guia turístico sobre sua amada Bahia que parece um monumento às memórias da baianidade e do povo a forjou com muita luta, dor e amor por meio do *processo de carnavalização cultural*. Estreando no mundo literário com a publicação do livro, O país do Carnaval, em 1931, o escritor Jorge Amado Leal de Farias, ou, simplesmente, Jorge Amado é o maior nome da literatura brasileira no século XX, a julgar pela difusão de suas obras em vários países e em várias línguas, ou ainda, pelo grande número de versões e adaptações para outras linguagens como o cinema e a televisão. Neste seu guia, o autor reúne vários fatos, nomes e logradouros baianos que marcaram a história do seu estado natal e de sua gente, sendo que muitos de suas personagens foram inspirados nesses tipos baianos que refletem toda a filosofia de ser e de viver a Bahia. Começando o livro com Exu, primeira de todas as referências, o escritor diz assim:

QUEM GUARDA OS CAMINHOS DA CIDADE DO SALVADOR DA BAHIA É EXU, orixá dos mais importantes na liturgia dos candomblés, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião católica, pois ele é malicioso e arrelento, não sabe estar quieto, gosta de confusão e de aperreio. Postado nas encruzilhadas de todos os caminhos, escondido na meia-luz da aurora ou do crepúsculo, na barra da manhã, no cair da tarde, no escuro da noite, Exu guarda

sua cidade bem-amada. Ai de quem aqui desembarcar com malévolas intenções, com o coração de ódio ou de inveja, ou para aqui se dirigir tangido pela violência ou pelo azedume: o povo dessa cidade é doce e cordial e Exu tranca seus caminhos ao falso e ao perverso. (AMADO, 2012, p.21, grifos do autor).

Começar uma obra (memorial), fazendo saudação a Exu, tem vários significados. O primeiro deles diz respeito à importância de Exu na cultura baiana. Depois, pagar-lhe o tributo devido. Por fim, reconhecer a nossa ancestralidade nagô ou iorubana. Por esta via, a figura de Exu é descrita conforme a tradição litúrgica dos candomblés de origem keto ou nagô, dominando quase toda a cidade de São Salvador da Bahia, talvez, por causa do Nagocentrismo (mas os adeptos do candomblé angola ou bantu cultuam Pombajira, um inquite que tem quase as mesmas características da entidade nagô, ou seja, ambos dominam as ruas, vias, encruzadas e a comunicação, abrindo e fechando caminhos). Em síntese, a referência que Jorge Amado faz a Exu é uma forma de mostrar, celebrando, um tipo de sincretismo religioso que teria tido lugar na sua Bahia, resultante da *carnavalização cultural*.

A exaltação da sua terra e de seu povo é facilmente atestada em passagens como essa, quando diz que “BAIANO QUER DIZER QUEM NASCE NA BAHIA, QUEM TEVE ESTE alto privilégio, mas também significa um estado de espírito, certa concepção de vida, quase uma filosofia, determinada forma de humanismo.” (AMADO, 2012, p.31, grifos do autor). E foi este estado de espírito que o levou a criar personagens inspirados no povo da Bahia e a viver da forma como viveu ao lado de Zélia Gattai, seus filhos, irmãos e amigos (cf. ARAÚJO, 2022). Quando afirma nesta mesma obra que “A política é a vocação do baiano” (AMADO, 2012, p.23), o escritor também está exaltado sua terra. Do mesmo modo, quando diz que “poderoso na Bahia é o povo, dele se alimentam artistas e escritores” (AMADO, 2012, p.24), ele está reconhecendo de onde vem sua fonte inspiradora, além de exaltar outra vez o seu povo.

Em várias passagens do guia, Amado vai tratar de enaltecer os dois maiores poetas da nossa literatura: Gregório de Matos e Guerra e Castro Alves. Em uma delas, escreveu:

Gregório de Matos e Castro Alves, o rude Gregório, o bravo Antônio, nossos pais. Deles, da poesia que criaram, da imortal lição de suas vidas e de suas obras, nascemos todos nós que, na Bahia, nos dedicamos

às tarefas da literatura e da arte. Perdura viva e atuante a consciência libertária que alimentou a poesia de Gregório de Matos e a poesia de Castro Alves. (AMADO, 2012, p.175).

Tributário dos dois grandes poetas, Jorge nos faz lembrar dessa nossa essência política que teria começado com o rebelde Gregório e com o destemido Antônio, ou seja, dessa tradição nossa que faz da arte uma expressão política e da política, uma arte de viver bem com o outro. O guia está cheio de gente como Dorival Caymmi, Carybé, Mãe Senhora, Juliano Moreira, Anna Néri, Maria Quitéria, Mãe Menininha do Gantois, Edison Carneiro, Nelson Carneiro, Gilberto Gil, Mestre Pastinha, Camafeu de Oxóssi...e por aí vai... pois o século XX também assistiria a ascensão de outros baianos que levarão a cabo a missão de apresentar para o mundo o que que a Bahia tem, como Caetano Veloso. Sobre ele, escrevera Jorge Amado em seu guia: “da festa de Nossa Senhora da Purificação, de comício impossível, proibido, desembocou Caetano Veloso, barco em mar temporal.” (AMADO, 2012, p. 52).

A baianidade “caminhando contra o vento” com a Tropicália...

Esse baiano, nascido Caetano Emanuel Viana Teles Veloso, precisamente, na cidade [do Recôncavo] de Santo Amaro da Purificação, no ano de 1942, soube desde cedo aliar sua poesia-musical vanguardista com a tradição baiana de aliar arte à política. Quando jovem liderou, naturalmente, o movimento tropicalista dando-lhe voz em um período de interdições e opressões de regime militar pré-fabricado pelo governo de Washington para impedir o suposto avanço do comunismo no continente. A rebeldia do filho de Dona Canô nestes tempos trevosos da nossa história recente é sintetizada na frase “É proibido proibir!”, enunciada em um show no TUCA (Teatro da Universidade Católica de São Paulo) em que o poeta enfrenta a hostilidade da plateia alheia aos acontecimentos que pararam a França por três meses naquele ano de 1968, cujo slogan principal era justamente a frase que Caetano traduziu de “Il est interdit d’interdire!”.

Foi nesse clima que nasceu a Tropicália com seu Tropicalismo, uma espécie de movimento cultural que colocava em prática aquilo que defendia o poeta paulista Oswald de Andrade em seu manifesto Antropofágico, ou seja, um movimento que defendia um tipo de canibalização da cultura estrangeira (“*made in*”), e Caetano Veloso acabou figurando como uma das vozes principais do mo-

vimento por causa de seus posicionamentos e do seu modo de encarnar o que propunha juntamente com Gilberto Gil, Gal Costa, Tom Zé, Os Mutantes, mais Glauber Rocha, Hélio Oiticica e José Celso Martinez Corrêa, estes últimos no campo do cinema, teatro e das artes plásticas.

Mas essa sua poética, que quase sempre vai “caminhando contra o vento”, tem um lado bucólico que revela que “A Bahia tem um jeito”, conforme traduz seu eu-poético expresso na canção *Terra*. E que jeito é esse senão aquele que Jorge Amado se dedicou a difundir juntamente com Caymmi e Carybé, como uma forma de expressar que “o baiano que faz da amabilidade uma verdadeira arte, que é arguto até não mais poder, que é cordial e compreensivo, descansado e confiante” (AMADO, 2012, p.23), mesmo em condições adversas, como o fato de estar preso “na cela de uma cadeia” em tempos de interdições. Em outras palavras, “Tudo, tudo na Bahia faz a gente querer bem”. Eis o jeito de ser e de viver nessa terra mágica, ponto equidistante do mundo com todo seu desconcerto e suas mazelas, ou seja, da Terra ou da Lua a Bahia pode ser vista, pois ela sempre estará no seu lugar mesmo que “Por mais distante o errante navegante/Quem jamais te esqueceria”.

Terra

Quando eu me encontrava preso, na cela de uma cadeia
Foi que eu vi pela primeira vez, as tais fotografias
Em que apareces inteira, porém lá não estava nua

E sim coberta de nuvens
Terra, terra,
Por mais distante o errante navegante
Quem jamais te esqueceria

Ninguém supõe a morena, dentro da estrela azulada
Na vertigem do cinema, mando um abraço pra ti
Pequenina como se eu fosse o saudoso poeta
E fosses a Paraíba

Terra, terra,
Por mais distante o errante navegante
Quem jamais te esqueceria

Eu estou apaixonado, por uma menina terra
Signo de elemento terra, do mar se diz terra à vista
Terra para o pé firmeza, terra para a mão carícia
Outros astros lhe são guia

Terra, terra,
Por mais distante o errante navegante
Quem jamais te esqueceria

Eu sou um leão de fogo, sem ti me consumiria
A mim mesmo eternamente, e de nada valeria
Acontecer de eu ser gente e gente é outra alegria
Diferente das estrelas

Terra, terra,
Por mais distante o errante navegante
Quem jamais te esqueceria

De onde nem tempo e nem espaço, que a força mande coragem
Pra gente te dar carinho, durante toda a viagem
Que realizas do nada, através do qual carregas
O nome da tua carne

Terra, terra,
Por mais distante o errante navegante
Quem jamais te esqueceria

Nas sacadas do sobrado, da eterna são Salvador
Há lembranças de donzelas, do tempo do Imperador
Tudo, tudo na Bahia faz a gente querer bem
A Bahia tem um jeito

Terra, terra,
Por mais distante o errante navegante
Quem jamais te esqueceria
(VELOSO, 1978).

Embora seja quase sempre possível dissociar o eu-lírico do “eu ser gente...”, nessa canção de Caetano Veloso, eles se fundem, mas não se confundem. E a razão disso está na baianidade, esse espírito cuja tradição o mantém como parte da nossa cultura, que nada mais é do que “o orgulho besta de ser baiano”. E esse tal orgulho é o resultado daquilo que chamei, há pouco, de *carnavalização identitária*, que, por sua vez, acontece por causa da *carnavalização cultural*. Agora, passo a tratar da baianidade em um sujeito que personifica a figura de um Exu Cantador, com muita alegria, pés no chão e muita musicalidade, como se verá, logo a seguir, na próxima seção.

Gerônimo Santana: o Exu Cantador da Baianidade

Nascido sob as bênçãos do Bom Jesus dos Passos, em 26 de junho de 1953, o peninsular soteropolitano, Gerônimo Santana Duarte¹⁵, é um desses tipos de baiano encruzilhada que encarna, personificando, a figura de Exu, um Exu Cantador à moda de Riachão. No início de sua carreira musical, estreou na Orquestra Filarmônica da Ilha. No final da década de 1960, já se apresentava nos palcos da cidade, tendo sido ainda percussionista do Trio Elétrico Dodô e Osmar, trabalhando depois com o cantor e compositor Luiz Caldas. Extremamente identificado com a cultura negra, foi bailarino afro e até hoje usa o ritmo ijexá como base para suas composições.

A sua poética e seu fazer poético refletem com fidedigna a baianidade em seu estado de boemia, alegria e carnaval, mais a crença nos caboclos e orixás da Bahia. Por isso, o seu cancionário é composto por canções emblemáticas como aquela que compôs em parceria com Vevé Calasans: *É d’Oxum*, sua forma mais poética e política de dizer que a cidade de São Salvador da Bahia de Todos-os-Santos também é de Oxum; ou seja, que a cidade da Bahia também é do povo do candomblé que cultua Kalunga e o Axé.

É sua também a composição “Eu sou Negão”. Ela poderia ser uma possível resposta inconsciente ao poema épico Navio Negreiro de Castro Alves, se não fosse a história contado por seu autor. Em outras palavras, embora o eu-poético de Gerônimo assumira a voz negra da baianidade para dizer: a Bahia é negra, pois nós resistimos aos tumbeiros e aos cativeiros, estamos aqui *na Liberdade*, esse bairro (quilombo), sinônimo da negritude baiana; a canção nasceu em Roraima, quando Gerônimo esteve por lá para fazer uma apresentação. A música nasceu de um improviso que o artista ousou a fazer a partir da sua observação e do seu interesse pela cultura local, pois ali percebeu um forte preconceito contra os macuxi e contra os negros provenientes do Suriname, Guiana e Guiana Francesa. Então, o poeta logo usou seu “engenho e arte” nessa canção-exaltação contra o preconceito, ao exaltar a beleza e a resistência dos povos originários e dos negros, animados pela nossa baianidade, expressão de liberdade e da igualdade racial, sexual, de gênero etc. Por isso, a canção traz (e faz) referências aos macuxi com o ritmo musical e com a enunciação frases na língua desse povo originário, expressando a *carnavalização cultural* que fez acontecer a cultura

15 Aqui rendo homenagens ao artista que vai completar 70 anos de vida neste ano.

do Brasil e a baianidade. Consciente de que é parte desse processo histórico e cultural, o menestrel do povo e da baianidade é mais um exemplo de *carnavalização identitária*, ou seja, ele se identifica com a encruza cultural que é sua terra, cuja tradição política ele mantém com sua arte, como se pode ver com essa canção.

Eu sou negão

Imenoami, imenoami¹⁶
Imenoami, imenoami
Orei ma, orei ma¹⁷

Ê ikei, ikei¹⁸
Mita onda
Ê ikei, ikei
É macuxi, mita onda

E aí chegaram os negros
Com toda a sua beleza
Com toda a sua cultura
Com toda a sua tradição
Com toda sua religião

E tentada, motivada
A ser mutilada
Pelos heróis anônimos da história
Estamos aqui e eles sobreviveram

E no bum bum bum bum bum bum
Bum bum bum bum bum bum
No seu tambor
O seu negão vai tocando assim

Pega a rua Chile
Desce a ladeira
Tá na praça Castro Alves
Ou praça da Sé

16 Na língua Macuxi quer dizer: E a Lua é bonita.

17 Tradução: Mãe dos ventos.

18 Tradução: Beiju na minha boca.

Fazendo seu deboche
Transando o corpo
Fazendo o seu fricote
E o negão assume o microfone
E na beirada da multidão em cima do caminhão ele fala

Alô rapaziada do bloco
Esse é o nosso bloco afro
Vamos curtir agora
O nosso som
A nossa levada
Que é a nossa cultura
E segura comigo!

Eu sou negão
Eu sou negão
Meu coração é a liberdade [refrão duas vezes]
É a liberdade

Imenoami
Arã, hey!¹⁹
Eu sou negão
Macuxi, muita onda

Sou do Curuzu, Ilê
Sou do Curuzu, Ilê
Igualdade na cor, essa é a minha verdade
Igualdade na cor, essa é a nossa verdade

Eu sou negão
Eu sou negão
Meu coração é a liberdade [refrão duas vezes]
É a liberdade

E de repente, aparece ao longe
Um carro todo iluminado, é um trio elétrico!

Que é isso, meu irmão? Venha devagar!
Calma! Que é isso, meu rei? Peraê, peraê, peraê, peraê, peraê!
Colé, meu irmão? Segura essa aí

E o cara do trio lá de cima olha
Legal massa!
Pessoal do bloco afro é uma beleza estar aqui com vocês
Vamos levar o som

19 Rio Branco em língua macuxi.

E o negão lá de baixo falando
Qual é, meu irmão?
É nenhuma, rapaz!
Aqui é boca de zero nove! E é o suingue da gente!
Vá, pegue seu caminhão e siga seu caminho
Que a gente vai seguindo o nosso, meu irmão!

E na levada!
Eu sou negão
Eu sou negão
Meu coração é a liberdade
É a liberdade

Sou do Curuzu, Ilê
Sou do Curuzu, Ilê
Igualdade na cor, essa é a minha verdade
Igualdade na cor, essa é a nossa verdade

Eu sou negão
Eu sou negão

Imenoami, imenoami
Imenoami, imenoami
Orei ma, orei ma
Ê ikei, ikei...
(SANTANA, 1986).

Foi em sua cidade e com o povo dela que esse Exu Cantador aprendeu com a filosofia nagô, misturada com as filosofias bantu, que podemos sim, rir da filosofia alemã, sobretudo, quando, achando-se superior, teve o cinismo de afirmar, sem prova, que:

A África não é parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isso dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo (HEGEL apud KI-ZERBO, 1980, p. 57).

Ora, se tirarmos de nossa cultura o dendê, o acarajé, a capoeira, o nosso ritmo, a nossa prosa, as palavras de origem bantu (fofoca, muvuca, furdunço, quitanda, cabaço...) os orixás, as baianas, o que resta da baianidade? (Analisemos nossas consciências, diria o saudoso padre Pinto, pároco da igreja da Lapi-

nha na cidade de São Salvador). Contudo, o seu lado mais irreverente e exúlico aparece na canção *Direito do Viado*. Ela expressa, como se pode ver logo abaixo, toda nossa liberdade que é contrária a toda forma de opressão (materializada por meio do preconceito racial, sexual, de gênero...).

Direito do Viado

Na Bahia, a lei agora
Não tem discriminação
Quem discriminar viado
Pode até ir pra prisão
Pode até ser processado
Por direito ao cidadão
Samba, viado
Cidadão
O que é que ele é?
Cidadão
Samba, viado
Cidadão
Samba sem medo
Cidadão
Samba, viado
Cidadão
E quem disse que viado
Que só tem viado homem?
Tem também mulher viado
Tem também viado homem
Samba, mulher
Cidadão
Samba, viado
Cidadão
Samba direito
Cidadão
Samba, sem medo
(SANTANA, 2015)

Este é, então, o eu-lírico de Gerônimo Santana, o Exu Cantador, herdeiro de Riachão, do Boca do Inferno, de Castro Alves e de vários outros baianos que vivem no anonimato, mas que fazem igualmente da Bahia, uma terra da felicidade, com sua filosofia de vida, com a amizade e com os sorrisos de pura gentileza. A exemplo de Jorge Amado, Gerônimo Santana expressa a sua baianidade como uma encruzilhada multicultural, onde Exu é a energia que a nutre e a faz existir. E essa energia subverte a ordem da metafísica ocidental, ligada à *zona do não ser* ou *linha abissal* que atenta com a sua existência. Assim, o Exu cantador

é, ao mesmo tempo, o arauto dessa baianidade e o senhor de uma grande encruza cultural (bantu-nagô-ameríndia-latino-americana), que é o resultado da convivência imposta pelo colonialismo; ou seja, ele é a um só tempo, expressão e aquele que expressa sua linguagem multicultural que reúne as tradições ancestrais daqueles que o regime colonial buscou apagar. É efeito dessa linguagem cujas condições históricas de produção se deu nesse estado chamado Bahia. O que significa dizer que essa linguagem é a própria resistência ancestral ecoando no tempo por meio de uma temporalidade que se expressa como “começo-meio-começo”, ecoando na forma de arte e como arte que expressa o que é a baianidade nesse tempo que é espiralar, que é baiano, que é a África enunciada nesse lado de cá do Atlântico Sul como política decolonial ou antipolítica contra a linha abissal.

Considerações finais

Para responder as questões iniciais, este ensaio recorreu primeiramente à obra literária do lendário Gregório de Matos e Guerra, pois os seus poemas enunciam, na qualidade de discursos, o modo como viviam as pessoas na cidade de Salvador nos primeiros anos de sua existência, lá pelo idos do século XVII. A partir daí, a análise procurou observar como o jeito de viver da população da cidade da Bahia se transformou em um traço cultural ligado à ideia de baianidade, juntamente com o sentimento de pertença, nesses discursos atribuídos ao eu-lírico do Boca do Inferno. Esse foi o mesmo parâmetro usado para com os autores analisados posteriormente, numa espécie de linha do tempo. Sendo uma abordagem pragmática discursiva, a análise considerou a linguagem literária como uma prática de discurso da literatura, sem dar muito crédito a discussão sobre *autoria* e *originalidade* posto que esses conceitos surgiram séculos depois do poeta ter vivido. Neste caso, foi levado em consideração as palavras do professor Hansen quando advoga que, em Gregório de Matos e Guerra, “a ‘originalidade’ dos poemas [...] é, evidentemente, trabalho e função da recepção e seus critérios avaliativos particulares” (HANSEN, 2004, p.31). O argumento de Hansen condiz com a maneira como essa análise lida com a linguagem (seja ela verbal ou articulada ao não-verbal) sob uma perspectiva pragmática do discurso, a qual considera crucial analisar os discursos levando em consideração as suas condições históricas de produção (cf. ARAÚJO, 2021c; 2022). Nesse sentido, “os discursos ‘literários’ não podem mais ser aceitos senão quando

providos da função autor: qualquer texto de poesia ou de ficção se perguntará de onde ele vem, quem o escreveu, em que data, em que circunstâncias ou a partir de que projeto.” (FOUCAULT, 2001, p.276). Mas esta não seria apenas mais uma ilusão sob a qual o sentido que lhe é atribuído, o status ou valor que neles possam aparecer, dependam do modo que se responde a tais questões? [...]. Aqui foi apresentado dois conceitos ainda em estado de lapidação, evocados para demonstrar como a ideia de baianidade está ligada à sua formação multicultural que extrapola a ideia de “uma nação, uma cultura e uma língua”. Logo, *carnavalização cultural* e *carnavalização identitária* foram criados como conceitos decoloniais para lidar com as demandas identitárias “em direção a um novo humanismo” (FANON, 2008, p.26). Mas o que é a baianidade? É o modo de ser e de viver próprio da Bahia que escapa a *zona do não ser*, responsável pelo desvio existencial imposto pelo colonialismo. A multiculturalidade é um de seus traços, emanando toda a resistência ancestral que se deu ao longo da história. Por isso, Exu é o seu guardião, mensageiro e seu regente, aquele que subverte a metafísica ocidental e a sua *zona do não ser*, que inferioriza tudo aquilo que não carrega os valores da cultura do colonizador europeu.

Referências

AMADO, Jorge. Entrevista biográfica: É preciso viver ardentemente. In.: AMADO, Jorge. **Jorge Amado**. Seleção de textos, notas, estudos biográficos, história e crítico e exercícios por Álvaro Cardoso Gomes. – São Paulo: Abril Educação, 1981.

AMADO, Jorge. **Bahia de Todos-os-Santos**: guia de ruas e mistérios de Salvador / Jorge Amado; posfácio de Paloma Amado. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu diaspórico: um conceito decolonial forjado para compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzilhadas. **Revista Calundu**, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 4–24, 2024. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/50906>>. Acesso em: 2 nov. 2024.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Candomblé e direitos humanos na linha de frente das lutas do obá de Xangô da Bahia: um capítulo nos 100 anos do partido comunista brasileiro. In.: Oliveira Leite, Gildecil; Fernandes Saraiva, Filismina; Prado, Thiago Martins Caldas. **III Webinário estudos amadianos: 110 anos de nascimento de**

Jorge Amado. 1ª ed. - Cachoeira, BA: Portuário Atelier Editorial, 2022.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Human rights: religious freedom and the anti-racist fight in the Latin American Black Diaspora. In.: PATHAK, Yashwant; ADITYANJEE, Adit. **Human Rights, Religious Freedom and Spirituality: Perspectives from the Dharmic and Indigenous Cultures**. – Pune: Bishma Prakashan, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração. **Revista Virtual Lingu@ Nostr@** 9.2 (2021a); p. 76-99.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s). **Academia Letters**, San Francisco-CA, Article 3098, 2021b, p.1-6. Disponível em: <https://www.academia.edu/51100240/Exu_the_language_as_a_crossroad_in_Black_diasporic_culture_s_>. Acesso: 13 de janeiro, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: Entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra. **Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens**, Eunápolis-BA, v. 2 – n. 4, 2021c, p. 357-388. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>>. Acesso: 14 de janeiro, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. A ordem do discurso de Michel Foucault: 50 anos de uma obra que revelou o jogo da rarefação dos sujeitos e a microfísica dos discursos. **Unidad Sociológica**, Buenos Aires, v. 19, n. 5, jun/-set., 2020. Disponível em: <<https://philarchive.org/archive/PERAOD-7>>. Acesso em 10 mar., 2024.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. – 6ª edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução Cláudio Willer com ilustração de Marcelo D’Saete. – São Paulo: Veneta, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In.: FOUCAULT, Michel. **Estética, literatura e pintura: música e cinema**. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta; tradução, Inês Autran Dourado Barbosa. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GUERRA, **Gregório de Matos. Gregório de Matos e Guerra.** Domínio público. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.do?select_action=&co_autor=45>. Acesso em: abril, 2023.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003.

HANSEN, João Adolfo. **A Sátira e o Engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII.** – 2 ded. Ver. – São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2004.

KI-ZERBO, Joseph (org.). **História Geral da África.** – São Paulo: Ática-Unesco, 1980.

LA REGINA, Silvia. **Resgate de Rabelo: memória, biografia e tradição na vida do doutor Gregório de Mattos Guerra.** 2003. 201f. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Cidade do Salvador. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/29259/1/TESE%20Regina%2C%20Silvia%20La.pdf>>. Acesso em abril de 2023.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

RABELO, Manuel Pereira. Vida e obra do excelente poeta Gregório de Matos Guerra. In: MATOS, Gregório de Matos. **Poemas atribuídos/ Códice Asensio-Cunha.** Organização, apresentação, edição, notas e glossário: João Adolfo Hansen e Marcello Moreira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. v. 1.

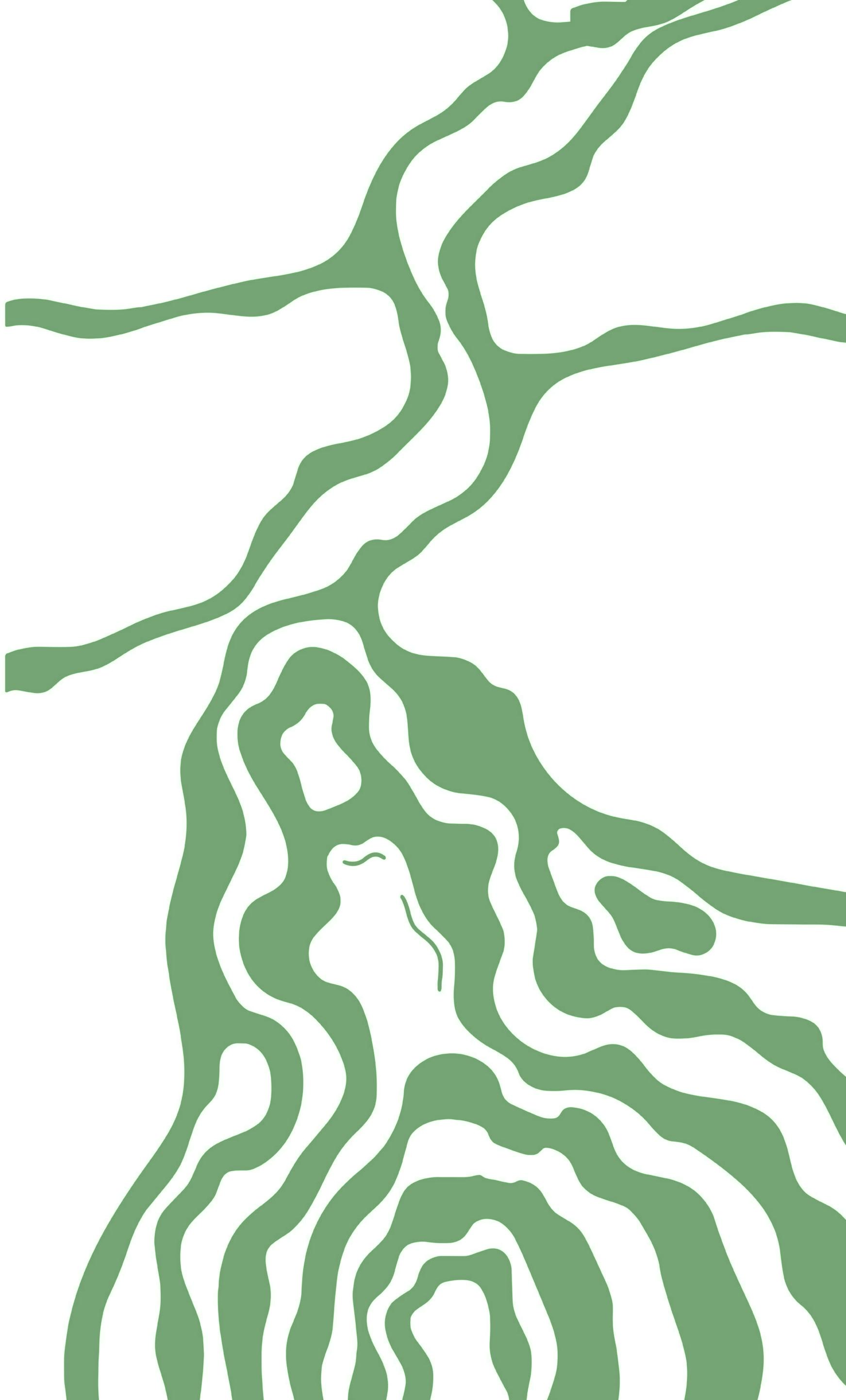
REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835.** – Edição revista e ampliada. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SANTANA, Gerônimo. **Álbum Eu sou negão.** © Pastores Do Mar, 1986.

SANTANA, Gerônimo. **Álbum Samba de Roda Patrimônio da Humanidade.** Faixa: Direito do Viado. © CMA, 2015. Producer: Nicolau Rios.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud.** CEBRAP (79), nov. 2007. p. 71-94. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 10 maio.2024.

VELOSO, Caetano. Álbum Muito (Dentro Da Estrela Azulada) © 1978 Universal Music Ltda. Released on: 1978-01-23. Producer.



Saberes dos corpos nas águas: mariscando antropologias do corpo interepistêmicas

Lucrécia Raquel Greco¹

Elionice Sacramento²

Gabriela dos Anjos de Jesus³

Xan Marçal⁴

Sofia Reyna⁵

Resumo: Nossa proposta é colocar em diálogo e identificar confluências no pensamento desde os corpos-territórios de comunidades tradicionais marisqueiras e antropologias e produções acadêmicas sensíveis às corporalidades para levar a sério o status epistemológico dos saberes corporais. Dentro do âmbito acadêmico nosso intuito é reivindicar as sensibilidades e modos somáticos de atenção proporcionados pela experiência das águas, seja como fluido bom para pensar, seja na luta pelos territórios quilombolas. Nessa prática de mariscagem abordaremos perspectivas que focam nos contornos sociopolíticos das corporalidades e por outro, perspectivas que focam na agência e na potência destas. Estas perspectivas são permeáveis e dialéticas: compreendemos que os limites, estruturas ou contornos

1 Mulher latinoamericana, antropóloga, mãe e artista. Doutora em antropologia social pela Universidade de Buenos Aires. Pós-doutoranda na UFMA, Pesquisadora do CONICET.

2 Mulher preta, pescadora da Comunidade Quilombola Conceição de Salinas- BA. Mestra no saber pesqueiro artesanal. Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFBA).

3 Mulher negra, cria da comunidade quilombola de Santiago do Iguape (Cachoeira, BA). Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA-UFBA).

4 Travesti, amazônida, atriz, roteirista, cineasta, professora de Teatro, licenciada pela UFBA, trabalha com processos de criação colaborativa. Mestranda em antropologia.

5 Argentina de origem, brasileira naturalizada e eterna caminhante. É Licenciada em Sociologia (UCM-Espanha), possui especialização em Políticas Públicas e Gênero (CLACSO-Argentina), e atualmente Mestranda em Antropologia (UFBA-Brasil).

não invalidam as agências, assim como sabemos que pensar nas agências não descontextualiza nem renuncia ao reconhecimento dos limites das existências. Assim, destacaremos a forma em que corpos-territórios produzem e carregam consigo conhecimentos, mas não negligenciaremos a forma em que também são persistentemente expostos ao antropocentrismo colonial capitalista, ao racismo e à violência de gênero. Nas duas ancoragens submergimos na turbulência do encontro destas perspectivas com nossas análises e experiências como autoras.

Palavras-chaves: Antropologias do corpo; territórios das águas; autoridades epistêmicas.

Saberes de los cuerpos en las aguas. Mariscando antropologías del cuerpo interepistêmicas

Resumen: Nuestra propuesta es dialogar e identificar confluencias entre el pensamiento desde los cuerpos-territorios de las comunidades marisqueras tradicionales y antropologías y producciones académicas sensibles a la corporalidad, para tomar en serio el estatus epistemológico de los saberes corporales. En el ámbito académico, nuestro objetivo es reivindicar las sensibilidades y los modos somáticos de atención que proporciona la experiencia del agua, ya sea como fluido bueno para pensar o desde la lucha por los territorios quilombolas. En esta práctica pesquera abordaremos por un lado perspectivas que se centran en los contornos sociopolíticos de la corporalidad y, por otro, perspectivas que se centran en su agencia y poder. Estas perspectivas son permeables y dialécticas: entendemos que los límites, las estructuras o los contornos no invalidan las agencias, así como sabemos que pensar en las agencias no descontextualiza ni renuncia al reconocimiento de los límites de las existencias. Así, resaltaremos la forma en que los cuerpos-territorios producen y transportan conocimiento, pero no descuidaremos la forma en que también están persistentemente expuestos al antropocentrismo colonial capitalista, al racismo y la violencia de género. En ambos anclajes nos sumergimos en la turbulencia del encuentro entre estas perspectivas y nuestros análisis y experiencias como autores.

Palabras clave: Antropologías del cuerpo; territorios de las aguas, autoridades epistémicas.

A rede epistêmica do corpo e das águas

Para compartilhar este texto precisamos pisar e flutuar devagarzinho no mangue ou nas águas fluidas, numa vibração leve, com a sola do nosso pé em solos permeáveis e flutuantes, nossos ísquios flutuando, acordadas e atentas. Encontramo-nos na produção de conhecimentos, sabendo que ao nos agachar e ao nos adentrar nas águas, temos uma perspectiva singular e sensível para conhecer e agir. Nosso exercício de viver e conhecer a vida é indissociável da escuta das correntezas, onde encontramos a potência do correr das águas, os perigos e alegrias dos encontros com outras espécies e as tristezas do microplástico, do petróleo, e dos sangues vertidos por parte da humanidade. Desafiamo-nos a costurar uma rede de conhecimentos a partir de várias mãos, corpos e territórios localizados em lugares distintos e com perspectivas diversas. As peças da rede que se pretende construir vêm sendo costuradas com bitolas, agulhas e linhas de tamanho e modelo plural, como também é a vivência e as experiências das autoras que buscam fazer uma pescaria/mariscagem sustentável, com todo corpo (JESUS, 2022) em ambiente de aprendizagem (CAETANO, 2014; CITRO, 2014) desestabilizando e contracolonizando (BISPO, 2019)⁶ os limites do conhecimento acadêmico. Nosso propósito epistemológico/político, ao escrever no âmbito acadêmico, procura expandir os diálogos com as diversas formas de existência que no mundo atual se opõem as forças necropolíticas da produção estatal capitalista do mundo que subjuga a vida ao poder da morte (MBEMBE, 2016; STENGERS; PIGNARRE, 2017).

Nossa proposta é colocar em dialogo e identificar confluências (Bispo dos Santos, 2019) no pensamento desde os corpos-territórios de comunidades tradicionais marisqueiras e antropologias e produções acadêmicas (especialmente antropologias) sensíveis às corporalidades para levar a sério o status epistemológico dos saberes corporais. Dentro do âmbito acadêmico nosso intuito é reivindicar as sensibilidades e modos somáticos de atenção proporcionados pela experiência das águas, seja como fluido bom para pensar, seja na luta pelos territórios quilombolas. Nessa marisca abordaremos perspectivas acadêmicas que focam nos contornos sociopolíticos das corporalidades (o corpo como representação social, fonte de simbolismo e linguagem, atravessado por categorias e significações; o corpo definido por discursos, normas e controle social) e

⁶ Preferimos o termo contracolonizar por entender que emerge de uma epistemologia prática (do mestre Bispo) e porque este verbo nos permite acompanhar nossa micro e cosmopolítica de desestabilização das experiências e categorias coloniais que permeiam nossas vidas.

por outro, perspectivas que focam na agência e na potência destas (o corpo que sabe, e suas capacidades de se vincular com o mundo). Estas perspectivas são permeáveis e dialéticas (CITRO, 2009), ou seja, compreendemos que os limites, estruturas ou contornos não invalidam as agências, assim como sabemos que pensar nas agências não descontextualiza nem renuncia ao reconhecimento dos limites das existências. Assim, destacaremos a forma em que corpos-territórios de mulheres produzem e carregam consigo conhecimentos, mas não por isso negligenciaremos a forma em que também são persistentemente expostos ao antropocentrismo colonial capitalista, ao racismo e à violência de gênero em ambientes acadêmicos. Nas duas ancoragens submergimos na turbulência do encontro destas perspectivas com nossas análises e experiências como autoras.

Primeiro apresentaremos nossas posições no mundo e algumas correntezas epistemológicas onde nos encontramos confluindo. Ao nos apresentar, destacamos o papel da experiência corporal e territorial (aquática) mais que humana, assim como a ancestralidade na produção de conhecimento⁷. Nossas reflexões são, como quaisquer outras, situadas: objetividades parciais que contestam as “doutrinas da visão objetiva” (HARAWAY, 1995, p. 320)⁸, e permeiam nossas leituras e encontros críticos com os textos.

As autoras encontramos-nos num curso de antropologia do corpo ditado na pós-graduação por uma de nós (x). No curso, pensamos os fluxos, não sem turbulências, entre produções acadêmicas e nossas próprias reflexões. O primeiro impulso para nos encontrar foi a possibilidade de estar na aula agachadas: no começo do curso, x que estava a cargo do ditado do curso, agachou se para explicar que a perspectiva do conhecimento do mundo podia mudar com as perspectivas corporais habituais, sejam estas vinculadas à subsistência, as artes da performance, ou experiências específicas como maternar próxima de crianças mais baixas. Nessas cócoras de X, X, uma das estudantes, confirmou que o

7 Com Puig de la Bellacasa (2023: 2) escolhemos a expressão “mais que humanos” porque “ela fala, em um mesmo fôlego, de sujeitos não-humanos e de sujeitos além do humano, como coisas, objetos, outros animais, seres vivos, organismos, forças físicas, entidades espirituais e humanos. O termo ainda parte de um centro humano, para depois chegar “além” dele. No entanto, ele funciona bem o suficiente como terreno incerto para a delicada tarefa de ampliar a consideração das vidas envolvidas nas agências de cuidado, que ainda são pensadas em sua maioria como algo que as pessoas humanas fazem. O cuidado é um problema humano, mas isso não faz do cuidado uma questão apenas humana/de interesse apenas humano”.

8 Para os diálogos que aqui estabelecemos partimos de contracolonizar a visão e a perspectiva, contestando os olhares conquistadores “desde ninguna parte (...) mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder deber y no ser vista, de representar y de evitar la representación” (Ibíd: 323-324).

fato de estarem agachadas, em contato com o solo e a água, dá às marisqueiras uma experiência e sensibilidade particular do mundo e da luta política. Compartilhando estas “posições” e nossas sensibilidades pelo cuidado dos corpos territórios humanxs a mais que humanxs levamos adiante o curso no segundo semestre de 2022, discutindo as ideias dos autores considerando sempre nossas próprias histórias e posições como mulheres pesquisadoras.

Somos mulheres, amazônidas, pescadoras quilombolas e brancas aliadas cujos corpos-territórios (aquatórios em termos dos pensadores da Teia dos Povos)⁹ encontram-se no território da academia banhadas pelas marés da luta pelo reconhecimento das autoridades epistêmicas dos territórios tradicionais, contra os racismos e as violências cotidianas. Nossas propostas neste fluxo são pluriversais e cosmopolíticas, porque buscamos conectar e cuidar¹⁰ no dizer dos zapatistas do EZLN, de “um mundo onde caibam muitos mundos”.

x é uma mulher negra, pescadora marisqueira, quilombola da raça de X que se constitui em um território que também é Indígena Tupinambá (território de águas, Baía de Todos os Santos). Ela mora no território Pesqueiro e Quilombola Conceição de Salinas, Bahia. e nos traz as epistemologias das águas. x é branca, argentina, morou no Brasil e na Bahia, é mãe de três crianças e trabalha com antropologias do corpo e da performance em diversos âmbitos da vida e em diversos territórios. Trabalha há mais de duas décadas com diversas técnicas corporais expressivas e de cuidado (yoga, danças animistas, danças populares, massagem) e integra estas epistemes na sua prática como docente e pesquisadora. X é branca, argentina naturalizada brasileira, é mãe e há sete anos se inspira nas águas da ação e potência da prática das mulheres na pesca artesanal da Baía de Todos os Santos. T x é amazônida, travesty periférica, que tem realizado trabalhos acerca da sexualidade e gênero por uma mirada cosmogônica dos encantados na Amazônia. Trabalha com noções de imagens e imaginários como produção artísticas. X é uma mulher negra insurgente, cria de comunidade quilombola, x.

Sabemos que as perspectivas nas nossas pesquisas, existências e militâncias, estão condicionadas às intencionalidades diferenciais de cada pesquisadora. Po-

9 Territórios na água (FERREIRA; FELICIO, 2021, p. 57)

10 Com cuidado de não romantizar as práticas de cuidado que se inserem em redes de exploração, entendemos como cuidado “tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar nosso mundo” (aquele onde cabem muitos mundos), para que possamos viver nele da melhor maneira possível (PUIG DE LA BELLACASA, 2023:3).

rém, com todas as diferenças e desigualdades que permeiam nossas posições, somos, parafraseando x, mulheres que “não podem se ausentar da luta”, seja pela manutenção dos territórios na urgência cotidiana, seja pelas maternagens, seja por existir como somos. Em definitiva, nenhuma de nós pode se ausentar do ativismo em prol de seu lugar de pertença. As lutas são desiguais e de desigual impacto, mas confluem na busca de articulação pelos bons viveres em mundos de cuidado interespecies. Por isso, consideramos frutíferos encontros não separatistas (HILL COLLINS, 2019, p. 85) neste exercício sentipensante.

Entendemos a antropologia como uma filosofia com gente dentro, uma investigação nas possibilidades da vida humana (INGOLD, 2015) e mais que humana, uma área da vida (ou uma arte ou uma disciplina) que, explorando as condições de vida humana, nos permite também desenvolver uma tarefa especulativa e imaginativa com nossas existências no mundo. Assim, para nossa proposta de construção de antropologias profundas, vindas das experiências nos territórios (FERREIRA ; FELICIO, 2021, p. 143)¹¹ todas nós ancoramos numa construção do conhecimento encarnada, constituída por sensibilidades animistas que desconstruem a relação colonialocénica sujeito/objeto (xx e xxx, 2022)¹².

Por vezes, é necessário lembrar a noção de pertencimento, em especial diante da fluidez das águas. Pertença aqui em uma noção da memória, a água como um dos princípios elementares da vida, da ancestralidade líquida dos fluidos sexuais, da bolsa uterina que envolve os fetos que todas fomos. Assim é importante não perder de vista a sua volatilidade. Isto é, a maneira ajustável em que a água modula o saber. Neste sentido, observar e sentir as águas têm sido o empenho de muitas de nós, que há tanto tempo temos sido guiadas pelo saber aquático.

Nosso texto pode ser tecido porque tem marisqueiras e tem pesquisadoras das águas, que nadaram, dançaram, pariram, acompanharam mariscas¹³. Assim,

11 As antropologias profundas não são uma “antropologia universitária e sua etnografia para brancos lerem o mundo, mas de uma antropologia feita pelo próprio povo para compreender suas irmãs e seus irmãos desde baixo” (FERREIRA E FELICIO, 2021: 143). Nos nossos encontros, muitas vezes percebemos que os modelos explicativos eram feitos desde experiências já colonizadas da academia, ela mesma parcializada por esses olhares objetivistas, separatistas e dicotômicos.

12 Chamamos de colonialoceno, o tempo catastrófico “antropocénico” do antropos patriarcal extractivista que anda o mundo de cima para baixo e que sentipensa todo como sujeito objeto. Este tempo se caracteriza por uma forma de vida vinculada a relação de exploração colonial entre humanas e desde humanas a não humanas, e se manifesta no ódio às margens e o desprezo do desconhecido e do incontrollável por parte dessas manifestações do antropos.

13 A água tem sido imaginada como a mais profunda imagem das emoções. Das águas calmas as agitadas, transparentes às turvas, doces, salgadas e salobras. Em seus diferentes estados físicos. Em seu fluxo devir, ela tem povoado a imaginação, sendo talvez um dos disparadores mais profícuos sobre a criação. A saber, em muitas cosmogonias, a água aparece

seguindo a correnteza deste texto, apresentaremos diálogos entre teorias da antropologia do corpo e as experiências e teorizações próprias desde os corpos territórios. A pesar das experiências narradas ter sido vivenciadas pelas autoras marisqueiras, a análise é feita desde nosso diálogo e nossas trocas nas aulas, onde temos trabalhado os vínculos entre nossas experiências corporais, nossas inteligências corporais e nossas posições e trajetórias.

Conectadas pelo devir das águas, cada uma vivencia sua experiência na relação do corpo-mundo, acreditando nessa fluidez dos laços entre humano-mais que humano presentes numa mesma rede existencial. Desafiamos e questionamos as categorias hegemônicas do pensamento e nos propomos a desconstruir as dicotomias ocidentais natureza-cultura, corpo-alma, matéria-espírito. Consideramos “a natureza humana” como “uma relação entre espécies” (TSING, 2015): Isto é humanxs estamos compostos e tornamos nos humanxs enquanto nos relacionamos com outras espécies¹⁴. Nossas reflexões se ancoram em entendimento relacional das corporalidades humanas, opostas às biológicas fixas e deterministas (xxx 2022, p. 4). A história das ciências biológicas, como a dos saberes de tantos povos, mostra que a vida orgânica não se caracteriza pela objetivação e fixação, mas sim por uma série de relações, movimentos, simpoiesis (HARAWAY, 2019; STARHAWK, 2018).

Confluindo nas antropologias acadêmicas e marisqueiras

Os contornos das existências

Em nossas discussões sobre o pensamento de Bourdieu (1986) encontramos chaves potentes para entender as marcas de opressão que “naturalizam” diferenças e desigualdades, nas quais estamos inseridas. O autor, vindo do universo camponês e escrevendo desde a experiência da disputa para se legitimar no campo da academia, chama a atenção sobre o fato de que a relação do su-

como fundamento das narrativas. Não é por um acaso que, especialmente, em comunidades que se desenvolvem em torno de rios e mares, a materialidade da água seja tão importante para a organização cósmica. E parece mesmo que não existe outra forma de organização e modelo de trabalho, práticas cotidianas e diria até mesmo corporeidade que não esteja vinculada ao modo da água.

14 Há algumas décadas Leff propunha alimentar uma nova racionalidade social através de epistemologias ambientais, como processos de construção social onde existe um diálogo de saberes, um encontro de relacionalidades, uma abertura às outridades (Leff, 1995). Precisamente a racionalidade social hegemônica antropocêntrica está alienada da percepção das múltiplas relações interespecies que geram e reproduzem a vida, ignorando as diversas fontes, “da onde vem a energia do pensamento” (Cusicanqui, em Salazar Lohma, 2015), e perdendo e a percepção das memórias e inteligências dos não humanos.

jeito com seu corpo está atravessada e constituída socialmente. Mesmo que em várias circunstâncias os efeitos da subjetivação se localizem no organismo biológico (Bourdieu utiliza para esta análise aquela conceição fixa da biologia com a que dialoga), por detrás dessa interpretação existe um agente que dá sentido aos referidos efeitos. O autor (BOURDIEU, 1986:185) considera que as propriedades corporais, como produtos sociais, são apreendidas a traves de categorias de percepção e sistemas de classificação que se inserem numa realidade onde há uma distribuição diferente destas propriedades corporais entre as classes sociais. Estas categorias estão para ele presentes tanto na percepção dos outros quanto na auto percepção dxs sujeitxs. Este enfoque, que entende o corpo como fenômeno social e cultural, objeto de representações e imaginários, nos permite compreender o espaço na qual os nossos corpos flutuam. Confluindo e traduzindo na nossa lógica mais que humana e aquática entendemos que fora e o dentro da pele não tem limites nítidos: a materialidade dos nossos corpos, da mulher kabook, das pescadoras quilombolas e da latino-americana-branca, junto com suas experiências práticas, trajetórias e vivências estão atravessadas por significantes culturais (incluindo na nossa perspectiva as relações mais que humanas). Quando fazemos pesquisa, incorporamos também nossa experiência, nossos desejos e nossos corpos com toda a sua linguagem. Entender o peso das categorias sociais nos proporciona a virada de algumas chaves para analisar nossas situações enquanto produtoras de conhecimento no âmbito da academia. Assim, dar conta de experiências de raça, gênero e classe, assim como do peso da hegemonia colonial antropocêntrica, entre outras faz parte de nossas experiências situadas no mundo.

X percebe a forma em que sua posição de mulher negra quilombola, lida subalterna (SPIVAK, 2018) em diversos âmbitos acadêmicos lhe deu e tirou algumas permissões para falar. Certa vez um professor decolonial, crítico e radical, homem branco, homossexual, morador de Brasília, reconhecido como comprometido com a luta dos povos e com as causas das chamadas minorias historicamente subalternizada disse numa mesa de jantar regado a bebidas alcoólicas para alguns dos presentes “Reconheço o quilombola que existe em “fulano de tal” quando olho para bunda”. Outros brancos se calaram ou riram, alguns pretos também se calaram, retirando-se do espaço e/ ou acompanhando a situação com risos, como se pretos não fossem, colocando máscaras brancas em peles negras, (FANON, 2020). Até então, X pensava que as expressões de racismo só poderiam ser praticadas por pessoas abertamente racistas e não tinha pondera-

do o peso das categorias sociais racistas da percepção do corpo. Neste sentido X destaca que existe em discursos como aquele um ataque, enquanto quilombolas e pessoas negras são identificadas com partes do corpo específicas: elas são sexualizadas, suas existências são colocadas em partes do corpo, seja na vagina, na bunda e/ou peito. Porém raramente existe o reconhecimento que os aprendizados se dão no corpo todo. As capacidades intelectuais, políticas e epistêmicas de mulheres, e sua existência é resumida nos discursos racistas, na bunda, na vagina e/ou no peito, mesmo com toda contribuição à sociedade.

Como fica evidente, as categorias de percepção e sistemas sociais de classificação são fenômenos políticos. bell hooks¹⁵ (2019:130) critica precisamente as categorias de percepção racistas do corpo inclusive no interior do movimento negro, onde, no contexto por ela experimentado, uma mulher negra é considerada “verdadeira” só quando fala “desde as vísceras”, como se ela somente pudesse falar desde movimentos emocionais intensos. A crítica de X, e também a de hooks, não visam desacreditar o “corpo que sabe”, mas sim procuram destacar o racismo que, desde lógicas logocêntricas que legitimam alguns corpos em lugar dos outros, tiram o direito de falar e se posicionar às pessoas negras. Estas lógicas também estão ligadas a valorização de algumas partes do corpo e alguns sentidos em lugar dos outros. Assim identificamos dois problemas na fala do pesquisador “decolonial”. Por um lado, o racismo que silencia as pessoas negras: ao caracterizar as pessoas pelo que fazem com sua bunda, o pesquisador silenciava, desde uma lógica logocêntrica, a voz legítima das pessoas quilombolas, num contexto em que diariamente corpos dissidentes e negros são mortos. Por outro lado, também destacamos e colocamos em tensão aqui a desvalorização logocêntrica de certas partes do corpo no senso comum acadêmico. De fato a bunda, é um espaço de existência e conhecimento tão importante como qualquer outro milímetro do nosso corpos¹⁶, mas nas dicotomias coloniais é colocado na metade que pertence a subalternidade: cultura/mente/homem branco vs natureza/bunda/outras humanidades.

15 bell hooks deve ser escrito em minúsculas por decisão política epistemológica da própria autora. Diversxs revisores têm procurado corrigir neste e outros textos em que a citamos e achamos importante reivindicar as minúsculas da autora em nota.

16 Como um pontapé para refletir sobre como são negligenciados espaços da experiência e conhecimento, mais especificamente a bunda sugerimos a leitura do seguinte artigo: <https://cuadernosdedanza.com.ar/textosdanzacontemporanea/717/twerk-autoconciencia?tmpl=component&print=1> . Acessado 23 de setembro de 2024

Outra âncora de reflexão refere a percepção de poder e força. Em uma das mesas da Semana da Terra, realizada pela Associação de Advogados e Trabalhadores Rurais da Bahia no dia 10 de dezembro de 2022, X convidou de modo respeitoso os presentes a analisarem a última frase do livro *Torto Arado*: “Sobre a terra há de viver sempre o mais o mais forte” nossos sonhos e lutas num futuro de incertezas (VIEIRA JUNIOR, 2022). As palavras de Itamar ecoaram como maré influenciada por mais de um vento para X o que aponta a importância de entender qual é a perspectiva da força acionada, questionando quem são os fortes na sociedade capitalista e escravocrata.

Na perspectiva do racismo, e do patriarcado, a mulher negra forte é aquela que tem tolerância a dor, aquela que deve ser privada do acesso a políticas de saúde com equidade, aquela que é vista como serviçal disponível para o trabalho desumano ou a mulata que é sinônimo de prazer e sexo para outros mais poderosos. Se falarmos da perspectiva da autoridade intelectual desde as hegemônias, os mais fortes não são os que possuem os conhecimentos tradicionais, mas sim os que possuem os chamados conhecimentos científicos. Do olhar da economia hegemônica, os mais fortes são os que produzem veneno, geram desmatamentos, assoreamento, produzem para exportação e não se interessam em enfrentar a fome presente na sociedade brasileira. Por outro lado, desde a perspectiva das águas e da terra, as pescadoras/marisqueiras e quilombolas são fortes: sua produção não é contabilizada, respeitam os ciclos de reprodução da natureza, promovem comércio justo. Se na perspectiva jurídica/ política, elas não são as mais fortes, porque não detém a hegemonia da política institucional nem tem influência sobre o judiciário, elas são fortes em perspectivas cosmopolíticas outras: as mulheres dos Povos e Comunidades Tradicionais são as que produzem dia a dia territórios e comunidades em resistência, sobre as quais essas políticas querem incidir desde a lógica do progresso. Esses corpos fortes quilombolas são os que para participar da política, não só reivindicam igualdade, como atuam em termos de igualdade (BUTLER, 2009): o movimento de pescadoras/marisqueiras se posiciona tomando o remo e a caneta, questionando os poderes públicos, defendendo os territórios. Os corpos interseccionais de mulheres pescadoras, marisqueiras quilombolas constituídos pela norma racista e colonial, subvertem esta norma na luta territorial, identitária e por direitos. Como destaca STARHAWK (2021, p. 55),

“Buscar mudanças políticas profundas não abrange apenas mudar quem detém o poder, embora isso seja bastante importante. Mas também implica o modo como concebemos o nosso poder e como mudamos a consciência que permitiu que tantos danos ocorressem e tivessem continuidade”.

Outra discussão sobre o peso de categorias sociais racistas e coloniais, foi exacerbada pelo ex presidente, Jair Bolsonaro. No âmbito do poder político estatal, Bolsonaro (2017)¹⁷ afirmou no início do seu governo, que não daria um palmo de terra para Quilombolas, os chamou de preguiçosos e afirmou que o “afro-descendente mais leve pesava sete arrobas”. O mandatário atuava desde a tendência do capitalismo necropolítico, para construir corpos negros miserabilizados.

A historiadora Beatriz Nascimento deu importante contribuição aos estudos sobre Quilombo desmistificando a ideia de abrigo de negros/as fugidos, local na miséria e atraso para identidade da resistência (RATTS, 2021). Essa noção de miserabilidade é operada para convencer as pessoas de que elas são menos do que são, e está também vinculada aos discursos desenvolvimentistas e a noção de progresso, que “dependeu da violência da exploração para validar a noção de conquista” e envolve a categorização racista da existência de sociedades atrasadas e sujeitos fora do progresso (SAFATLE, 2023). Como Safatle (2023) destaca, a noção de progresso colonial dá contorno a estas leituras segundo as quais os povos subalternizados e suas ancestralidades devem ser transformadas. A colonização se envolve com

vencer o atraso e abrir o caminho ao progresso. E esse progresso era também o fim da sujeição do humano a um pensamento pretensamente fetichista, animista, refratário ao desencantamento necessário do mundo. Desencantamento esse que seria a condição para sermos senhores da natureza e, claro, senhores de todos aqueles que ainda estavam próximos demais da natureza (SAFATLE, 2023).

Parte da política do tempo capitalista e colonial do progresso consiste em desmontar, secar, alagar, queimar, degradar os territórios corpos coletivos e interespecíficos. Nos territórios quilombolas da Bahia muitas vezes isto é feito para a viabilizar a especulação imobiliária da subsidiando instalação de empreendimentos turísticos, da hotelaria, tal como no caso de algumas das ameaças que

17 “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada! Eu acho que nem pra procriador ele serve mais. Mais de 1 bilhão de reais por ano é ‘gastado’ com eles”. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-repete-ofensa-que-fez-contranegros-e-quilombolas-tu-pesa-mais-de-7-arrobas-ne/>.

pesam sobre o território Pesqueiro e Quilombola Conceição de Salinas, Bahia. Dandara. Baçã de Jesus Lima (2018) denuncia o Pacto Narcisista (BENTO, 2022) e a mediocridade na hotelaria brasileira que vende a ideia de um serviço onde o monarca pode jogar comidas e toalhas no chão para outros corpos lidos como subalternos aos seus pés peguem, limpem e lavem. Em oposição as alternativas infernais (ser hospede num hotel ou aspirar a uma ascensão social para ser servidxs), as quilombolas/pesqueiras não estão para ocupar posições de poder existentes, e sim para desconstruir os poderes opressores. Não disputam poder para serem servidas, mas geram desde suas forças igualdade, reivindicando um estar no mundo agachadas, perto do chão dos aquatórios.

Em oposição ao colonialismo desenvolvimentista, desde “corporalidades críticas” (PERETTA, 2015, p. 102) e irreverentes (x 2021) buscamos construir as soberanias das nossas relações com o tempo, inventando-o (SODRÉ, 2017, p. 187-8), cientes das ancestralidades que compõem nossas vidas, procurando cultivar a atenção aos nossos corpos territórios. Nesse encontro na sensibilidade animista e contracolonial, aprendemos a “navegar lado a lado com o vento” que não é contra nós” (X). Dando atenção às nossas respirações e aos tempos cíclicos das marés, podemos aprofundar nos tempos com diversos ritmos que integram passados, futuros e presentes na constante performatividade da vida.

Ao pensar nossas corporalidades imersas nos habitus (BOURDIEU, 1994), nas experiências dos tempos lineares históricos, não precisamos excluir da formação desses habitus a noção das ancestralidade que o compoem, “motrizes do corpo individualizado, do corpo coletivo e do corpus cultural” (MARTINS, 2021, p. 59). Diversas epistemes/ existências questionam a noção de tempo linear: nós caminhamos olhando para o passado e carregamos o futuro nas costas (RIVERA CUSICANQUI, 2010; 2015). Precisamente as noções de tempo linear desenvolvimentista colonizam nossas corporalidades e existências. Como destacam Ferreira e Feliciano (2021, p. 114) o racismo, e podemos dizer, o capitalismo e o sexismo, eliminam a transmissão de ancestralidade.

Desde uma *cosmopolítica* das águas podemos entender que as normas que nos reproduzem e os *habitus* que nos constituem se vinculam também a dissecções coloniais das experiências, que colocam o saber em lugares do corpo específicos e em espaços instituídos; ou que reconhecem a força nos mais fortes

do *status quo*. No cotidiano micro/cosmopolítico das lutas das pescadoras/marisqueiras, nas epistemes corporeizadas e territorializadas, o peso destas constituições hegemônicas é constantemente desestabilizado. A epistemologia das marés (X, 2022), como os estudos de antropologia e sociologia que dão conta das opressões estruturais, são ferramentas para entender a constante constituição das sujeitas imersas no mundo, para compreender as direções das marés que nos levam e para abrir possibilidades de nos vincular com elas adotando/criando diversas posições e movimentos.

As potências dos corpos

Viver é um ato de inteligência (Maturana e Varela, 1994), e os movimentos e as experiências corporais produzem e são produzidas pelo e no mundo que habitamos, com suas injustiças, categorias de desigualdade e opressão, e microplásticos. Acabamos de destacar como nossas corporalidades são atravessadas e constituídas sociopoliticamente, e nesta seção navegamos focando nos conhecimentos pré-reflexivos (MERLEAU PONTY, 1985) e inteligências corporais, para indagar as formas em que bundas, ísquios, pés, sangues, peles, possuem agência no mundo, em interação com outros sujeitos e entidades humanas e mais que humanas.

Dentro das genealogias acadêmicas eurocentradas, a fenomenologia do Merleau Ponty (1985) foi uma fonte para navegar e aprofundar na desconstrução da dicotomia mente/corpo e sujeito/objeto. Desde uma proposta dialética, Silvia Citro (2009) sustenta que a descrição fenomenológica deve complementar-se com a compreensão dos múltiplos sentidos que os sujeitos nos revelam nos discursos sobre aquelas significantes chaves da vida social¹⁸. Nossas corporalidades são potências para questionar e refazer permanentemente, a cada respiração, a cada movimento, em cada quietude, em cada descanso e em cada ação algumas partes do mundo. A compreensão de que nossos corpos não se reduzem aos discursos sociais, assim como a atenção dada as agências corporais e sua existência no mundo (outros humanos, plantas, marés, dispositivos eletrônicos) nos fornece uma reflexão sobre nossa capacidade criadora, sobre a persistência de certa autonomia das práticas, dos modos somáticos de atenção

18 Articulações entre o pensamento sociológico antropológico clássico focado nas estruturas, como o de Bourdieu, e a fenomenologia tem uma longa história no cânone antropológico. Ver CROSSLEY, 1995; 1996; Citro, 2009; xxx)

que constituem nossas vidas socioculturais (CSORDAS, 2011)¹⁹.

Estas perspectivas nos permitem focar nas inteligências corporais (inclusive as das bundas) usualmente negligenciadas por perspectivas logocentradas de conhecimento. Encarnar estes diálogos fortalece as vozes dos saberes das bundas, dos pés, das mãos e de cada milímetro dos nossos corpos nos territórios.

Nas nossas pesquisas (dentro das nossas vidas, em campo, em sala de aula, no âmbito doméstico, na rua) focar a atenção nos corpos que sabem nos permite expandir conhecimentos e modos de conhecer, incorporar sensibilidades como ferramentas. Nossas posições agachadas, eretas, peitos abertos ou fechados, nossas tensões, nossos movimentos, nossas respirações são componentes dos nossos saberes e práticas. A distância e proximidade com a que nos encontramos com outros, humanos ou não humanos; a atenção que brindamos aos sentidos e experiências das nossas peles, órgãos, ossos, eixos, são parte ativa dos nossos mundos.

A partir das abordagens fenomenológicas e etnológicas (MCCALLUM, 1998) na sala de aula, onde nos sentamos livres no espaço, habilitando qualquer posição e movimento dos nossos corpos, também refletimos copiosamente sobre os modos somáticos de atenção em relação com o ambiente. X, como pesquisadora de comunidade pesqueira quilombola, compartilhou conosco as confluências que as perspectivas que destacam o conhecimento do corpo encontram na experiência marisqueira. Para as marisqueiras, como para as quilombolas em geral, a relação do próprio território e as experiências vividas e compartilhadas em sua trajetória são chaves na continuidade enquanto grupo social (O'DWYER, 2008). O fato de pensar sobre a relação entre o habitar e o viver com a terra, o mar, o manguezal, a comunidade e no/com o manguezal a partir do lugar da complexa fronteira entre *estar* pesquisadora e *ser* uma mulher negra quilombola filha de pescador e marisqueira, permite inferir que mulheres quilombolas constroem cosmografias e táticas diversas para coletar, catar e vender os mariscos. Estabelece-se assim, um amplo circuito de trocas constituído por relações entre os diferentes entes que compõem o manguezal, relações estas que podem ser conhecidas graças a saberes ancestrais encorporados. O conhecimento marisqueiro se produz então em redes sociotécnicas (LATOUR, 1994) onde humanxs

19 Trata-se de formas culturalmente elaboradas de se estar atento ao e com o corpo no mundo intersubjetivo, e, complementamos aqui, interespecífico, humano e não humano que temos em comum. Estes modos são formas de conhecer e existir que configuram o que é incluído e excluído da experiência e da memória sensível (anulação ou inclusão de sensibilidades de diversas partes do corpo, percepção de diversas relações no corpo mundo, etc).

e não humanxs se encontram associadxs.

X aprendeu a mariscar antes dos 10 anos de idade, acompanhando e vendo mulheres - principalmente a mãe - fazendo aquilo que elas sabem fazer²⁰. Aprendeu primeiro a respeitar tudo aquilo que era conhecido e desconhecido embaixo do sol e acima dele. Assim, a corporalidade no mundo marisqueiro se formava numa relação interespecífica, em vínculos mais que humanos. X aprendeu também a respeitar e aprender também com/sobre o silêncio: jamais interrompia uma “mais velha”. Da saída de casa até o mangue, aprendeu sobre preces, entidades, sobre as estações do ano, sobre a diferença entre habitar e viver em uma comunidade, sobre as dinâmicas dos ecossistemas, das coletas, do beneficiamento e da comercialização dos mariscos, enfim, sobre o mundo com mulheres que entram na lama, mulheres que até são da cor da lama. Entretanto, em nenhum momento foi convocada de maneira explícita a aprender sobre essas “maneiras de fazer”, que foram compartilhadas sempre na coletividade e com o corpo todo. X não poder afirmar que não houvesse intenção da mãe ou das outras mulheres de falar sobre esses modos de saber: como no exemplo usado por Michel de Certeau (1998) sobre a dona-de-casa que faz a síntese intelectual não por discurso, as mulheres da sua comunidade fazem essa síntese na “própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ‘ocasião’” (p. 47). Ela interiorizou sistematicamente pela prática, esquemas pré-reflexivos (disposições), que, por meio da percepção e apreciação, lhe possibilitaram aprender a arte de mariscar sem que fosse necessária uma intenção estratégica, e também criou seus próprios modos de estar nessas atividades: este conhecimento sobre a mariscagem/pescaria foi construído através da participação corporal e percepção de todos os sentidos, dos modos somáticos de atenção, onde se envolveram braços, pés submergidos, tensões, medos, relaxamentos, prazeres, sensações.

As mulheres da maré utilizam técnicas corporais e técnicas de instrumentos em suas diversas redes de relacionais, principalmente em atividades produtivas como a mariscagem, onde se constroem habilidades e conhecimentos sobre as dinâmicas dos ecossistemas, das coletas, do beneficiamento e da comercialização. Neste vínculo com o ambiente, os instrumentos, muitas vezes confeccionados pelas próprias marisqueiras – com o “sapatão”, construído com pernas de calças jeans e usado para a proteção dos pés ao entrar em contato

20 A mariscagem é uma atividade pesqueira predominantemente feminina. O que não quer dizer que seja uma atividade exclusivamente feminina.

com o manguezal e o mangue; o facão, muitas vezes enferrujados e divididos em dois; a “rodilha” na cabeça para apoiar o balde/lata; as roupas separadas exclusivamente para a mariscagem; entre outros, não são apenas objetos – que “coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas – mas uma coisa – que “por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p. 29). Ou seja, os instrumentos se fazem em sua relação com as marisqueiras, no manguezal e no mangue, nesta rede sociotécnica interespecífica (LATOUR 1994).

Por fim, o manguezal, como espaço da vida e da partilha social da vida, conquistado, ocupado e transformado em território, torna-se uma habitação, ou seja, um lugar criado onde pessoas, famílias, grupos e comunidades reúnem-se para conviver, para interagir e socializar. Um lugar que pressupõe negociações, agenciamentos, mediações e conflitos, pois é lugar de labor e trabalho de todos os dias; lugar de encontro entre as águas, também encontro entre as diferenças, “onde se vive e se habita” (BRANDÃO, 2009, p. 08)

Neste sentido, homens e mulheres negras criaram (criam) táticas diversas para que seu povo possa ter acesso a conhecimentos do cotidiano, que de alguma maneira, possibilitam uma apreensão prática do mundo social. Existe assim um esforço coletivo para habitar e viver no/com o manguezal. Este espaço coletivo necessário e indispensável de criação e recriação de vidas em algumas comunidades quilombolas constitui uma “ontologia relacional” que envolve saberes ambientais, coletivos e ancestrais²¹.

Como pontuou Little (2002, p. 254), nestas comunidades em constante construção de pertencimento e reconhecimento da territorialidade, autonomias e identidades, são construídos vínculos afetivos, sociais, simbólicos e rituais com o território, estabelecendo assim, formas distintas de apropriação dos espaços e recursos naturais. Eis um modo de pensar e viver de forma orgânica (BISPO DOS SANTOS, 2018, p. 4), pois “vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar”, entendendo o território “um “lugar-evento” capaz de transformar nossos hábitos intelectuais, afetivos e morais, na medida em que os maniqueísmos de

21 Nos termos somáticos de Dona Anacleto Pires, ancestral quilombola do Maranhão, podemos pensar que uma epistemologia ambiental se afirmaria na necessidade “de pisar no chão e ler o mundo”, da gente “entender o espaço a onde se está, o espaço de onde fala, de quem está falando e por que está falando”.

outrora já não facilmente nos contentam” (BORGES, 2016, p. 439). Assim, o fato de habitar e viver no/com o manguezal, expressa compromissos baseados na dimensão da vida ou dimensão ontológica (ESCOBAR, 2016), onde corpos-territórios de mulheres marisqueiras assumem uma cosmopolítica que cuida, cura, cria e produz vidas dentro e fora desses espaços tornados habitação.

Este modo de vida e conhecimento marisqueiro, esta sabedoria dos povos e comunidades tradicionais, é a forma de vida potente que se defende ao enfrentar as opressões cotidianas de despojo e ameaça sobre os corpos/territórios.

Flutuação nas turbulências das lutas

Neste texto procuramos destacar as potencialidades dos encontros entre diversas teorias da corporalidade de diversas procedências e destas com as nossas caminhadas profissionais/políticas/existenciais. Buscamos ativar no pensamento coletivo, possibilidades de outras agências e perspectivas epistemológicas que dão espaço a um campo que conjuga ações de humanos e não-humanos, de corpos fluidos e pautas que transcendem os paradigmas hegemônicos ocidentais. Pensar e escrever a partir dessa mirada aparece em lógicas logocêntricas e descorporificadas como a produção de uma realidade abstrata, impulsionada pelo devaneio poético e onírico subjetivo. O que nos interessa nessa tessitura em redes, compreendendo os constantes fluxos e influxo das marés e o conhecimento permeável da água, é a acepção de mundo imbricado com a sensível. Um mundo que não rejeita, nem tampouco subalterniza o saber oral, espiritualista, intuitivo, o saber dos sonhos, o saber artístico.

Desestabilizamos a separação antropocêntrica sujeito/objeto, assim como a divisão social/biológico, focando também na inteligência e o conhecimento do corpo. Ampliamos, com isso, o horizonte epistemológico ao reafirmar a corporalidade como ferramenta e sujeito de conhecimento. Desta maneira olhamos para além do corpo-matéria, transformando os nossos universos de estudo e também a nós mesmas

O debate acima acionado aponta para questões relacionadas aos aprendizados que se dão no território-corpo, em tempos e espaços que ora se aproximam e ora se distanciam. Os corpos podem ser de pessoas e/ou das chamadas coisas e ambientes, podem ter manifestação física cotidiana ou não. Perspecti-

vas quilombolas, enraizadas, agachadas permitem denunciar a violência epistêmica contida na negação das corporalidades e ancestralidades na produção de conhecimento.

Tudo se apresenta no território/aquatório mais amplo que abriga, acolhe, amamenta os Territórios-corpos. Este território mais amplo está ameaçado em uma sociedade racista capitalista, produtivista, que reconhece as autoridades epistêmicas a partir de posições geográficas, sociais e econômicas que subsidiam formas de existência necropolíticas. Por isso, precisamos lutar coletivamente para deslocar o lugar do conhecimento e promover justiça raciais, de gênero, social e econômica, epistêmica e territorial.

No contexto de tantas tensões e contradições éticas, práticas e epistemológicas, os estudos antropológicos críticos e com compromisso político, com metodologias colaborativas e ativistas, podem contribuir na transformação da etnografia e a relação com os direitos dos atores envolvidos nas nossas pesquisas.

E a partir dessa macro-micro-cosmopolítica, nas confluências, que tentarmos desenhar uma espécie de rizoma aquático, porque não dizer, uma jiboia que se faz em tantos corpos, abrindo caminhos d'água, se desenvolvendo simultaneamente em diferentes pontos até se encontrar feita pororoca em algum ponto d'água, se amalgamando para em seguida tornar-se fluxo contínuo.

Referências

BAÇÃ DE JESUS LIMA, Dandara. **As contribuições de Carolina Maria de Jesus para a formação do profissional de saúde**. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília -UNB, Brasília- Distrito Federal. 2018.

BENTO, Cida. **Pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BISPO DOS SANTOS, A. **Colonização, quilombos. Modos e significações**, Brasília, Ayó. 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo**. In *Materiales de sociología Crítica*. Madrid. La Piqueta. 1986.

BOURDIEU, Pierre. “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, R. (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática.1994.

BORGES, A. Terra. In: SANSONE, L; FURTADO, C.A. (orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador, EDUFBA; ABA Publicações, 2016. Disponível em : <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/14647>). Acesso em: 05 de jun. de 2023.

BUTLER, Judith. Performatividad, precariedad y políticas sexuales. **Revista de Antropología Iberoamericana**. Volumen 4, Número 3. Madrid. 2009

BRANDÃO, C. R. Viver um Tempo, habitar um Espaço. In: **No Rancho Fundo – tempos e espaços no mundo rural**. Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2009.

CAETANO, Hugo Silva. Da Ocupação do Território: Práticas e Interações entre Marisqueiras no Ambiente Pesqueiro. **Revista Gestão e Sustentabilidade Ambiental**. v.3n 2. 2014

CITRO, Silvia. Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica. Buenos Aires: Biblos. **Revista RUNA, archivos para las ciencias del hombre**, V.30, N.1, p.97-99, 2009.

CITRO, Silvia. “La construcción de una “antropología del cuerpo”: propuestas para un abordaje dialéctico” (ponencia) **Actas del VII Congreso Argentino de Antropología Social**, Córdoba, 25 al 28 del 2014.

CROSSLEY, Nick. Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology. **Body & Society**, Thousand Oaks, v. 43, n. 1, p. 43-63, 1995.

CROSSLEY, Nick. Body subject/Body power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty. **Body & Society**, Thousand Oaks, v. 2, n. 2, p. 99-116, 1996.

CSORDAS, T. Modos somáticos de atención. En S. Citro (coord.). **Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos**. Buenos Aires: Biblos. p. 83-104. 2011.

DE CERTEAU, Michel. **The Practice of Everyday Life**. Berkeley: University of California Press. Chapter IV, p.45-60: Foucault and Bourdieu. 1984.

DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’. **Red de Antropologías del Mundo**, Volume 4, Páginas 139-142. 2009.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la <<política>>. **Tabula Rasa**, 33, p. 273-311. 2020.

ESCOBAR, Arturo. Territórios da diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Ubu Editora; Nova tradução. 2020.

FERREIRA, Joelson. FELICIO, Erastho. **Por terra e território. Caminhos da revolução dos povos do Brasil**. Arataca: Teia dos Povos. 2021.

FUJIGAKI LARES, A. Caminos Rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambioclimático y antropoceno. **MANA 26 (1)**: p. 1 – 35. 2020.

HARAWAY, Donna. **Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza**. Universitat de València. Ediciones Cátedra. Madrid. 1995.

HILL COLLINS, Patricia. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo. 2019.

HOOKS, B. La teoría como práctica liberadora. **Nomadas**, 50, p. 123-135. 2019.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44. 2012.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ. Vozes, 2015. (Coleção Antropologia).

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LITTLE, Paul E. “Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por Uma Antropologia Da Territorialidade”. **Anuário Antropológico 28 (1)**:251-90. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871>. Acesso em 26 de setembro de 2023.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. Poéticas do corpo tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MATURANA, H & VARELA, F. De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1994

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, v. 2, n. 32, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1985.: **Fenomenología de la percepción**. Planeta Agostini, Barcelona.

MCCALLUM, Cecília. 1998. O corpo que sabe. Da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, PC.; RABELO, MC. (orgs). **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras [online]**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998.

O'DWYER, Eliane Cantarino. "Terras de Quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção". *Ariús, Campina Grande*, v. 14, n. 1/2, p. 9–16, jan./dez. 2008.

PERETTA, Éden. **O soldado nu: raízes da dança butô**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PUIG DE LABELLACASA, Maria; Ana Gretel Echazú Böschemeier; Engel Cíntia; Lucrecia Greco e Helena Fietz. Traducción. O pensamento disruptivo do cuidado. The disruptive thinking of care. p. 108-133. <https://doi.org/10.4000/aa.10539>. **Anuário Antropológico**. v. 48 n.1 | 2023 <https://journals.openedition.org/aa/1053>.

RATTS, Alex. **Uma história feita por mãos negras – Beatriz Nascimento**. Editora ZAHAR, 2021.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa**. 1900-1984. La Paz: La mirada salvaje, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la Imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

SAFATLE, Vladimir. (2023). **Crise Ecológica e o fim do progresso**. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasmidias/safatle-crise-ecologica-e-fim-do-progresso>. Acesso em 26 de setembro de 2023.

SANTOS, A. B.. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, número 12, páginas 44 - 51, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em 26 de setembro de 2023.

SODRÉ, Muniz A.C. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro. Ed. Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Editora UFMG; 1ª ed. 2018.

STARHAWK. Magia, visão e ação. In: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. N. 69, p 52-65. 2018.

STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. **La brujería capitalista. Prácticas para prevenirla y conjurarla**. Buenos Aires. Hekht Libros. 2018.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. 1ª Edição. São Paulo: Todavia, 2019.

TSING, Ana. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **ILHA**. V.17, n. 1, p. 177-201. 2015.



UNILAB

Universidade da
Integração Internacional
da Lusofonia Afro-Brasileira