

# POU

Revista de Antropologia da UFSCAR

jul./dez. 2021 | v. 13, n. 2

ISSN: 2175-4705





Comissão editorial

Amanda Villa  
Felipe Vander Velden  
Jucimara Cavalcante  
Leon Terci Goulart  
Luisa Amador Fanaro

Editores do Dossiê "Esperança negra e reescrita de si: o protagonismo africano no mundo contemporâneo"

Ana Carolina de Oliveira Costa  
Chirley Rodrigues Mendes  
Ulrich Aurelien Metende

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSM), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Ana Beatriz de Oliveira  
Vice-reitora: Prof. Dr. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Anna Catarina Morawska Vianna  
Vice-coordenador: Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli

Projeto gráfico e editoração

Amanda Villa  
Luisa Amador Fanaro

Capa

Amanda Villa

Ilustração da capa

Francisco Harley de Oliveira Almeida - Mestrando em Artes/PPGArtes UFC

 Revista  
@ntropologia  
da UFSCAR

---

# Sumário

## Dossiê

Esperança negra e reescrita de si: o protagonismo africano no mundo contemporâneo

- 08 África-Mundo: um projeto em curso  
Ana Carolina de Oliveira Costa; Chirley Rodrigues Mendes; Ulrich Aurelien Metende
- 18 L'Afrique-Monde: un projet en cours  
Ana Carolina de Oliveira Costa; Chirley Rodrigues Mendes; Ulrich Aurelien Metende
- 30 Extraire/Abîmer/Réparer  
Françoise Vergès
- 48 O conceito africano de língua: representação, manifestação e importância social. Entendimento no grupo etnolinguístico Fon  
Alban Aminou Zossou
- 62 Réécriture de soi chez les Ejang: entre savoir mémoriel et valeur identitaire du m'mouat (costume)  
Brigitte Nga Ondigui
- 80 L'explication de la culture à partir des "Pygmées" Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun: entre recherche de l'efficacité matérielle et libération de l'humain  
Protais Pamphile Patrice Medjo
- 100 "Tens que ter cuidado para não fazeres um trabalho a-branco": por uma descolonização do teatro cabo-verdiano  
Patricia Celeste Moreira Lopes e Silva
- 124 Les sciences sociales et humaines en Afrique et la décolonisation des savoirs: le défi de la conceptualisation  
Ludovic Boris Pountougnigni Njuh



- 137 VERGÈS, Françoise. 2022. Extrair/Danificar/Reparar  
Gabriel Silveira de Andrade Antunes
- 156 COLLECTIF, Achille Mbembe, et al. 2017. Écrire l'Afrique-Monde. Paris;  
Dakar: Ed. Philippe Rey; Jimsaan.  
Antonia Costa de Thuin
- 161 VERGÈS, Françoise. 2017. Le ventre des femmes. Capitalisme,  
racialisation, féminisme. Paris: Albin Michel (Bibliothèque des Idées).  
Helena Santos Assunção
- 168 KILOMBA, Grada. 2019. Memórias da plantação: Episódios de racismo  
cotidiano. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó.  
Aline Miranda
- 176 ADEYEMI, Tomi. 2018. Filhos de Sangue e Osso: O legado de Orisha. P.  
Rissati (trad.). 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Fantástica Rocco.  
Ranna Mirthes Sousa Correa
- 182 SARR, Felwine. 2019. Afrotopia. São Paulo: n-1 edições.  
Aline Cristina Campos de Souza

\*\*\*

## Artigos Livres

- 188 A multicausalidade da microcefalia (Recife, Pernambuco)  
Soraya Fleischer

- 217 Afeto e perigo: reflexões sobre máscaras e respiração em tempos de pandemia  
Juliana Ramos Boldrin
- 237 Um recorte da terapêutica-religiosa Espírita no século XXI: a fitoterapia em um Instituto Espírita no Brasil  
Mariana Alves Simões
- 254 Rituais escolares e processos de estigmatização de estudantes: Uma análise de casos encaminhados ao Conselho Tutelar  
Rosilaine Pereira

## Caderno de Imagens

- 281 Dia dos mortos na pandemia: as fases de vivenciar a morte no cemitério em tempos de solidão  
Weverson Bezerra Silva

## Resenha

- 300 GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. 2019. Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS.  
Lorena Mochel



# Dossiê

Esperança negra e reescrita de si:  
o protagonismo africano no mundo  
contemporâneo

Espérance noire et réécriture de soi:  
le protagonisme africain dans le monde  
contemporain





## África-Mundo: um projeto em curso

Ana Carolina de Oliveira Costa

Doutora em Antropologia Social/Universidade de Brasília (UnB)

[carolantrop2014@gmail.com](mailto:carolantrop2014@gmail.com)

Chirley Rodrigues Mendes

Doutora em Antropologia Social/Universidade de Brasília (UnB)

[chirley13mendes@gmail.com](mailto:chirley13mendes@gmail.com)

Ulrich Aurelien Metende

Doutor em Filosofia/Universidade de Yaoundé-I/Camarões

[ulrichmetende@gmail.com](mailto:ulrichmetende@gmail.com)

### **A proposta de África-Mundo**

As mudanças em andamento em nossa humanidade, cada vez mais vulnerável, dão origem a novos pensamentos e novas formas de compartilhar um mundo (em)comum<sup>1</sup>. Estamos caminhando irremediavelmente para um novo ciclo, ele próprio envolvendo novas dinâmicas e trajetórias epistêmicas e sociopolíticas. É por isso que a era que se abre girará, essencialmente, em torno de dois polos, pelo menos estes são os eixos que Achille Mbembe e Felwine Sarr propõem, a saber, que

a Europa já não constitui o centro do mundo, embora ainda seja um ator relativamente decisivo. A África, por seu lado – e o Sul em geral – aparece cada vez mais como um dos teatros privilegiados onde o futuro do planeta corre o risco de se desenrolar num futuro próximo (2017: 7).

---

1 Este termo é utilizado aqui para expressar e problematizar a ideia de um mundo comum cuja experiência humana possa ser efetivamente baseada em uma igualdade de existência e no compartilhamento real do mundo entre os diferentes povos.

A África é um continente historicamente saturado de significados, conceitos e injeções sociais (Sarr [2016] 2019) que marcam sua história, seu modo de ser representado e pensado pelo mundo e por si mesmo. O fato de a África, na maioria das vezes, ser considerada um objeto exótico, vítima de muitas caricaturas, torna difícil a produção de um pensamento crítico sobre o continente. Por conseguinte, o pensamento único dominante ocidental se recusa, ainda, a considerar as lógicas e as dinâmicas de conhecimento africanas como legítimas e tendo o mesmo nível de importância social e política que ele. O universalismo ocidental se mantém por meio da persistência de relações assimétricas de dominação e exploração com o continente africano, cujos jogos e questões cruciais se estendem e se perpetuam no campo científico (Dione 2017), como também nas arenas política e socioeconômica. Este universalismo imbuído de um narcisismo epistemológico sustenta as relações de poder, dominação e exploração do Ocidente na África.

No entanto, o nosso olhar sobre este movimento que procura relançar as bases para uma África futura, verdadeiramente integrada no mundo, permite-nos repensar as disparidades nas relações de força ao nível discursivo, teórico e político-econômico, para alterar as relações entre África e outros continentes. É, portanto, necessário, hoje, reposicionar um pensamento crítico africano, abandonando as lógicas coloniais, mas também os discursos afro-pessimistas, para considerar a África de forma diferente. E para concretizar esta “África” que todos queremos faz-se necessário, nos termos de Mbembe e Sarr (2017), empreender uma ruptura disciplinar que entrelace as práticas de escrita, imaginativas e performativas, para relançar este projeto de um pensamento crítico.

Esta ruptura disciplinar nos conduz, no momento presente, ao “universal verdadeiramente universal” (Diagne 2017), isto é, um universal plural, horizontalizado e descentrado. A ruptura disciplinar é, portanto, o que permite a reescrita de si dentro de um outro registro de sujeito universal. A reescrita de si, por sua vez, possibilita articular o projeto da descolonização dos saberes não apenas dentro das universidades e centros de pesquisa, mas em todas as arenas públicas onde se constrói e se organiza a vida social. No processo de reescrita de si, a partir da desconstrução do universal vertical, Diagne (2017) simplesmente nos convida a pensar por nós mesmos e para nós mesmos. É, pois, necessário questionar a África a partir da África, tornando o protagonismo africano um ponto de virada simbólico e igualmente decisivo para sua afirmação plena no mundo contemporâneo. Baseando-se nas obras de Césaire e Glissant, Diagne (2017) observa, no primeiro, o alerta para que desconfiemos de um universal que dilui e confina nossa identidade, enquanto o segundo apela à salvaguarda da pluralidade e à manutenção das

relações com "*Tout-Monde*"<sup>2</sup>.

Se a projeção do mundo pela Europa só concebe o universal pelo prisma da verticalidade, o mundo decolonial permite abrir um novo horizonte para se pensar um universal horizontal. Por sua vez, a visão decolonial do conhecimento sobre a África constitui uma grande questão epistemológica e metodológica. Este é um momento em que o sujeito deve questionar sua relação com a ordem epistêmica dominante para esboçar os contornos do projeto de "reescrita de si", que chamamos aqui de reescrever-se em referência às novas relações plurívocas entre o Sul e o norte ou entre o centro e as Periferias. Trata-se do trabalho árduo de reconsiderar este sujeito dentro de um processo histórico que o situe, a partir de então, no centro de toda a empreitada emancipatória. A descolonização do conhecimento convida-nos, assim, a questionar as noções de "colonialidade" (Mignolo 2015), de "biblioteca colonial" (Mudimbe [1988] 2020) e de centralidade epistêmica, para reavaliar a si mesmo e refazer os sentidos dentro do mundo (em)comum.

A proposta de África-Mundo apresenta a necessidade de discutir a emergência do continente africano e suas diásporas como protagonistas do processo de produção teórica, política e social diante dos desafios de transformação do mundo contemporâneo. É igualmente necessário refletir sobre a ideia de um refinamento metodológico e teórico-conceitual, que abrirá caminho para o advento de uma nova geopolítica dentro dos saberes e das práticas. Este projeto interdisciplinar em curso constitui, assim, o ponto de partida para a descompartmentalização e o descentramento do pensamento crítico (Mbembe & Sarr 2017), possibilitando um outro olhar, que pretende ser holístico, e não mais "mono-epistêmico", sobre as maneiras de ser no mundo. Esta é a razão pela qual são relevantes as discussões acerca do protagonismo teórico, intelectual, cultural, conceitual, político e econômico dos africanos. Se, portanto, o futuro do mundo está sendo disputado na África, é necessário promover e defender o conceito de uma África que se abre a si mesma e ao mundo.

### **Desafios para uma África-Mundo**

As bases para um futuro crítico foram lançadas, as mudanças epistemológicas estão em curso, mas, em termos geopolíticos, as relações de força não foram perturbadas. Ou seja, ainda que o Ocidente deixe de ser o centro do mundo, em termos de produção de conhecimentos, ele mantém seu controle sobre as dinâmicas político-econômicas

2 Trata-se de um conceito desenvolvido por Edouard Glissant (1993) para exprimir a "totalidade-mundo" dentro de sua diversidade física e das relações que ela inspira. A partir disso, ele pensa a interpretação das culturas e dos imaginários dentro de uma lógica de uma nova copresença dos seres, das coisas, e dos estados de mundialização dentro da qual reina a relação entre todos.



no cenário global. Mesmo em um contexto no qual o capital internacional não se apega às fronteiras nacionais, a economia mundial ainda se baseia na divisão entre centro e periferia, entre países produtores de tecnologias e aqueles fornecedores de matérias-primas.

As relações políticas internacionais, por sua vez, reproduzem esta divisão centro-periferia, já que os países do norte global mantêm poderes decisórios sobre os países africanos. Um exemplo disso é a participação dos países africanos no seio da ONU, onde estes não têm assento e, portanto, não têm direito a voto no Conselho de Segurança. Além disso, dentro da União Africana, os países-membros não possuem um verdadeiro poder de decisão e a instituição permanece como um órgão apenas consultivo. Estas instâncias ocupam, portanto, um lugar central no cenário político africano, especificamente pelos processos de pacificação do continente e pelo financiamento das políticas de desenvolvimento que buscam superar a pobreza (Lehmann, 2008). Tais instituições constroem narrativas que apagam, frequentemente, as lutas dos sujeitos para se manterem “vivos em seus próprios termos”, como sugere Borges (2018) ao analisar os processos de exploração, despossessão e morte ao longo da história de redistribuição de terras dentro de uma família na África do Sul. Neste sentido, os países africanos permanecem espectadores das decisões políticas que lhes são impostas.

A questão-chave é a disparidade de poder e a constante criação de mecanismos para mantê-la. Esta é a razão pela qual o relançamento do futuro será sempre incompleto, levando-se em consideração que esta geopolítica continua a marcar a separação entre a África e o resto do mundo. Portanto, o principal desafio da África-Mundo será formular uma transição entre os discursos sobre África-Mundo, em termos teóricos, para sua concretização em termos político-econômicos. A questão que se coloca é: como podemos lançar novas bases desvinculadas dos velhos laços de subjugação colonial e neocolonial?

As respostas a esses desafios estão sendo desenvolvidas por intelectuais, governantes, sociedades civis africanas e da diáspora. Por outro lado, o diálogo entre tais atores sociais ainda é fraco, devido à falta de interlocução mais próxima. Isto não se refere somente a um diálogo com o presente, mas deve igualmente incluir o passado, a fim de se compreender os sentidos e valores que se desenvolveram ao longo do tempo para que não cometamos os mesmos erros. O envolvimento de todos – africanos e não africanos – no processo de formulação do futuro é um meio possível de desconstruir a universalidade vertical em favor de uma universalidade horizontal. Assim, é imprescindível salvaguardar a pluralidade (Glissant 1993) da participação dos sujeitos no mundo.

Nesse sentido, como colocar em curso a refundação de si em uma esfera de relações

geopolíticas desiguais? Como podemos definir o universal horizontal em um contexto onde o desenvolvimento de agendas políticas internacionais é baseado em disparidades de poder? Interessa a quem a continuidade da universalidade vertical? Ainda não temos respostas para essas perguntas, mas acreditamos que elas sejam imperativas, uma vez que a emergência dessas discussões, assim como do projeto África-Mundo, se dá num contexto em que os recursos naturais e humanos necessários ao desenvolvimento tecnológico e econômico da Europa, Estados Unidos, China e Rússia encontram-se em países africanos<sup>3</sup>. Se não temos respostas a estas questões, ao menos esperamos que o campo político-econômico possa se abrir a uma “política do cotidiano” (Costa 2021) na qual os valores sociomoraes dos sujeitos africanos e suas cosmopolíticas sejam considerados. Uma vez que, mesmo diante das disparidades de poder, eles sempre buscam meios – ainda que subjetivamente – para se contrapor à desvalorização humana colocada em curso pelo capitalismo racial.

Dione (2017) fez uma importante observação acerca dos modelos econômicos historicamente impostos ao continente africano, apontando a necessidade de realizar análises pragmáticas e programáticas, lúcidas e realistas, para solucionar os impasses da passividade político-econômica africana. Por outro lado, acreditamos que isso só pode acontecer criando-se estratégias de difusão de ideias e diálogo entre as elites nacionais e a população.

África-Mundo também implica pensar os atos políticos dos intelectuais, os silêncios dos políticos e os murmúrios da população, especialmente daqueles que não estão envolvidos diretamente com a política institucional. Historicamente, a população africana tem sido considerada incapaz de refletir sobre sua própria realidade. Assim, os intelectuais africanos assumiram a tarefa de mostrar a plena capacidade racional dos africanos e demonstrar a legitimidade dos governos africanos. Hoje, consideramos que a principal condição a ser assegurada para a reescrita do eu é o (re)estabelecimento de diálogos entre intelectuais e sociedade civil, de forma horizontalizada, a fim de criar caminhos viáveis para a resolução dos problemas sociais. Por conseguinte, a nossa proposta neste dossiê é convidar os leitores a refletirem conosco sobre as possibilidades de trazer a África para fora da “*grande noite*” (Mbembe [2013] 2014), e inseri-la, efetivamente, no mundo (em) comum.

---

3 Optamos por estabelecer aqui, e ao longo de todo texto, um discurso comprometido em demarcar as posições dos atores envolvidos e suas relações, uma vez que, como ressalta Haraway (2009), os conhecimentos são situados e a possibilidade de exercício da imparcialidade tem sido, historicamente, um privilégio masculino.

## África-Mundo em curso

A fim de colocar em prática a ruptura disciplinar para considerar o futuro africano e planetário, este dossiê traz contribuições, na forma de resenhas e artigos, de autores de diferentes campos do conhecimento. Se a ideia-projeto África-Mundo convoca africanos e não africanos a repensar suas relações com o mundo, ela também convida o público e o corpo intelectual brasileiros a fazê-lo. Para este fim, apresentaremos alguns dos intelectuais que estão fazendo avançar as discussões sobre África-Mundo e refletindo sobre esta ideia-projeto em seu trabalho.

A obra *Afrotopia* (Sarr [2016] 2019) propõe repensar as bases da economia, trazendo para dentro desta disciplina elementos culturais socialmente relevantes. Isto serve para recriar os campos de interpretações econômicas sobre a África, de modo que se possa superar a oposição entre economia e cultura. A reinvenção de si ou a reescrita de si, neste sentido, propõe reelaborar o “moderno” e o “tradicional” em uma modernidade alternativa à atual. *Afrotopia* é, então, um projeto em andamento, para elaborar uma construção imaginária do futuro. O futuro é um espaço de possibilidade, pois ainda não é habitado e, por esta razão, permite o restabelecimento de novas relações de poder político e econômico.

A reconstrução do imaginário toca também a dimensão da denúncia de relações de força do passado que, ainda hoje, são ocultadas pelos poderes políticos, econômicos e pelos imaginários sociais, em uma perspectiva histórica. Talvez, esse processo de retomada do passado ainda tenha que percorrer um longo caminho, antes que possamos avançar, como nos informa Oyěwùmí em sua intervenção<sup>4</sup>. Isso porque as categorias teóricas e sociais ainda estão fortemente ligadas ao imaginário, às práticas e às estruturas sociais coloniais. Assim, devemos rever o passado para compor o futuro. Temos marcos históricos que influenciam fortemente o imaginário social atual mas, todavia, tentamos nos distanciar desse passado colonial e de suas ações cotidianas que permanecem no presente. A percepção de distância se deve a uma falsa concepção de tempo que insiste em recusar a continuidade dos traços dessas práticas sociais. Estamos a pouco mais de dois séculos desde a interdição do tráfico de escravizados pela Inglaterra e o imaginário que o envolve está, ainda, vivo e se multiplicando. Podemos citar o caso recente dos escravizados na Líbia<sup>5</sup>, as dependências econômicas dos países africanos e, ainda, os numerosos casos de racismo na diáspora, entre outros. Estas manifestações de imaginários

4 Conferência proferida pela autora por ocasião do lançamento da edição brasileira do livro “A Invenção das Mulheres”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZGOjZrIYRIA>. Acesso em: 06/02/2022.

5 Ver <https://www.cartacapital.com.br/mundo/leilao-de-escravos-e-flagrado-na-libia/>.



e práticas colonialistas são múltiplas e, às vezes, algumas delas consideradas inexistentes, permanecem objetivamente vivas ainda hoje.

Neste sentido, Françoise Vergès, na obra *Le ventre des femmes* e no artigo “Extraire/ Abîmer/Réparer”, discute a relação entre capitalismo, racismo e violência sistêmica contra o corpo da mulher negra, em um cenário de herança colonial. Em seu livro, os ventres das mulheres negras são estigmatizados, justamente por gerarem filhos negros. A fim de controlar os nascimentos, seus ventres se tornaram um domínio da administração do Estado francês. Elas foram submetidas a abortos involuntários, como uma política de controle de natalidade na Ilha de Reunião. Em contraste, durante o mesmo período, as mulheres na França metropolitana reivindicavam seu direito ao aborto e à liberdade sobre seus corpos.

Em seu artigo, a exploração do corpo da mulher negra para extrair força de trabalho, afeto e prazer sexual é descrita como a reprodução de um capitalismo racista que perpetua a supremacia branca. Esta exploração se dá por meio de uma economia da exaustão que opera a extração máxima de força, a ponto de danificar o corpo das mulheres negras. Seus ventres, nas colônias dos Estados Unidos, tornaram-se o motor operacional da reprodução capitalista. Vergès reconstrói, em profundidade, a relação entre o imaginário colonial racista e a manifestação do capitalismo sobre os corpos das mulheres negras. Diante disso, Vergès propõe imaginar um futuro pós-violento no qual os laços de amizade e solidariedade, assim como a prática do amor revolucionário, constituem ferramentas importantes para combater a violência sistêmica do capitalismo racial. Se olhar para o passado é importante para entender o presente e projetar o futuro, olhar para os traumas torna-se um imperativo para que rompamos com os laços colonialistas e sua permanência no presente.

Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação*, nos faz refletir se é possível nos livrarmos do colonialismo, levando-nos a pensar sobre os efeitos do imaginário colonial expresso ainda hoje sobre o peso do racismo, dos traumas e das humilhações cotidianas. Esse imaginário é a reencarnação do colonialismo, que sobrevive a partir das relações de força estabelecidas dentro das estruturas linguísticas. Estas, por um lado, reproduzem vocabulários coloniais e, por outro, produzem silêncio. O racismo cotidiano é constituído por um ciclo que, à medida que se manifesta hoje, faz emergir as cenas de racismo do passado colonial no presente.

O trauma, conceito marcante nesta obra, serve também para caracterizar a obra de Vergès, pois as mulheres esterilizadas durante a década de 1970 não tiveram voz e força contra o Estado francês. Todavia, a denúncia é também uma forma de reparação a essas

mulheres silenciadas há anos, às quais Vergès e Kilomba restituem as vozes em suas obras. Esses atos restitutos das vozes das mulheres, que buscam romper os silenciamentos impostos, também operam um “re-fazer do vivido” (Mendes, 2018) na medida em que ativam determinados significados e reposicionam o próprio sujeito no mundo.

Trauma ainda é uma palavra apropriada para caracterizar a obra de Tomi Adebeyi, *Filhos de Sangue e Osso*, que constrói uma narrativa ficcional em torno da perseguição racial entre dois povos irmãos. A obra é uma análise socioantropológico-literária das relações de poder, das lutas pela libertação de um povo e das expressões de poder da colonialidade. Adebeyi oferece uma análise profunda sobre as desigualdades sociais, os efeitos da universalização vertical e os processos de resistência. A crença e a resistência silenciosa foram os caminhos que conduziram os protagonistas a superar a opressão. A resposta aos traumas – psicológico, corporal, imaginário e ideológico – foi buscada pela protagonista, que precisou confrontar seu próprio trauma a fim de quebrar os imperativos de universalização vertical que recaíram sobre todos.

Nesse sentido, a tarefa de reformulação do eu deve ser iniciada gradativamente para uma reconstrução da imagem da África e dos africanos. Uma imagem que seja um reflexo fiel dos seus valores sociais em profunda ligação com os elementos necessários ao desenvolvimento social e humano. Pensar África-Mundo é, sobretudo, pensar nas necessidades dos africanos numa escala de prioridades sociais em níveis locais e global. Pensar no futuro faz parte de uma busca por reconstruir as bases políticas, econômicas e sociais que possibilitarão uma nova vida para o continente. De modo que, para superar o trauma, é preciso percorrer o caminho temporal a fim de vislumbrar um futuro distante da mentalidade colonialista, racista, que se sustenta na lógica do capitalismo racial e que mantém uma utilização extravertida dos recursos naturais e humanos africanos.

Dentro das discussões levantadas até aqui, gostaríamos de apresentar ainda os temas abordados nos artigos que compõem este dossiê. Brigitte Nga Ondigui, em seu artigo “Réécriture de soi chez les Ehang: entre savoir mémoriel et valeur identitaire du m’mouat (costume)”, analisa a vestimenta entre os Ehang na República dos Camarões, para refletir sobre o discurso de autenticidade, costume (*m’mouat*) e identidade entre eles. A autora reflete sobre como a reconstrução de um conhecimento memorial e de valores identitários permite apreender o presente e vislumbrar o futuro à medida que se recupera o passado.

A pesquisadora Patricia Lopes e Silva, em seu artigo “‘Tens que ter cuidado para não fazeres um trabalho a-branco’: por uma descolonização do teatro cabo-verdiano”, analisa as disputas de poder estabelecidas entre um grupo teatral hegemônico e os demais grupos teatrais marginalizados na cena teatral da Ilha de São Vicente, em Cabo Verde. A reflexão

discute o monopólio de recursos, o estabelecimento de agendas na produção cultural local e os processos de opressão sobre os grupos e artistas.

Por sua vez, Protais Medjo, no artigo “L’explication de la culture a partir des «Pygmées» Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun: entre recherche de l’efficacité matérielle et libération de l’humain”, analisa a relação entre natureza e cultura baseado em dados etnográficos e arqueológicos coletados entre os Bakola-Bagyéli do sul dos Camarões. O autor confronta a premissa da ciência ocidental de que as sociedades humanas estariam, necessariamente, destinadas a buscar a contínua eficiência material.

O pesquisador Alban Aminou Zossou, no artigo “O conceito africano de língua: representação, manifestação e importância social – entendimento no grupo etnolinguístico Fon”, propõe discutir uma concepção africana da língua, a partir do Fongbe do Benin. Segundo o autor, a oralidade é uma expressão cultural na qual a materialidade da língua – palavra, fábula, provérbio, e por aí vai – engendra aspectos espirituais e sagrados.

Ludovic Pountougnigni Njuh, no artigo intitulado “Les sciences sociales et humaines en Afrique et la décolonisation des savoirs: le défi de la conceptualisation”, parte de uma perspectiva histórica para abordar a descolonização do saber. O autor reflete sobre o papel das Ciências Sociais e Humanas dentro deste processo e como elas, juntas, podem repensar as conceitualizações e, assim, superar a herança colonial na produção de conhecimento africana.

Em conclusão, a organização deste dossiê procurou combinar as experiências de trabalho de diferentes gerações de pesquisadores, a fim de permitir o diálogo entre eles e o intercâmbio geracional. Os textos reunidos constituem produções importantes para a discussão África-Mundo, um campo ainda pouco conhecido entre o público acadêmico brasileiro. Gostaríamos de agradecer à R@u – Revista de Antropologia da UFSCar, por acolher nossa proposta, bem como a todas e todos pareceristas e autores que contribuíram com este dossiê.

## Referências

ADEYEMI, Tomi. 2018. *Filhos de Sangue e Ossos: O legado de Orisha*. Tradução de P. Rissati, 1ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco.

BORGES, Antonádia. 2018. “Ethnographic Alliance: Hope and Knowledge Building through a South African Story”. In: V. Lawson & S. Elwood (eds.), *Relational Poverty Politics: Forms, Struggles, and Possibilities*. Athens: University of Georgia Press. pp. 183-200.

COSTA, Ana Carolina de O. 2021. *Sujeito-Coletivo, uma fronteira para o capitalismo: entrelaçando cosmologia, perseguição e política agrária no Benim*. Tese de Doutorado. PPGAS-DAN, Universidade de Brasília.

- DIAGNE, Souleymane B. 2017. "Pour un universel vraiment universel". In: A. Mbembe & F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan. pp. 71-78.
- DIONE, Maurice S. 2017. "Les impasses épistémologiques autour de l'objet Afrique". In: A. Mbembe & F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan. pp. 117-138.
- GLISSANT, Edouard. 1993. "Le Cri du monde. Conférence inaugurale du Carrefour des littératures européennes de Strasbourg (4.11. 93)". *Le Monde des livres*. pp. 28-29.
- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, 5: 7-41.
- KILOMBA, Grada. 2020. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de J. Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- LEHMANN, Volker. 2008. The relationship between Africa and the UN: From disenchantment to a more effective cooperation. In: *Conference report*. FES: Tarrytown, NY.
- MBEMBE, Joseph-Achille. [2013] 2014. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Narrativa Traçada. Luanda/Lisboa: Edições Mulemba/ Edições Pedagogo.
- MBEMBE, Joseph-Achille & SARR, Felwine. 2017. "Penser pour un nouveau siècle". A. Mbembe & F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan. pp. 7-13.
- MBEMBE, Joseph-Achille & SARR, Felwine (eds.). 2017. *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan.
- MENDES, Chirley F. 2018. *Entre trechos de vidas: juventudes, mulheres e gerações compoem a feitura de pessoas e trajetórias*. Tese de Doutorado. PPGAS-DAN, Universidade de Brasília.
- MIGNOLO, Walter. 2015. *La Désobéissance Épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Lausanne: P.I.E-Peter Lang S.A./ Editions Scientifiques Internationales.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. [1988] 2021. *L'Invention de l'Afrique*. Tradução de L. Vannini. Paris: Éd. Présence Africaine.
- SARR, Felwine. [2016] 2019. *Afrotopia*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições.
- VERGÈS, Françoise. 2017. *Le Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

## L'Afrique-Monde: un projet en cours

Ana Carolina de Oliveira Costa

Docteure en Anthropologie Sociale/Université de Brasília (UnB)

[carolantrop2014@gmail.com](mailto:carolantrop2014@gmail.com)

Chirley Rodrigues Mendes

Docteure en Anthropologie Sociale/Université de Brasília (UnB)

[chirley13mendes@gmail.com](mailto:chirley13mendes@gmail.com)

Ulrich Aurelien Metende

Docteur en Philosophie/Université de Yaoundé-I/Cameroun

[ulrichmetende@gmail.com](mailto:ulrichmetende@gmail.com)

Réviseur: Alex Kévin Ouessou Idrissou

Doctorant en Anthropologie Sociale/Université Fédérale de Goiás

[alexufmg@yahoo.com.br](mailto:alexufmg@yahoo.com.br)

### **La proposition Afrique-Monde**

Les mutations en cours au sein de l'humanité, de plus en plus vulnérables, donnent à penser à de nouveaux frais les modalités d'un en-commun<sup>1</sup>. Nous nous acheminons irrémédiablement vers un nouveau cycle, impliquant lui-même de nouvelles dynamiques et trajectoires épistémiques et socio-politiques. C'est pourquoi l'ère qui s'ouvre s'articulera essentiellement autour de deux pôles, c'est du moins les axes que déclinent Achille

---

<sup>1</sup> Ce terme est utilisé ici pour exprimer et problématiser l'idée d'un monde commun dont l'expérience humaine peut être effectivement fondée sur une égalité d'existence et sur un partage réel du monde entre différents peuples.



Mbembe et Felwine Sarr, à savoir que

L'Europe ne constitue plus le centre du monde même si elle est toujours un acteur relativement décisif. L'Afrique, pour sa part – et le Sud de manière générale –, apparaît de plus en plus comme l'un des théâtres privilégiés où risque de se jouer, dans un avenir proche, le devenir de la planète (2017: 7).

L'Afrique est un continent historiquement saturé de sens, de concepts et d'injections sociales (Sarr [2016] 2019), qui marquent leur histoire, leur façon d'être représenté et penser, par le monde et par soi-même. L'Afrique a le plus souvent été considérée comme un objet exotique, victime de nombreuses caricatures, rendant difficile la production d'une pensée critique sur le continent. Par conséquent, la pensée unique dominatrice occidentale se refuse, encore, à considérer les logiques et les dynamiques des connaissances africaines comme légitimes et ayant un même niveau d'importance sociale et politique qu'elle.

L'universalisme occidental se conserve à travers la persistance des relations asymétriques de domination et d'exploitation du continent africain et donc les jeux et questions critiques se prolongent et se bouleversent dans le champ scientifique (Dione, 2017), et ainsi que le terrain politique et socio-économique. Cet universalisme imprégné du narcissisme épistémologique soutient les relations de pouvoir, de domination et d'exploitation de l'Occident sur l'Afrique.

Toutefois, en regardant ce mouvement qui cherche à relancer les bases d'une Afrique future, vraiment intégrée au Monde, nous envisageons ainsi de repenser les disparités dans les rapports de forces aux niveaux discursif, théorique et politico-économique pour faire basculer les relations entre l'Afrique et les autres continents. Il s'avère donc nécessaire aujourd'hui de repositionner une pensée critique africaine, en sortant ainsi des logiques coloniales, mais aussi des discours afro-pessimistes, pour envisager l'Afrique autrement. Et pour faire advenir cette "Afrique" que nous souhaitons, il faudrait selon les termes de Mbembe et Sarr (2017: 11), entamer une rupture disciplinaire qui entrelace les pratiques scripturale, imaginative et performative, pour relancer ce projet d'une pensée critique, s'articulant autour de "la créativité" épistémique.

Cette proposition de rupture disciplinaire nous conduit, de nos jours, à un "universel vraiment universel" pour reprendre Diagne (2017), c'est-à-dire un universel à la fois pluriel, horizontal et décentré. La rupture disciplinaire permettrait ainsi la réécriture de soi, dans un registre tenant compte du sujet universel. La réécriture de soi permet d'articuler le projet de la décolonisation des savoirs, non pas seulement dans les centres universitaires et de recherche, mais aussi dans toutes les arènes publiques où se

construit et s'organise la vie sociale. Dans le processus de réécriture de soi à partir de la déconstruction de l'universel vertical, Diagne (*op. cit.*) nous invite simplement à penser par nous-mêmes et pour nous-mêmes.

Il faut donc désormais questionner l'Afrique à partir de l'Afrique, faisant ainsi du protagonisme africain un point de changement symbolique et, tout aussi, décisif pour son véritable affirmation dans le monde contemporain. En se fondant sur les travaux de Césaire et de Glissant, Diagne (*op. cit.*) observe chez le premier l'alerte à une méfiance vis-à-vis d'un universalisme qui dilue et confine notre identité. Et chez le second, l'appel à la sauvegarde de la pluralité ouverte aux relations, à partir de l'idée du "Tout-Monde"<sup>2</sup>.

Si le surplomb du monde par l'Europe ne conçoit l'universel que sur le prisme de la verticalité, le monde décolonial permet d'ouvrir un horizon nouveau pour penser un universel horizontal. Par ricochet, le regard décolonial relativement aux savoirs sur l'Afrique constitue un enjeu épistémologique et méthodologique de premier plan. C'est un moment au cours duquel, il nous faut interroger notre rapport à l'ordre épistémique dominant afin d'esquisser les contours du projet de reprise en main de soi, que nous appelons ici réécriture de soi en référence aux nouvelles relations plurivoques entre les Suds et le nord ou entre le centre et les Périphéries.

Il s'agit d'envisager à nouveau le sujet dans un processus historique le situant désormais au centre de toute entreprise émancipatrice. La décolonisation des savoirs invite ainsi à questionner les notions de "colonialité" (Mignolo, 2015), de "bibliothèque coloniale" (Mudimbe [1988] 2020), de centralité épistémique afin de s'estimer soi-même et d'avoir du sens dans le monde en-commun. La proposition d'Afrique-monde présente la nécessité de discuter autour de l'émergence du continent Africain et de ses diasporas comme protagonistes du processus de production théorique, politique et sociale devant les enjeux de transformation du monde contemporain. Il faut également réfléchir sur l'idée d'un raffinement méthodologique et théorico-conceptuel, ce qui ouvrira la voie à l'avènement d'une nouvelle géopolitique dans les savoirs et les pratiques. Ce projet interdisciplinaire en cours constitue ainsi le point de départ du décloisonnement et du décentralisation ement de la pensée critique (Mbembe, Sarr 2017), en rendant possible un autre regard, qui se veut holistique et non plus "mono-épistémique" sur la manière d'être au monde.

C'est la raison pour laquelle, les discussions au sujet du protagonisme théorique,

2 Il s'agit d'un concept qui a été développé par Edouard Glissant (1993) pour exprimer la "totalité-monde" dans sa diversité physique et dans les relations qu'elle nous inspire. De ce fait, il pense l'interpénétration des cultures et des imaginaires dans une logique de co-présence nouvelle des êtres, des choses et l'état de mondialité dans lequel règne la relation entre tous.

intellectuel, culturel, conceptuel, politique et économique africain sont pertinentes. Si donc l'avenir du monde se joue en Afrique, il faut à ce titre promouvoir et défendre le concept d'une Afrique qui s'ouvre à elle-même et au monde.

### **Les défis de l'Afrique-Monde**

Les bases pour un avenir critique ont été posées, les changements épistémologiques sont en cours, mais, en termes géopolitiques, les rapports de forces n'ont pas été perturbés. C'est à dire que même si l'Occident n'est plus le centre du monde dans une dimension de production de connaissances, il garde le contrôle sur les dynamiques politico-économiques sur la scène globale. Même si le capitalisme ne s'accroche pas aux limites nationales, l'économie mondiale est encore basée sur une division entre centre et périphérie; les pays producteurs de technologies et ceux qui fournissent les matières premières.

Les relations politiques internationales à leur tour, reproduisent la division centre-périphérie, dans la mesure où les pays du nord global conservent les pouvoirs de décision sur les pays africains. En guise d'exemple, nous avons la participation des pays africains au sein de l'ONU, où ils n'ont pas le droit de vote au Conseil de Sécurité. En plus, dans l'Union Africaine les pays membres n'ont pas un véritable pouvoir de décision et elle ne reste qu'un organe consultatif. Ces instances occupent pourtant une place centrale dans le scénario politique africain, notamment à travers les processus de pacification au sein du continent et du financement des politiques de développement qui cherchent à surmonter la pauvreté (Lehmann, 2008).

De tels institutions développent des narratives qui oblitèrent fréquemment les luttes des sujets pour se maintenir "vivant en leurs propres termes", comme le suggère Borges (2018) en analysant, les processus sur l'exploitation, la dépossession et la mort pendant l'histoire de redistribution des terres dans une famille en Afrique du Sud. Dans ce sens, les pays africains restent spectateurs des décisions politiques qu'on leur impose de l'extérieur.

La question clé est celle de la disparité du pouvoir et la création constante des mécanismes pour sa sauvegarde. C'est la raison pour laquelle, le relancement du futur reste inachevé, étant donné que cette géopolitique continue à marquer la séparation entre l'Afrique et le reste du monde. Le principal défi de l'Afrique-Monde serait alors de formuler une transition entre les discours sur l'Afrique-Monde, en termes théoriques, à sa concrétisation en termes politico-économiques. La question qui se pose est donc celle de savoir comment pourrions-nous lancer de nouvelles bases, détachées des anciens liens coloniaux et néo-coloniaux?

Les réponses à ces défis sont en train d'être élaborées par les intellectuels, les gouvernants, les sociétés civiles africaines et par la diaspora. Par contre, le dialogue entre eux reste faible, en considérant l'impératif d'établissement des dialogues plus proches entre eux. Il ne s'agit pas seulement d'un dialogue avec le présent, mais il doit également inclure le passé, pour comprendre les sens et les valeurs qui ont été développés pendant des années, afin que nous ne commettions pas les mêmes erreurs. L'implication de tous – africains et non africains – dans le processus de formulation d'un avenir est un moyen possible pour déconstruire l'universalisme vertical, en faveur d'un universalisme horizontal, afin de sauvegarder la pluralité (Glissant 1993) de la participation des sujets au monde.

Dans ce sens, comment pouvons-nous mettre en marche la réécriture de soi dans une sphère des relations géopolitiques? Comment pouvons-nous définir l'universalisme horizontal dans un contexte où les élaboration des agendas politiques internationaux sont reposés sur les disparités de pouvoirs? À qui profiterait la continuité de l'universalisme vertical? Nous n'avons pas encore les réponses à ces questions, mais nous les considérons comme impératives, puisque l'émergence de ces discussions ainsi que celle du projet d'Afrique-Monde survient dans un contexte au sein duquel les ressources naturelles et humaines sont plus que nécessaires pour le développement technologique et économique de l'Europe, des États-Unis, de la Chine et de la Russie, se rencontrent dans les pays africains<sup>3</sup>.

Si nous n'avons pas de réponses à ces questions, nous souhaitons, au moins, que le champ politico-économique s'ouvre à une "politique du quotidien" (Costa 2021) où les valeurs socio-morales des sujets africains et leurs cosmopolitiques soient considérées. Parce que, même dans les disparités de pouvoirs, ils cherchent toujours à développer des moyens – objectives et subjectives – pour s'opposer à la dévaluation humaine mise en cours par le capitalisme racialisé (op. cit.).

Dione (2017) a fait une remarque importante par rapport aux modèles économiques historiquement imposés au continent africain, en signalant le besoin d'effectuer des analyses pragmatiques et programmatiques, lucides et réalistes pour résoudre les impasses sur la passivité politico-économique africaine. En revanche, nous croyons que cela pourra avoir lieu en créant des stratégies de diffusion des idées et de dialogue entre les élites nationales et la population.

---

3 Nous avons choisi d'établir ici et tout au long du texte, un discours engagé dans la démarcation des positions des acteurs impliqués et de leurs relations, puisque, comme le souligne Haraway (2009) les savoirs sont situés et la possibilité d'exercer une impartialité a historiquement été un privilège de nombreuses personnes, surtout, masculin.



L'Afrique-Monde implique aussi de penser les actes politiques des intellectuels, les silences des politiciens et les murmures de la population, surtout ceux qui ne sont pas engagés directement avec la politique institutionnalisée. Historiquement, la population africaine a été considérée comme incapable de réfléchir par elle-même sur sa propre réalité. Ainsi, il incombe à l'intelligentsia africaine de montrer sa pleine capacité rationnelle et de démontrer la légitimité de ses gouvernants. Aujourd'hui, nous considérons que la principale condition à assurer pour la réécriture de soi, est le (r)établissement des dialogues entre les intellectuels et la société civile, de façon horizontale, afin de créer des chemins viables pour résoudre les problèmes sociaux.

Par conséquent, notre proposition dans ce dossier est d'inviter les lecteurs à réfléchir avec nous sur les possibilités de faire sortir l'Afrique de la "*grande nuit*" (Mbembe [2013] 2014), et de l'insérer effectivement dans le monde en-commun.

### **Afrique-Monde en cours**

Afin de mettre en cours la rupture disciplinaire pour envisager l'avenir africain et planétaire, ce dossier porte des contributions d'articles et comptes-rendus d'auteurs de différents domaines. Si l'idée-projet d'Afrique-Monde convoque africains et non-africains à repenser leurs relations avec le monde, elle invite aussi le public et le corps intellectuel brésilien à se saisir de cette question. Pour cela nous présenterons quelques intellectuels qui font avancer les discussions sur l'Afrique-Monde et réfléchissent sur cette idée-projet dans leurs travaux.

L'Afrotopia de Felwine Sarr ([2016] 2019), propose de repenser les bases de l'économie, en amenant par cette discipline des éléments culturels socialement pertinents. Cela, afin de recréer les champs d'interprétations économiques sur l'Afrique, de sorte qu'elle parvienne à surmonter l'opposition entre économie et culture. La réinvention de soi ou la réécriture de soi, dans ce sens, propose de réélaborer le "moderne" et le "traditionnel" dans une modernité alternative à celle en cours. Afrotopia est, alors, un projet en cours pour élaborer une construction imaginaire de l'avenir. Le futur est un espace du possible, parce qu'il n'est pas encore habité, pour cela, il permet de rétablir des nouveaux rapports de forces politico-économiques.

La reconstruction de l'imaginaire touche aussi à la dimension de la dénonciation des rapports de forces du passé, qui sont encore aujourd'hui cachés par des pouvoirs politiques, économiques et par des imaginaires sociales, dans une perspective historique. Ce processus de reprise du passé aurait pu parcourir un long chemin, avant que nous

puissions avancer, comme nous informe Oyěwùmí dans son intervention<sup>4</sup>. Cela, parce que les catégories théoriques et sociales sont encore fortement attachées à l'imaginaire, aux pratiques et aux structures sociales coloniales. Ainsi, il faut revoir le passé pour composer le futur.

Nous avons des jalons historiques qui influencent fortement l'imaginaire social actuel. Par contre, nous essayons d'être distants de ce passé colonial et de ses actions sociales quotidiennes qui demeurent présentes. La perception de distance est due à une fausse conception de temps éloigné, qui insiste à refuser la continuité des traces de ces pratiques sociales. Nous avons un peu plus de deux siècles depuis l'interdiction du trafic des esclaves par l'Angleterre, et les imaginaires qui l'entourent sont encore vivants et se multiplient, nous pouvons citer les récents cas des esclaves africains en Libye<sup>5</sup>; les dépendances économiques des pays africains; et les nombreux cas de racisme dans la diaspora, etc. Ces manifestations des imaginaires et pratiques colonialistes sont multiples et, parfois, certaines d'elles sont considérées encore inexistantes aujourd'hui.

En ce sens, Françoise Vergès, dans l'œuvre *Le ventre des femmes* et dans l'article Extraire/Abîmer/Réparer, discute autour de la relation entre capitalisme, racialisation et violence systémique contre les corps des femmes noires dans un scénario d'héritage colonial. Dans son livre, *les ventres des femmes* noires sont stigmatisés, juste pour qu'elles fassent naître des enfants noirs. Pour contrôler les naissances, leurs ventres sont devenus un domaine de gestion d'État français. Elles ont été soumises à des cas d'avortements involontaires, érigés en politique de natalité à l'Île de la Reunion. En revanche, pendant la même période, les femmes en France métropolitaine revendiquèrent leur droit à l'avortement et la liberté sur leurs corps.

Dans son article, l'exploitation des corps des femmes noires comme force de travail, l'affection et le plaisir sexuel sont décrits comme un mécanisme de reproduction d'un capitalisme racial, qui perpétue la suprématie blanche. Cette exploitation se produit au moyen d'une économie de l'épuisement, qui produit un effet d'*extraction* par la force, jusqu'à *abîmer* les corps des femmes noires. Les ventres de ces femmes, dans les colonies aux États-Unis, sont devenus le moteur du fonctionnement de la reproduction capitaliste. Vergès reconstruit en profondeur le rapport entre l'imaginaire colonial raciste et la manifestation du capitalisme sur le corps des femmes noires. Elle nous propose d'imaginer un futur post-violent, que les liens d'amitié et de solidarité, ainsi que la pratique de l'amour révolutionnaire constituent des outils importants pour combattre la violence systémique

4 Conférence prononcée par l'auteure pour le lancement de son livre *da invenção das mulheres*". Disponible sur le lien <<https://www.youtube.com/watch?v=ZGOjZrIYRIA>> consulté le 6 février 2022.

5 Voir: <https://www.cartacapital.com.br/mundo/leilao-de-esclavos-e-flagrado-na-libia/>.

du capitalisme racial.

Si regarder le passé est important pour comprendre le présent et pour envisager le futur, alors regarder les traumas devient un impératif pour que nous rompions les liens colonialistes et leurs rémanences au présent. Ainsi, Grada Kilomba en *Memórias da Plantação* nous fait réfléchir sur la possibilité de nous débarrasser du colonialisme. Elle nous amène à penser sur les effets de l’imaginaire colonial encore présent aujourd’hui, avec son fardeau qu’est le racisme et son corollaire de traumas, notamment les humiliations quotidiennes. Cet imaginaire est la réincarnation du colonialisme, qui survient à partir des rapports de forces établies dans les structures linguistiques. Ces forces reproduisent d’un côté les vocabulaires coloniaux et de l’autre côté le silence. Le racisme quotidien se constitue par un cycle qui, à mesure qu’il se manifeste aujourd’hui, fait émerger les scènes de racisme du passé colonial dans le présent.

Le trauma, concept remarquable dans cet œuvre, est utile aussi pour caractériser l’œuvre de Vergès, à mesure que les femmes stérilisées pendant les années 70 n’ont pas eu de voix et de force contre l’État français. Toutefois, la dénonce est aussi une forme de réparation à ces femmes qui ont été réduites au silence pendant des années, et dont Vergès et Kilomba leur restituent la voix dans leurs œuvres. Les deux autrices enlèvent du silence des femmes, dont le vocabulaire colonial, patriarcal et raciste, fruit des valeurs du capitaliste a été étouffé pendant des décennies et des siècles. Ces actes de restitution de la parole des femmes cherchent à rompre les silences imposés et, ils opèrent aussi dans un “refaire du vécu” (Mendes 2018), à mesure qu’ils activent certaines significations et positionnent le propre sujet dans le monde.

Le trauma est un terme approprié pour caractériser l’œuvre de Tomi Adeyemi, *Children of Blood and Bone*, qui édifie une narration fictive, au tour de la persécution raciale entre deux peuples-frères. L’œuvre est une analyse socio-anthropologique-littéraire des relations de pouvoirs, des luttes par la libération d’un peuple et des expressions de la colonialité. L’ouvrage nous offre une analyse profonde sur les inégalités sociales, les effets d’un universalisme vertical et les processus de résistance. La croyance et la résistance silencieuse ont été les chemins qui ont conduit les protagonistes à surmonter l’oppression. La réponse aux traumas – psychologiques, corporelles, imaginaires et idéologiques – a été entreprise par la protagoniste, qui a dû se confronter avec son propre trauma pour rompre les impératifs de l’universalisme vertical qui avaient une emprise sur les protagonistes.

En ce sens, la tâche de refondre le soi doit être, au fur et à mesure, initié pour une reconstruction de l’image de l’Afrique et des africains. Une image qui soit un fidèle reflet de leurs valeurs sociales en profonde liaison avec les éléments pour le développement

social et humain. Penser l'Afrique-Monde c'est avant tout penser les besoins des africains dans une escalade de priorités sociales au niveau local et mondial. Penser l'avenir fait partie d'une recherche pour reconstruire les bases politiques, économiques et sociales qui permettront une meilleure vie possible pour le continent.

Surmonter le trauma exige d'envisager un futur éloigné de la mentalité colonialiste, raciste, qui soutient la logique de fonctionnement du capitalisme racial, qui se maintient par une utilisation extravertie des ressources naturelles et humaines africaines.

Dans les discussions soulevées jusque-là, nous voudrions encore présenter les thématiques abordées par les différents articles qui composent ce dossier. La chercheuse Brigitte Nga Ondigui, dans son article: *Réécriture de soi chez les Ekang: entre savoir mémoriel et valeur identitaire du m'mouat (costume)*, analyse les vêtements chez les Ekang au Cameroun, ceci en mettant en avant le discours sur l'authenticité, coutume (*m'mouat*) et l'identité chez ces peuples. L'auteure réfléchit sur la forme comme la reconstruction de la connaissance mémoriale et des valeurs identitaires permettant de saisir le présent et d'entrevoir le futur au fur et à mesure que se récupère le passé.

La chercheuse Patricia Lopes e Silva, dans son article "*Tens que ter cuidado para não fazeres um trabalho a-branco*": *por uma descolonização do teatro cabo-verdiano*, analyse les jeux de pouvoirs établis entre le groupe hégémonique, les groupes théâtraux marginaux à l'Île de São Vicente, au Cap Vert. La réflexion porte sur le monopole des ressources, de l'établissement de l'agenda dans la production culturelle locale et les processus d'oppression sur les groupes marginaux.

À son tour, le chercheur Protais Medjo dans son article *L'explication de la culture à partir des "Pygmées" Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun: entre recherche de l'efficacité matérielle et libération de l'humain*, analyse la relation entre la nature et la culture à partir de l'ethnographie archéologique chez les "Pygmées" Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun. L'auteur confronte le principe de la science occidentale selon laquelle, les sociétés humaines auraient été, nécessairement, destinées constamment à rechercher une efficacité matérielle.

Le chercheur Alban Aminou Zossou, dans son article, *O conceito africano de língua: representação, manifestação e importância social – entendimento no grupo etnolinguístico Fon* propose une discussion sur une conception africaine de la langue, à partir de la langue fon du Bénin. Selon l'auteur, l'oralité est une expression culturelle, dans laquelle la matérialité de la langue – parole, contes, etc. – engendre des aspects spirituels et sacrés.

Dans son article, *Les sciences sociales et humaines en Afrique et la décolonisation des savoirs: le défi de la conceptualisation*, Ludovic Pountougnigni Njuh entreprend un



débat historique pour aborder la décolonisation du savoir. L'historien réfléchit sur le rôle des Sciences Sociales et Humaines dans ce processus et comment elles peuvent permettre de repenser la conceptualisation et ainsi, surmonter l'héritage colonial et la production des connaissances.

En guise de conclusion, le comité d'organisation de ce dossier a cherché à conjuguer des expériences de travaux parmi différentes générations de chercheurs, pour permettre le dialogue entre eux. Les textes réunis dans ce numéro sont d'importantes productions pour discuter l'Afrique-Monde, domaine encore peu connu du public universitaire brésilien. Nous voudrions remercier la R@u pour avoir accueilli notre proposition, à tous les évaluateurs des textes de ce dossier et aux auteurs.

## Références

- ADEYEMI, Tomi. 2018. *Filhos de Sangue e Ossos: O legado de Orisha*. Tradução de P. Rissati, 1<sup>a</sup>. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- BORGES, Antonádia. 2018. "Ethnographic Alliance: Hope and Knowledge Building through a South African Story". In: V. Lawson & S. Elwood (eds.), *Relational Poverty Politics: Forms, Struggles, and Possibilities*. Athens: University of Georgia Press. pp. 183-200.
- COSTA, Ana Carolina de O. 2021. *Sujeito-Coletivo, uma fronteira para o capitalismo: entrelaçando cosmologia, perseguição e política agrária no Benim*. Tese de Doutorado. PPGAS-DAN, Universidade de Brasília.
- DIAGNE, Souleymane B. 2017. "Pour un universel vraiment universel". In: A. Mbembe & F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan. pp. 71-78.
- DIONE, Maurice S. 2017. "Les impasses épistémologiques autour de l'objet Afrique". In: A. Mbembe & F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan. pp. 117-138.
- GLISSANT, Edouard. 1993. "Le Cri du monde. Conférence inaugurale du Carrefour des littératures européennes de Strasbourg (4.11. 93)". *Le Monde des livres*. pp. 28-29.
- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, 5: 7-41.
- KILOMBA, Grada. 2020. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de J. Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó.
- LEHMANN, Volker. 2008. The relationship between Africa and the UN: From disenchantment to a more effective cooperation. In: *Conference report*. FES: Tarrytown, NY.
- MBEMBE, Joseph-Achille. [2013] 2014. *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução de Narrativa Traçada. Luanda/Lisboa: Edições Mulemba/ Edições Pedagogo.

MBEMBE, Joseph-Achille & SARR, Felwine. 2017. "Penser pour un nouveau siècle". A. Mbembe & F. Sarr (eds.), *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan. pp. 7-13.

MBEMBE, Joseph-Achille & SARR, Felwine (eds.). 2017. *Écrire l'Afrique-Monde. Les Ateliers de la pensée, sous la direction de Achille Mbembe et Felwine Sarr*. Paris/Dakar: Philippe Rey/Jimsaan.

MENDES. Chirley F. 2018. *Entre trechos de vidas: juventudes, mulheres e gerações compoendo a feitura de pessoas e trajetórias*. Tese de Doutorado. PPGAS-DAN, Universidade de Brasília.

MIGNOLO, Walter. 2015. *La Désobéissance Épistémique: rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*. Lausanne: P.I.E-Peter Lang S.A./ Editions Scientifiques Internationales.

MUDIMBE, Valentin-Yves. [1988] 2021. *L'Invention de l'Afrique*. Tradução de L. Vannini. Paris: Éd. Présence Africaine.

SARR, Felwine. [2016] 2019. *Afrotopia*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições.

VERGÈS, Françoise. 2017. *Le Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

---

# Artigos

## Extraire/Abîmer/Réparer\*

Françoise Vergès<sup>1</sup>

Docteure en Sciences Politiques/Université de Berkeley (Californie)

[fvmcur@gmail.com](mailto:fvmcur@gmail.com)

Réviseur: Ana Carolina de Oliveira Costa

Doutora em Antropologia Social/Universidade de Brasília (UnB)

[carolantrop2014@gmail.com](mailto:carolantrop2014@gmail.com)

Réviseur: Alex Kévin Ouessou Idrissou

Doctorant en Anthropologie Sociale/Université Fédérale de Goiás (UFG)

[alexufmg@yahoo.com.br](mailto:alexufmg@yahoo.com.br)

“Extraire/Abîmer/Réparer”, tel pourrait être le résumé de ce que nous vivons depuis que l’Europe a entrepris au 15<sup>ème</sup> siècle son projet de colonisation du monde. Peuples, animaux, plantes, rivières, mers, rien n’a échappé à son avidité et à sa volonté de domination. Extraire, jusqu’à leurs épuisements, la force de vie et l’énergie des corps noirs et racisés, extraire du ventre des femmes noires les vies à exploiter, extraire toutes les richesses du sol et du sous-sol, abîmer les corps, la terre, les rivières et les mers, les animaux et les plantes, tout renommer, voler, piller, violer, assécher, oblitérer, voilà le programme de l’esclavagisme, du colonialisme, de l’impérialisme et du capitalisme racial. Entendons-nous bien, avidité, mise en esclavage et domination ne naissent pas avec la

---

\* Nota dos editores: Também é possível conferir, neste dossiê, a tradução para o português do artigo inédito de Françoise Vergès, "Extraire/Abîmer/Réparer", nas páginas 137-154.

1 Auteur, entre autres, de *Un féminisme décolonial* (La fabrique éditions, 2019), *Une théorie féministe de la violence* (La fabrique éditions, 2020) et *Monsters and Revolutionaries* (Duke University Press, 1999). Elle a participé au Comité français pour la mémoire et l’histoire de l’esclavage en 2004 et en a été la présidente de 2009 à 2012. Professeur à l’*Université de Sussex* et au *Goldsmiths College* en Angleterre, elle a été titulaire de la chaire *Global South(s)* de 2014 à 2018 à Paris au *Collège d’études mondiales de la Fondation Maison des Sciences de l’Homme*.



colonisation européenne mais cette dernière fait de la violence systémique et structurelle le fondement même de son expansion et de sa survie. Ce qu'elle offre -- désirs et plaisirs de la consommation, satisfactions narcissiques et matérielles de la domination -- repose sur l'exploitation et l'extermination. "*De la colonisation à la civilisation, la distance est infinie*" a écrit Aimé Césaire dans son grand pamphlet poético-politique *Discours sur le colonialisme* (Césaire 1989: 10). La douceur de vivre pour quelques un.e.s porte la marque du sang et du fer. Réparer les dommages, atrocités, brigandages, crimes, a été, et reste, au cœur des luttes pour qu'adviennent des sociétés post-racistes, post-capitalistes, post-impérialistes et dé-patriaracalisées, dans le but d'*humaniser le monde*.

Réparer, une politique qui se définit à la fois en situation et de manière transnationale, élaborée par les personnes concrètement concernées -- cultivateurs de coton, travailleuses dans les plantations d'huile de palme et de sucre en Afrique et en Amérique centrale et du sud, féministes luttant contre les féminicides, travailleuses du sexe, communautés mobilisées contre le vol de leurs terres, contre les multinationales qui imposent leurs lois, contre la militarisation de la vie sociale, contre la violence policière et pour la justice reproductive... --, et par les alliances forgées au cœur des luttes. La temporalité de ces politiques de réparation n'est pas linéaire, elle est multi-temporelle, car elle concerne les crimes du passé et ses traces dans le présent, les dommages et crimes perpétrés dans le présent, et déjà les dommages et méfaits commis dans le présent mais qui menacent déjà la vie des futures générations. Oser imaginer l'humanisation du monde, c'est rejeter l'opposition entre passé, présent et futur du temps occidental, qui n'est ni celle de communautés, de peuples non-occidentaux, et des luttes. Ces multiples temporalités sont indépassables: celle de réparer un passé de massacres, de destructions et de crimes, de réparer un présent où massacres, destructions et crimes sont des éléments organisateurs des gouvernements et de réparer un futur où les effets de la violence passée et présente sont déjà visibles. Cette multiple temporalité requiert de penser la réparation en dehors du cadre juridique occidental qui impose une temporalité fermée, une responsabilité individuelle et le processus suivant: reconnaissance du crime, recherche du coupable, procès, punition, prison ou peine de mort. Mais ni la prison, ni la peine de mort n'humanisent le monde. Dès lors, le pouvoir de l'imagination est fondamental, faire le saut imaginaire auquel nous invitent les ancêtres, les communautés de lutte et les futures générations.

L'effort pour humaniser le monde, pour faire reconnaître comme humaine une grande partie de l'humanité a une longue histoire, ancrée dans les résistances des peuples indigènes, les combats des esclavisés.e.s, la Révolution haïtienne, les luttes pour les indépendances, pour la décolonisation des savoirs, des sexualités, des genres. Les théoricien.ne.s de cette humanisation ont montré que ce qui a été nommé "humain", n'est

que le nom de “L’Homme”, blanc et bourgeois. Pour la philosophe caribéenne Sylvia Wynter, seule l’étude des implications éthiques du projet colonial européen (autrement dit, l’étude de la frontière qui institue deux descriptions très distinctes de l’humain) accompagnée d’une mise à distance de théories trop ancrées localement permet d’accéder à une critique de *l’ensemble* de l’ordre social bourgeois occidental qui s’est érigé en normatif<sup>2</sup>. Il ne s’agit donc pas de remplacer les conceptions occidentales de ce que signifie être humain mais de les défaire. De construire un monde où ce n’est pas la violence systémique et structurelle qui fonde les relations entre humains, aux animaux, et à la planète, un monde où l’extraction n’est pas la condition incontournable de la production de richesse. Dans cet âge de violence systématique et globalisée, qu’Achille Mbembe appelle “*brutalisme*”, où le “*meurtre cesse d’être une exception*”, l’Afrique est un “*laboratoire privilégié*” d’étude. (Mbembe 2020: 34). J’examine dans cette contribution, comment ce brutalisme, cette violence systémique, inséparable de la colonisation capitaliste et impérialiste, opèrent sur le corps noir féminin, comment dans la logique du capitalisme racial, le corps noir est “féminisé” et racialisé afin d’en extraire toute l’énergie. Un “*aspect prévisible et constitutif de cette démocratie*” (la démocratie occidentale) est “*l’immanence de la mort*”<sup>3</sup>. Le corps noir est alors transformé en source d’énergie fossile ponctionné jusqu’à épuisement, jusqu’à sa mort prématurée. La fabrication d’une négrification/féminisation (à laquelle le corps noir masculin n’échappe pas) des corps noirs produit des corps surplus, des corps tuables, qui peuvent être violés, démembrés, que la police étouffe. Dans cette économie de l’épuisement, j’ai choisi ici de parler de l’extraction du corps des femmes noires d’une force de travail, de l’affection, de plaisir sexuel, de la vie (par le rapt de leurs enfants) et de la jouissance perverse qu’apportent leur domination au féminisme raciste et à la suprématie blanche.

Le capitalisme racial néolibéral construit un monde morbide et mortifère tout en continuant à faire miroiter une vie remplie et heureuse grâce à la consommation et en instituant et en légiférant sa violence. Sous sa loi, respirer est devenu un privilège de classe et de race, et il y a désormais plus de morts prématurées dans le monde causées par la pollution de l’air que par aucune autre cause<sup>4</sup> (Mayer 2000). Au cours de 2020, les cendres des incendies en Californie, en Sibérie, dans le bassin du Congo, en Amazonie, en Indonésie,

2 Voir Katherine McKittrick (2015), *On Being Human as Praxis*. Duke: Duke University Press.

3 Voir Joy James et Joao Costa Vargas (2012), “Refusing Blackness as Victimization: Trayvon Martin and the Black Cyborg”, in *Pursuing Trayvon: Historical Contexts and Contemporary Manifestations of Racial Dynamics*, George Yancy et Janine Jones (eds.), cité par Christina Sharpe (2016) *In the Wake. On Blackness and Being*. Duke: Duke University Press, p.15, souligné dans le texte.

4 Nathalie Mayer (2020) affirme que “la pollution atmosphérique est le fléau qui réduit le plus l’espérance de vie dans le monde”. Voir également le rapport à l’adresse suivante *European Heart Journal*. Disponible sur: <https://academic.oup.com/eurheartj>. Consulté le: 18/02/2022.

en Australie et même dans l'Arctique, ont obscurci le ciel et recouvert d'une couleur grise, les sols, les paysages, les ruines et même les sommets de montagnes lointaines, les animaux qui ont péri par millions, les êtres humains qui ont été condamnés à perdre tous leurs biens, à respirer de l'air vicié, ou à mourir brûlés vifs, n'ont pas ému les dirigeants. Ces catastrophes nous ont remis en mémoire l'explosion de l'usine de pesticides Union Carbide à Bhopal en 1984, l'abandon de la communauté africaine-américaine à la Nouvelle-Orléans suite à la destruction par l'ouragan Katrina en 2005, les femmes brûlées vives du Rana Plaza au Bangladesh en 2013, les terres et les communautés racisées dévastées par le chlordécone aux Antilles, l'industrie aurifère en Guyane, l'extraction minière en Amérique centrale et du sud, le vol des terres et la déforestation en Amazonie. La déshumanisation est devenue une affaire courante. Multinationales et états construisent un monde "*dirigé et animé par l'avidité et le pouvoir*", un "*monde déserté de respect et d'honneur*"<sup>5</sup>.

Les luttes pour la justice, la dignité, la terre, contre le féminicide, le viol, la prison, la violence, sont des luttes pour la vie, pour l'humanisation du monde. Dans une intervention le 3 mars 2021, S'bu Zikode, président du Abahlali base Mjondolo Shack Dweller's Movement, en Afrique du sud, réaffirmait l'importance et la nécessité du combat pour l'humanisation du monde, que son mouvement mène de manière transnationale avec des mouvements similaires en Inde et au Brésil<sup>6</sup>. Le droit de respirer, à l'eau buvable, à l'air pur, ces droits inséparables de la possibilité tout simplement biologique de la vie et le droit à la terre, le droit à la justice, au logement, à l'éducation et à la santé, ces droits qu'aucun gouvernement n'est capable de garantir de manière pérenne.

### **Genres, race, féminisme**

La culture dominante occidentalisée propose, de manière directe ou subliminale, l'image de ce qu'est "être une femme" et "être un homme", et cet homme, cette femme, qu'elle célèbre, sont des personnes de classe aisée, blanche ou blanchie, et en pleine santé. La domination masculine s'exerce donc sur des femmes *et* sur des hommes et l'esclavage colonial est en la matrice<sup>7</sup>, l'homme blanc devient "l'homme véritable" et la femme blanche, un être fragile et délicat. Les femmes et d'hommes noir.e.s sont transformés

5 Mots de la Jeunesse Autochtone de Guyane (JAG) cité par Goldoracle, QuedlaGold, et Goldebois (2019: 20), *Ni or, ni maître. Montagne d'or et consorts*. France Métropolitaine: Les éditions du Couac.

6 À écouter sur <https://www.youtube.com/watch?v=VJ0BOVLMRuY&feature=youtu.be>.

7 Le statut de l'esclavagisé.e comme objet n'est pas exclusif à l'esclavagisme occidental. Voir à ce sujet: James C. Scott (2019), *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. Paris: La Découverte, qui signale que dans les registres sumériens, les esclavagisé.e.s étaient comptés au même titre que le bétail ou que des meubles, et Paulin Ismard (2019), *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*. Paris: Seuil. Dans les cas examinés par les auteurs, ces systèmes ne produisent pas de racialisation.

en objets sexuels, en corps à trafiquer et à tuer. L'esclavage fixe et "trouble" le genre des esclavagisé.e.s, car il est à la fois attentif et aveugle au genre (comme l'est le capitalisme). Ainsi, les femmes noires sont dites dures à la peine, incapables de sentiment maternel, d'amour et d'affection, *mais* aussi requises de nourrir et de prendre soin des blanc.he.s et de leurs enfants avec affection et soin. Une femme noire esclavagisée est un corps-objet de sexe féminin *et* un corps sans genre et sans sexe à exploiter comme celui d'un homme esclavagé. Elle est la cible de viols répétés comme "femme" *et* comme "esclave", elle est torturée de la même manière qu'un homme noir<sup>8</sup> (Spillers 1987). Elle est assignée aux travaux les plus durs dans les champs *et* aux travaux de cuisinière et de servante. Aux yeux de la suprématie blanche, le genre des non-blancs est à la fois fixe et fluide, le binarisme et la complémentarité des genres étant un attribut du monde blanc<sup>9</sup>. L'invention d'une virilité blanche repose sur l'animalisation, l'exploitation, la sexualisation, la criminalisation des corps féminins et masculins noirs et racisés.

Les qualités que cette virilité accorde aux femmes et aux hommes blancs leur sont refusées. L'économie d'extraction n'est pas liée qu'à l'accumulation de richesses matérielles, elle offre l'opportunité de donner libre cours à la cruauté et à la jouissance que fournit l'exercice de la propriété privée sur des êtres humains. Dans son ouvrage, *They Were Her Property: White Women as Slave-Owners in the American South*, l'historienne africaine-américaine Stephanie E. Jones-Rogers a montré comment l'esclavage a représenté pour les femmes blanches propriétaires d'esclaves une source de statut sociale, de capital, et de jouissance (Jones-Rogers 2019). Les qualités associées à la féminité blanche sous l'esclavage – douceur, passivité, occupées à des frivolités — n'étaient que rhétorique car les femmes propriétaires d'esclaves furent des acteurs économiques sophistiqués qui s'engagèrent directement dans le marché aux esclaves du Sud et en bénéficièrent. Ces femmes avaient conscience que les esclaves étaient leur principale source de richesse, souvent reçue en héritage, un héritage genré puisque leur père leur léguait des esclaves plutôt que des terres (aux fils la terre *et* des esclaves, aux filles surtout des esclaves). Les femmes blanches, privées d'autres droits, avaient accès au droit de propriété privée sur des êtres humains, et géraient leur propriété de manière aussi brutale que les hommes propriétaires d'esclaves. Elles participaient à l'économie de l'extraction, retirant des bénéfices matériels du travail des femmes noires dans les champs, du travail de soin à leurs enfants et à elles-

8 Ce qu'Hortense Spillers (1987) explique dans "Mama's baby Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Dicritics*, 17(2): 65-81.

9 Outre l'article classique de Hortense Spillers, op.cit., voir: Thema Golden ed. (1994), *Black Male. Representations of Masculinity in Contemporary American Art*. NYC: Whitney Museum of American Art. Les ouvrages en anglais sur la masculinité noire se sont multipliés ces dernières années, un vrai corpus théorique se développe y compris dans les arts.

mêmes... Dans toutes les colonies esclavagistes, être “femme” était racialisé. Autrement dit, l'économie de l'extractivisme a affecté, et continue d'affecter, l'organisation des genres et la fabrication de la féminité et de la masculinité, un processus que le féminisme blanc et bourgeois a choisi d'ignorer. Ce féminisme aveugle à la racialisation et à la colonialité du genre<sup>10</sup> fait de *son* féminisme une idéologie au service du colonialisme, du capitalisme et de l'impérialisme. Tant que les luttes contre les violences sexuées et sexuelles reposent sur les catégories “femmes” et “hommes” forgées et nourries par le racisme et le sexisme, telles qu'elles sont entretenues par l'État, elles ne peuvent être des luttes de libération. Le long combat pour l'humanisation du monde exige la fin de l'extractivisme, de cette conception d'une bonne vie fondée sur la destruction et l'exclusion.

### **Extractivisme et ventre des femmes noires<sup>11</sup>**

L'expansion coloniale européenne repose sur l'idée que la force de travail comme la nature sont des sources infinies à exploiter. Nature et peuples sont conçus comme des richesses offertes par le Ciel aux pays colonisateurs. La “Nature” est perçue comme un processus extra-économique qui assure elle-même sa reproduction, la nature est “*cheap*”, sans coût et entre de fait dans le travail non payé<sup>12</sup>. Pour le sociologue Jason Moore (2015), le “*cheap labor*” est inséparable de la “*cheap nature*”, car “*les révolutions industrielles se sont toujours fondées sur l'accumulation du travail non payé*” notamment sous la forme de “*migrations d'adultes productifs*”, “*cheap for capital*”. Les “migrations” sous l'esclavage se font sous forme de traite, de trafic, de marché où les corps sont exposés, examinés, palpés. Sans extractivisme, pas de capitalisme global, pas d'accumulation de richesses et de surplus, pas d'hyperconsommation.

Le lien entre l'extraction de la force de vie noire (par la traite et l'esclavage), l'extraction de l'or et de l'argent et l'extraction du sucre, du café, du tabac, révèle la logique de la colonisation, dépossession, esclavagisme, exploitation, extraction jusqu'à épuisement des ressources. Pour l'extraction de la force de travail, le colon/capitaliste se tourne vers

10 Voir Maria Lugones (2019), “La colonialité du genre”. *Les cahiers du CEDREF, Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 23: 46-89.

11 Toute cette partie est largement extraite de mon ouvrage *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. – où j'étudiais la longue histoire du contrôle du corps des femmes noires et racisées depuis la traite et l'esclavage jusque dans les politiques de contrôle des naissances dans le Sud global aujourd'hui, le rôle des notions de “sous-population” et “surpopulation” et de droits des femmes par le féminisme bourgeois et blanc dans le capitalisme et le patriarcat bourgeois. Voir Françoise Vergès (2017), *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

12 Sur la notion de nature comme source de richesses sans limites et sans besoin, voir : Jason Moore (2015), “Endless Accumulation, Endless (Unpaid) Work?”. Disponible en: <http://theoccupiedtimes.org/?p=13766>. Consulté le: 18/02/2022.



la source d'extraction de la force de travail (par esclavage, travail forcé, et fabrication de la précarité) pour la renouveler et colonise de nouveaux espaces (sols, sous-sol, forêts, mers, océans, et maintenant autres planètes) pour trouver de nouvelles sources d'extraction. En examinant ce qui s'est passé historiquement au Ghana -l'extraction concomitante de deux sources de richesse, l'or et les esclaves - Kathryn Yusoff écrit, dans *A Billion Black Anthropocenes or None*: "Les deux sont fabriqués en extrayant des ressources inhumaines du territoire en tant que propriété. Une grande partie de ce que les géologues trouvent comme traces de l'Anthropocène sont également des traces du mode de production esclave, mais cela est rarement mentionné" (Yusoff 2019: 2). J'applique cette forme de privatisation et d'extraction "inhumaine", c'est-à-dire au-delà des forces humaines, à la reproduction sociale racialisée de la force de travail. Ce que je veux dire est simple: pendant des siècles, la reproduction d'une force de travail servile a reposé sur l'extraction du ventre des femmes africaines et malgaches. Elles ont donné naissance aux millions d'Africain.e.s déporté.e.s dans la traite transatlantique. Ce travail, invisibilisé, fut pourtant essentiel à l'accumulation du capital que représentaient les esclavagisé.e.s. Ces femmes portent en enfant, donnent naissance, en prennent soin, font d'un.e enfant un être qui parle, marche et comprend et qui dès lors devient un être à capturer, à trafiquer et à vendre. La traite, qui dure des siècles, exige un approvisionnement constant. S'il est vrai que cette extraction nie aussi aux hommes une fonction paternelle (biologique ou non), le travail féminin de la reproduction sociale reste *masqué* dans le circuit qui assure une accumulation du capital. Dans l'historiographie de la traite, les mères sont passées sous silence, leur rôle est ignoré, alors que jamais auparavant une économie moderne n'avait prélevé de manière aussi massive et brutale le ventre des femmes noires. L'accès à la main-d'œuvre d'origine africaine, qui représentait pour le système capitaliste mondial une forme constante de capital, reposait sur le rôle essentiel mais invisible de sa reproduction en Afrique (Robinson 2000). Si en Europe, écrit Cedric Robinson, de vastes réserves de main-d'œuvre étaient rassemblées dans les quartiers pauvres autour des grandes villes, l'Afrique, elle, était forcée de "verser" dans l'Atlantique noir les êtres humains qu'elle avait vu naître (*Op.cit.*). Cette ponction, qui installa l'insécurité comme forme de vie, la peur et la douleur comme sentiments quotidiens, fit du ventre de femmes non-blanches l'instrument essentiel à la production d'une main-d'œuvre mobile, sexualisée et racialisée<sup>13</sup>.

Cette gestion des corps fait l'objet de tractations entre colons, État et corps

13 On pourrait m'objecter que le patriarcat a partout oeuvré pour déposséder les femmes et que les usines de la Révolution industrielle ont littéralement avalé leur force de vie, celle de leurs compagnes et compagnons et celles de leurs enfants et ont épuisé leurs corps jusqu'à les vider de leur force. Certes. Ma proposition est la suivante: c'est la traite et la plantation qui fondent et perfectionnent ce modèle.

intermédiaires (armateurs, banquiers, industriels) qui partagent les mêmes intérêts – profiter de l’apport d’une main d’œuvre exploitable. Très tôt, il faut décider si cet apport se ferait en organisant sa reproduction locale ou en garantissant la source de captation et les circuits d’importation. Dans les colonies esclavagistes, la reproduction sociale de la force de travail asservie a finalement varié d’une colonie à l’autre, et d’une époque à l’autre. Nous pouvons néanmoins distinguer entre les colonies qui organisent (*a slave-breeding industry*)<sup>14</sup> l’industrie de reproduction de corps esclavagisé et celles qui comptent sur l’apport d’une main-d’œuvre esclavagisée par la constante importation d’Africains, et de manière contingente sur le viol des femmes esclaves<sup>15</sup>. Dans le second cas, négriers et colons fondent leurs richesses sur le commerce, le trafic et l’extraction du vivant sur le continent africain, du ventre des femmes noires. Dans les colonies françaises et anglaises, le choix se porte clairement sur l’importation. Certes, dans les colonies françaises, le *Code Noir* régissait aussi la fertilité des femmes esclaves dont les enfants entraient aussitôt dans le capital des esclavagistes<sup>16</sup>, mais jamais cette reproduction ne se fit à l’échelle industrielle comme aux États-Unis. “*Les textes antillais qui prônent les maternités d’esclaves pour peupler les plantations ne sont pas si nets*”, écrit l’historienne Arlette Gautier (1985: 12), “*ils concernent des périodes assez brèves et les projets qu’ils soutiennent ne semblent guère avoir eu de résultats*”<sup>17</sup>. Les colons, poursuit l’historienne (Gautier 1985: 13), “*auraient calculé les coûts respectifs de la reproduction physique (diminution de l’intensité de travail de la mère, entretien sans contrepartie de l’enfant pendant ses premières années) et de la reproduction ‘marchande’ (par la traite) et ils auraient opté pour cette dernière*”. D’autres témoignages confirment les remarques d’Arlette Gautier (1985: 13) sur le peu d’intérêt des colons français à la reproduction locale: “*les colons et gérants faisaient travailler les femmes jusqu’au dernier moment de leur grossesse, les rouaient de coups lorsqu’elles étaient trop lentes, les renvoyaient travailler aussitôt après leur accouchement et laissaient les nourrissons dépérir*”. Le fait que deux tiers des captifs africains destinés à être vendus dans

14 Ned et Constance Sublette (2015), *The American Slave Coast. A History of the Slave-Breeding Industry*. Chicago: Lawrence Hill Books. Voir aussi: Gregory O’Malley (2014), *Final Passages. The Intercolonial Slave Trade of British America, 1619-1807*. Chapel Hill: University of North Carolina Press – qui s’intéresse à la circulation de la main-d’œuvre servile entre colonies. L’esclave étant considéré comme une commodité, il pouvait “être circulé” comme de la monnaie grâce aux réseaux capitalistes et aux contournements des lois sur la distribution de marchandises.

15 Les femmes captives étaient violées dans les baraquements des ports négriers sur les côtes africaines et dans les bateaux négriers, une femme enceinte ayant plus de valeur marchande, comme l’enfant à naître.

16 Voir: Elsa Dorlin (2006), *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte; Caroline Oudin-Bastide (2005), *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII-XIXe siècle)*. Paris: La Découverte.

17 Arlette Gauthier (1985: 12), “*Sous l’esclavage, le patriarcat*”.

les colonies esclavagistes étaient des hommes prouve le désintérêt des colons à la création d'une industrie de reproduction locale de main-d'œuvre esclave.

Dans le tableau qu'ils font de la *slave-breeding industry*, (industrie de reproduction des esclaves) Ned et Constance Sublette (2015) montrent que cette industrie réussira à s'imposer, à la suite de la loi fédérale de 1808 interdisant le recours à la traite transatlantique pour fournir les États en esclaves<sup>18</sup> sur tout le territoire des États-Unis affaiblissant la politique d'importation d'esclaves dominée par l'État de la Caroline du sud. Le travail des femmes esclaves-reproductrices devint essentiel à l'expansion et à la richesse des États-Unis. Dans un monde fondé sur l'esclavagisme, où ni l'argent, ni l'or, ni le papier monnaie n'existaient, les enfants des esclaves et les enfants de ces enfants constituaient une véritable épargne, base de la monnaie et du crédit (Sublette & Sublette 2015). Non seulement les propriétaires recevaient des intérêts à la naissance des nouveaux nés mais ils profitaient de la valeur monétaire qui leur était appliquée dans le circuit esclavagiste, dès leur premier souffle. Le ventre des femmes noires esclaves était un capital (*capitalized womb*) (Sublette & Sublette 2015: 2); leurs corps-machines constituaient donc un élément essentiel du circuit global des produits, comme le coton ou le sucre. Le *slave-breeding* reposait sur le viol et la violence<sup>19</sup>. Les femmes pouvaient être violées six à douze semaines après avoir donné naissance, et être à nouveau enceintes. L'enfant noir n'était pas une personne mais une monnaie d'échange. Les historiennes Deborah Gray White et Jacqueline Jones ont montré dans des ouvrages essentiels le destin de ces femmes esclaves que l'on faisait entrer de force dans le circuit marchand: soumises aux mêmes conditions de travail que les hommes esclaves, à la merci de la prédation sexuelle des hommes blancs, devant s'occuper de leurs familles, de leurs enfants, des personnes âgées, des rituels<sup>20</sup>. En résumé, le continent africain fut pendant des siècles, le réservoir-source d'un capital humain à grande valeur monétaire, et ce capital fut ensuite soit "financé" par l'apport constant de captifs, soit confié à une industrie locale de reproduction. Dans tous les cas, le ventre des femmes noires devint un capital. Elles résistaient en avortant, en achetant la liberté de leurs enfants, en s'enfuyant, en faisant famille. Le coût de la reproduction physique était relégué aux femmes africaines, et aux femmes esclavagisées. La division internationale genrée et racialisée du travail ne pris pas fin avec l'abolition de la traite et de l'esclavage.

18 Ned et Constance Sublette (2015), *The American Slave Coast. A History of the Slave-Breeding Industry*, *op. cit.*

19 Le viol et la violence contre les femmes sévissaient évidemment dans toutes les colonies esclavagistes, mais ils n'étaient pas au service d'une "breeding industry".

20 Voir notamment: Deborah Gray White (1999 [1985]), *Ar'n't I A Woman? Female Slaves in the Plantation South*. 2. ed. New York: W.W. Norton; Jacqueline Jones (2010), *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present*. New York: Basic Books.

Les corps trafiqués subissent une nouvelle nomenclature raciale, renforcée par la création de “settler colonies” où des millions d’Européens sont envoyés ou invités à s’installer – Australie, Afrique du sud, Nouvelle-Zélande, Canada, Argentine, États-Unis d’Amérique... – après avoir décimé les populations natives, victimes de génocides, parquées dans des réserves, dépossédées<sup>21</sup> (Schwartz 2011: 9). Ce départ massif a une profonde influence sur la division mondiale du travail car les migrants européens érigent des pays “d’hommes blancs et libres” (Schwartz 2011: 9) dont la liberté se base sur l’effacement, le génocide, la disparition, de peuples et de communautés.

Dès que l’on considère le vol du ventre des femmes noires et le viol comme éléments essentiels dans l’accumulation du capital, l’analyse du patriarcat comme universel, comme s’exerçant partout de la même manière, n’est plus tenable. Cette politique de la reproduction – faire d’êtres vivants portés par des femmes noires, des marchandises – soit par la capture, soit par le viol, montre que le patriarcat est racialisé. Viols et tortures, y compris de petites filles, témoignent de la violence sexuelle et de l’extrême sadisme qui sont au cœur de l’esclavage. Ils témoignent aussi de l’utilisation des corps des femmes et petites filles noires à des buts pornographiques: dans un monde où le corps des femmes ne doit pas se montrer publiquement, le corps nu des femmes et petites filles noires est régulièrement publiquement exhibé (ventes, punition, torture, illustrations, photographie). L’esclavage fait de la violence contre les femmes noires un fait quotidien et banal, il la met en scène publiquement, de manière pornographique et obscène.

À la sortie de la deuxième guerre mondiale, la division internationale du travail reste genrée et raciale. Le constat selon lequel les femmes des parties du globe bientôt appelées le “tiers monde” font trop d’enfants et qu’elles font ainsi obstacle au développement et à la disparition de la misère domine les réunions internationales et les programmes de développement. Le contrôle des naissances dans le tiers-monde devient inséparable des politiques de développement et de réajustement structurel. Le taux des naissances dans le tiers monde est l’objet d’une attention particulière non seulement de l’institution chargée d’étudier la démographie mondiale mais aussi de celles qui gèrent le travail, les migrations, et la sécurité et, dans les années 1970, l’environnement. L’idéologie qui prévaut est la suivante : la démographie dans le tiers monde est à la fois un obstacle à son développement et une menace à la sécurité mondiale<sup>22</sup>. La fertilité des femmes du tiers-monde équivaut quasiment à une menace terroriste.

21 Lire Bill Schwartz (2011: 9), *Memories of Empire, Volume I. The White Man’s World, op. cit.*

22 Dans les congrès mondiaux sur la population, la présence des grandes institutions internationales (FMI, Banque mondiale) de l’Organisation internationale du travail ou des migrations témoigne de l’importance accordée à la fertilité comme menace à la “sécurité”.

## Mettons le désordre pour mettre de l'ordre

*Les enfants, mettez le feu, mettez le feu!*

*Mettez le feu pour mettre l'ordre*

*Mettez le feu, Mettez le désordre*

*Mettez le désordre pour mettre de l'ordre*<sup>23</sup> (Lazar 2019)

Le 24 mars 2018, en Martinique, sur cette terre ravagée par le crime d'État que constitue la pollution des sols, des rivières et des mers par le pesticide chlordécone, des féministes noires dénonçaient la violence d'État en croisant santé, colonialisme, racisme, sexisme, violences, crimes environnementaux, relations entre femmes et hommes, solidarité intergénérationnelle, et résistance. "*Mettez le feu, Mettez le désordre pour mettre de l'ordre*", chantaient les femmes du groupe féministe #Pebouchfini, dont les membres se tenaient derrière la banderole, "*Hier esclavagisées, De tout temps exploitées, Aujourd'hui empoisonnées, Les femmes disent Assez!*". Elles chantaient, "*Une terre bien portante/(en chœur) C'est ça qu'on veut!/Des hommes bien portants, dans tous les sens/ C'est ça qu'on veut!/ Des femmes bien portantes/ C'est ça qu'on veut!/ Être libres/ C'est ça qu'on veut!/Des enfants bien portants/ C'est ça qu'on veut!/"* (Lazar 2019).

*Que tremblent l'État, les cieux, les rues*

*Que tremblent les juges et toute la justice*

*Les femmes ont perdu leur calme*

...

*Et que la terre tremble jusque dans ses entrailles*

*Devant nos rugissements d'amour.*<sup>24</sup>

Deux ans plus tard, le 8 mars 2020, sur la grande place de Mexico City, alors que la pandémie causée par le virus Covid-19 se répand à travers le monde, des féministes entonnent les paroles de *Chant sans peur* qui rappelaient les complicités dans les féminicides entre justice, État, patriarcat, et police. Dans sa description de l'état des chambres d'hôtel que les femmes de ménage racisées sont amenées à nettoyer, Rachel Kélé, une des grévistes de l'hôtel Ibis Accor Batignolles à Paris<sup>25</sup>, signale la relation entre femmes racisées, exploitation, saleté, et propreté: les femmes de ménage trouvent des

23 Slogans chantés par des féministes martiniquaises, extraits du film de Florence Lazar (2019), *Tu crois que la terre est morte*.

24 *Cancion sin miedo*, Mon Laferte, Vivir Quintanar et le chœur El Palomar, (Chanson sans peur), 8 mars 2020, Mexico City – les paroles sont de Mon Laferte, en hommage à une amie tuée par féminicide. Disponible sur: <https://youtu.be/-UgyLRjz30c>. Consulté le: 18/02/2022.

25 Une grève commencée le 17 juillet 2019.



chambres où les client.e.s ont laissé du vomi, des toilettes souillées, des résidus maculés de sang ou d'excréments, des miettes de repas, des vêtements jetés à terre, elles ont parfois besoin de deux à trois de sacs poubelles pour vider une chambre. En associant ces marques de mépris à celles du groupe Accor et de la société de sous-traitance qui les emploient au fait des 30 à 50 chambres à faire par jour, au rythme d'une chambre toutes les 17 minutes, pour un salaire de 800 à 900 € par mois, au travail qui "abîme" et "fatigue", au lien entre racisation et invisibilisation, à leur souffrance de ne pouvoir offrir à leurs enfants l'éducation qu'elles désirent et les cadeaux qu'ils méritent, elle démontre l'importance de rassembler sentiments, émotions, et faits pour décrire au plus près la violence structurelle qui leur est faite<sup>26</sup>.

Leur invisibilisation, le manque de respect pour leur travail, leurs faibles salaires, l'exploitation et le racisme, qui marquent les métiers "essentiels" qu'exercent les femmes racisées, reposent sur la longue histoire du travail de la reproduction sociale et du confort de la société racialisée. Ces faits condensent l'architecture sociale et raciale, des maisons bourgeoises ou des espaces du capital ou de l'État: aucun respect n'est dû à une personne racisée, on peut étaler sa crasse sans aucune honte, exhiber des choses de la vie privée, et même prendre plaisir à le faire car on ajoute à l'humiliation des racisées, au refus de leur accorder dignité. Sous l'esclavage colonial, les propriétaires de plantation – femmes et hommes – parlaient de choses privées ou se montraient sans aucune hésitation dans les situations les plus intimes devant des esclavagisé.e.s, comme le firent, et le font encore, les bourgeois devant leurs domestiques, ou comme peuvent le faire aujourd'hui des personnes devant des vendeuses/vendeurs, des vigiles, des femmes de ménage, des travailleur.se.s du sexe. Civilité et propreté bourgeoises sont des masques qui reposent sur la dévolution du nettoyage et du soin à des racisé.e.s, sur l'épuisement de leurs corps et de leurs forces, et donc inévitablement sur la fabrication de corps en moins bonne santé. Le corps en bonne santé, qui est la mesure des politiques de santé publique, est historiquement marqué par le racisme et la classe. Les corps racisés sont des corps socio-historiques. Parler des corps et des vies "invisibles", ne signifie pas demander une reconnaissance par les puissants, mais rejeter le régime de visibilité historiquement racialisé et sexué. Les luttes féministes décoloniales antiracistes contre la violence se mènent sur la compréhension que cette dernière n'est pas le seul résultat de la domination masculine mais d'un système qui fait de la violence un mode de vie et d'existence, qui l'institue comme seul mode de relation. En déclarant la guerre à l'État, à la police, aux juges, en faisant de la bonne santé de la terre et de celles et ceux qui l'habitent la condition d'une vie paisible, en soulignant la nécessité de leur travail de nettoyage du monde, ces féministes et femmes en lutte indiquent l'aspect

26 AJ+ France "Ils pensent que nous sommes leurs esclaves et y'a pas de respect".

pluridisciplinaire, transversal, transfrontière et internationaliste des luttes féministes de libération.

Le néolibéralisme n'est jamais qu'un programme économique, il vise une transformation culturelle du "moi", dans laquelle le système scolaire et la socialisation jouent un grand rôle (Mirowski 2020). C'est un programme "constructiviste" (Brown 2006: 40) qui ambitionne d'assujettir les peuples et leurs environnements. Les néolibéraux ne souhaitent pas la destruction de l'État, mais sa sujétion, sa transformation en un outil actif, central de fabrication des subjectivités, des relations sociales et des représentations collectives. Il tient sans problème, et simultanément, des propos contradictoires (Mirowski 2020), comme par exemple de tenir à la fois un discours de défense des droits des femmes et faire passer des lois qui les rendent plus vulnérables, particulièrement les racisé.e.s, à la pauvreté et à la violence.

L' "accumulation militarisée" est devenue un fait global (Robinson 2020), et l'économie mondiale est "de plus en plus dépendante du développement et du déploiement de systèmes de guerre, de contrôle social et de répression, en dehors des considérations politiques, simplement comme moyen de réaliser des bénéfices et de continuer à accumuler des capitaux face à la stagnation" (*Op.cit.*). Au nom de la sécurité de tous, la protection est militarisée, des comportements sont pénalisés et des communautés criminalisées. La guerre, qui est au cœur de la construction du monde moderne, qui constitue le fondement de la politique coloniale et impérialiste, est l'arme centrale de la violence structurelle, systémique, du capitalisme racial et néolibéral et de son patriarcat. Le langage de la guerre sature notre existence et les guerres

contre la drogue et le terrorisme, contre les immigrants, les réfugiés, les gangs et les jeunes pauvres, à la peau sombre et de la classe ouvrière en général, la construction de murs frontaliers, de prisons pour immigrants, de complexes pénitentiaires-industriels, de systèmes de surveillance de masse, et la multiplication d'agents de sécurité privés et d'entreprises mercenaires (Robinson 2020),

sont toutes "devenues d'importantes sources de profit" (Robinson 2020).

L'imagination d'un futur *post* – esclavagiste, raciste, capitaliste, impérialiste, patriarcal – est un outil puissant entre les mains des opprimé.e.s. Oser faire un saut dans le temps, oser imaginer un monde où l'humanité n'est pas divisée en vies qui comptent et vies qui ne comptent pas a toujours fait partie de la pédagogie politique des opprimé.e.s. Au "il n'y a pas d'alternative", "ça a toujours été comme ça", "on ne peut pas changer la nature humaine", "il y a toujours eu des forts et des faibles", "c'est dans la nature des femmes", s'oppose le souffle révolutionnaire. Les temps du décolonial

reposent sur l'analyse de plusieurs temporalités, un passé d'esclavagisme, de racisme et de colonialisme, un présent d'exploitation, de racisme et d'oppression, et un futur qui annonce des formes d'exploitation et d'oppression associant techniques de surveillance, de contrôle, de racisme et de domination du passé et du présent et celles imaginées pour le futur. Les temps des luttes décoloniales sont aussi les temps longs des luttes, des révoltes, insurrections et révolutions du passé, de celles d'aujourd'hui, et des utopies de libération. Elles questionnent la binarité temporelle du pouvoir qui fait écho à celle de la guerre. S'il faut évidemment s'organiser pour répondre aux urgences matérielles – faim, chômage, payer le loyer, envoyer les enfants à l'école, se battre contre la faillite des entreprises familiales dans les quartiers populaires — auxquelles s'ajoutent la nécessité de réduire le stress, l'inquiétude, les soucis de santé, d'emploi, et de vie personnelle, nous ne pouvons ignorer que ce qui se prépare et touchera en premier les classes populaires et les communautés racisées, exige d'imaginer un futur.

À la litanie macabre et quotidienne des féminicides, aux récits de corps démembrés, poignardés, étouffés, torturés, mutilés, brûlés vifs, jetés aux ordures, répondent des organisations d'auto-défense féministe. Écoutons Angela Davis,

Comment s'attendre à ce que l'État résolve le problème de la violence à l'égard des femmes, alors qu'il récapitule constamment sa propre histoire de colonialisme, de racisme et de guerre? Comment demander à l'État d'intervenir alors qu'en fait ses forces armées ont toujours pratiqué le viol et les coups et blessures contre les femmes ennemies? En fait, la violence sexuelle et intime contre les femmes a été une tactique militaire centrale de guerre et de domination. Pourtant, l'approche de l'État néolibéral consiste à intégrer les femmes dans ces agences de violence, à intégrer les forces armées et la police (Davis 2000).

Que le féminicide et la violence systémique soient désormais au cœur des manifestations et des réflexions actuelles montre que l'idée des enchevêtrements entre racismes, sexisme, transphobie, homophobie, violence de classe, destruction systématique de l'environnement nécessaire à la vue humaine est de plus en plus largement acceptée. Que faire alors? Exiger de l'État ce qu'il nous doit mais en restant autonomes, poser nos conditions quand nous conversons avec les institutions, mettre le feu, mettre le désordre, s'éduquer collectivement (éducation! éducation! éducation!), être solidaires de toutes les luttes de libération, entretenir l'amitié et l'amour révolutionnaire.

La violence systémique et structurelle du capitalisme racial et du patriarcat a été, une nouvelle fois, mise à jour par les politiques de confinement que des gouvernements ont pris pour répondre à la pandémie causée par le virus Covid-19<sup>27</sup>. Féminicides, assassinats

27 Le gouvernement français a décrété un "état d'urgence sanitaire" le 17 mars 2020.

de militant.e.s autochtones<sup>28</sup>, violences contre les personnes âgées et les enfants, violences policières, violences racistes, n'ont nulle part diminué. Si les conséquences de ces politiques ne sont pas exactement les mêmes d'un pays à l'autre<sup>29</sup>, il est clair que les inégalités et injustices sociales et raciales ont été aggravées, contribuant à la mise à jour de l'immense précarisation créée par la globalisation du capitalisme et sa structure raciale. Cette politique a éclairé d'une lumière vive le fait que les gouvernements différenciaient entre celles et ceux qui, ayant toujours historiquement bénéficié de protection, continueraient à jouir de ce privilège, et que celles et ceux, qui, aussi historiquement, ont été fabriqué.e.s comme jetables, comme surplus, et comme, par nature, rétives et rétifs à ce que le pouvoir a conçu comme la "vie normale", non seulement pouvaient être exposé.e.s au virus et à la mort, mais leurs conduites criminalisées. Nous avons rapidement compris que nous ne vivions pas seulement une crise sanitaire, mais un moment politique et historique, qui n'était en rien le fait du hasard.

### **Penser la société post-violente**

Il s'agit d'éviter que le discours d'émancipation ne devienne lui-même discours de mission civilisatrice, car il faudrait extirper les "traditions" obscurantistes, éduquer le peuple. L'opprimé.e n'a pas besoin d'être une victime innocente pour que son combat soit légitime. Pas de peuple vertueux, mais un peuple qui se bat jour après jour. Un exemple: le peuple Comanche était un peuple nomade aux grandes qualités guerrières, faisant corps avec leurs chevaux, vifs, rapides, résilients et résistants, sans pitié pour ses ennemis, extrêmement dur avec ses femmes et ses esclaves, et qui donnera du fil à retordre aux envahisseurs américains. Un gouverneur texan s'exclamera "Exterminons-les!", un appel au génocide comme on en trouve tout au long de l'histoire coloniale. Mais que les Comanches aient été durs avec leurs femmes, n'aient pas construit châteaux et palais, n'aient pas écrit de textes sur les "droits de l'homme", rien ne justifie leur extermination. Rêver certes mais sans idéaliser, sans fétichiser, en apprenant à vivre avec les différences. Lutter c'est aussi ne pas oublier la dimension psychique de l'émancipation. Le colonialisme, le racisme, le sexisme affectent la représentation de soi, ils aliènent, comme l'a démontré Frantz Fanon. L'émancipation n'est pas simplement politique ou territoriale (reconquérir pouvoir et terre), il faut s'émanciper des traces laissées dans la *psyché* par l'asservissement, la subjugation, l'humiliation, l'identification au puissant, le mépris de soi. Tout ce champ du palimpseste, de la mémoire entravée, du vernaculaire méprisé, du psychisme détruit est

28 "Amazon Guardian, indigenous land defender, shot dead in Brazil", 1 avril 2020. Disponible sur: <https://www.survivalinternational.org/news/12365>. Consulté le: 18/02/2022.

29 Différences de taux de contamination et de mortalité entre la Grèce et la France, entre Taïwan, la Corée du sud, le Vietnam et les Etats-Unis...

important. Tout un travail sur l'inconscient, le désir de ce que possède l'autre, le puissant, même au prix de sa propre mutilation. Le colonialisme explique toutes les névroses, mais il renforce certaines névroses.

Les viols, démembrements, féminicides, emprisonnements, ségrégation spatiale, destructions de l'environnement témoignent d'une volonté d'éliminer. Le colonialisme, le capitalisme racial, ont fait de la violence et de la mort le fondement même de leur fonctionnement. La colonisation est destruction, rien d'autre. Son idéologie produit un consentement au racisme, aux inégalités, elle normalise l'exploitation et la violence. Le corps racialisé est un corps "féminisé": un homme racisé n'est pas tout à fait un "homme" aux yeux de l'Occident, une femme racisée n'est jamais vraiment une "femme". Les catégories sociales "femme" et "homme" sont des constructions occidentales devenues hégémoniques, dont la référence est une personne blanche, européenne, et bourgeoise. Ces catégories sont imposées aux peuples colonisés et même à des classes à l'intérieur de l'Europe. La bourgeoisie déclare que ses catégories sont universelles, et sexualités, genres, façons de faire et d'être qui ne respectent pas ses normes (populaires, non-européennes) sont condamnées, méprisées. Maria Lugones parle de la colonialité du genre, de l'imposition par les colonisateurs européens d'une conception binaire des genres alors que dans de nombreuses sociétés, c'était plus fluide.

Le monde des humains est confronté à un danger total. L'existence même d'une vie humaine est menacée. La terre peut nous survivre, les êtres humains ne sont là que depuis un tout petit moment de son histoire, mais ce qui est certain c'est qu'une partie de l'humanité détruit les conditions de la vie humaine sur terre avec l'illusion qu'elle pourra se réfugier dans des bunkers, des espaces protégés survivalistes. Cette caste est égoïste, avide, prédatrice. La lutte pour la justice environnementaliste est une lutte antiraciste. La lutte antiraciste est une lutte contre toutes les formes de racialisation c'est-à-dire de déshumanisation, de fabrication de vies jetables, de vies comme "surplus". L'air, l'eau, les sols, pollués, l'agro-business, les industries chimiques, les barrages, l'industrie nucléaire, l'extractivisme, l'industrie militaire, le changement climatique, tout cela est le résultat de la recherche du profit à tout prix au mépris du vivant. Le monde est confronté à une menace existentielle, la rhétorique qui consiste à parler de droits humains quand ces derniers sont foulés, niés, bafoués, est un mensonge. Que signifie être humain sur terre? Certainement pas ce que le capitalisme racial patriarcal nous propose qui repose sur le meurtre, le racisme, la destruction et l'exploitation. Les réfugié.e.s, les migrant.e.s, sont parqué.e.s dans des camps insalubres, des enfants se suicident par désespoir, et les gouvernements excitent leurs populations contre ces personnes qui fuient les guerres, la misère. Le rapport entre crises économiques, politiques, sanitaires et écologiques actuelles



et le racisme anti-Noir.e, anti-Musulman.e et le sexisme, la transphobie, l'homophobie, doit constamment être mis en lumière. Le processus de racialisation est fondamental pour le pouvoir d'État et le capitalisme, il est *leur cœur*. Il faut donc jour après jour, nourrir l'amitié, la solidarité, l'amour révolutionnaire pour contrer la violence systémique et structurelle, indispensable, inséparable du capitalisme racial. C'est ce que, partout dans le monde, les communautés noires et racisées, les peuples autochtones, les intellectuel.le.s et artistes antiracistes, décoloniaux pratiquent.

### Références

BROWN, Wendy. 2006. *Edgework: Critical essays on knowledge and politics*. Princeton: Princeton University Press.

CÉSAIRE, Aimé. 1989. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine.

DAVIS, Angela. 2000. "The Color of Violence Against Women". Keynote address at the Color of Violence Conference in Santa Cruz. *ColorLines*, 3 (3).

DORLIN, Elsa. 2006. *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte.

GAUTIER, Ariette. 1985. "Sous L'esclavage, Le Patriarcat". *Nouvelles Questions Féministes*, 9(10): 9-33.

GOLDEN, Thema. 1994. *Black Male. Representations of Masculinity in Contemporary American Art*. NYC: Whitney Museum of American Art.

GOLDORACLE, QUEDLAGOLD, et GOLDEBOIS. 2019. *Ni or, ni maître. Montagne d'or et consorts*. France Métropolitaine: Les éditions du Couac.

ISMARD, Paulin. 2019. *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*. Paris: Seuil.

JAMES, Joy; COSTA VARGAS, João. 2012. "Refusing Blackness as Victimization: Trayvon Martin and the Black Cyborg". In: George Yancy et Janine Jones (eds.), *Pursuing Trayvon: Historical Contexts and Contemporary Manifestations of Racial Dynamics*. United Kingdom: Rowman & Littlefield.

JONES, Jacqueline. 2010. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present*. New York: Basic Books.

JONES-ROGERS, Stephanie E. 2019. *They Were Her Property: White Women as Slave-Owners in the American South*. New Haven, CT: Yale University Press.

LAZAR, Florence. 2019. *Tu crois que la terre est chose morte*. França, 70min.

LUGONES, María. 2019. "La colonialité du genre". *Les cahiers du CEDREF, Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 23: 46-89.

MAYER, Nathalie. 2020. "La pollution de l'air est le fléau qui réduit le plus l'espérance de vie dans le monde". *Futura Santé*. Disponible en: <https://www.futura-sciences.com/sante/>

[actualites/vie-pollution-air-fleau-reduit-plus-esperance-vie-monde-63256/](#). Consulté le: 18/02/2022.

MBEMBE, Achille. 2020. *Brutalisme*. Paris: La Découverte.

MCKITTRICK, Katherine. 2015. *On Being Human as Praxis*. Duke: Duke University Press.

MIROWSKI, Philip. 2014. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste. How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. Londres: Verso.

MOORE, Jason. 2015. *Endless Accumulation, Endless (Unpaid) Work?*. Disponible en: <http://theoccupiedtimes.org/?p=13766>. Consulté le: 18/02/2022.

O'MALLEY, Gregory. 2014. *Final Passages. The Intercolonial Slave Trade of British America, 1619-1807*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

LOUDIN-BASTIDE, Caroline. 2005. *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII-XIX<sup>e</sup> siècle)*. Paris: La Découverte.

ROBINSON, Cedric J. [1983] 2000. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. 2. ed. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

ROBINSON, William I. 2020. "Beyond the Economic Chaos of Coronavirus Is a Global War Economy". *Truthout*. Disponible en: <https://truthout.org/articles/beyond-the-economic-chaos-of-coronavirus-is-a-global-war-economy/>. Consulté le: 18/02/2022.

SCHWARTZ, Bill. 2011. *Memories of Empire, Volume I. The White Man's World*. Oxford: Oxford University Press.

SCOTT, James C. 2019. *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. Paris: La Découverte.

SHARPE, Christina. 2016. *In the Wake. On Blackness and Being*. Duke: Duke University Press.

SPILLERS, Hortense. 1987. "Mama's Baby Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Diacritics*, 17(2): 65-81.

SUBLETTE, Ned; SUBLETTE, Constance. 2015. *The American Slave Coast. A History of the Slave-Breeding Industry*. Chicago: Lawrence Hill Books.

VERGÈS, Françoise. 2017. *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

WHITE, Deborah Gray. [1985] 1999. *Ar'n't I A Woman? Female Slaves in the Plantation South*. 2. ed. New York: W. W. Norton.

YUSOFF, Kathryn. 2019. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Recebido em 18 de março de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

O conceito africano de língua: representação, manifestação  
e importância social.

Entendimento no grupo etnolinguístico Fon

Alban Aminou Zossou

Mestre em Linguística/Universidade de Brasília (UnB)

[albanio2015@gmail.com](mailto:albanio2015@gmail.com)

### Resumo

Falar em língua e nas variabilidades da sua manifestação e materialização é ainda uma tarefa árdua para os pesquisadores que se dedicam aos estudos linguísticos. Juntar o conceito de cultura e de pensamento ao de língua se torna mais complicado ainda, pelo fato de que a união desses três conceitos representa um dos traços que podem caracterizar uma comunidade de língua. A primazia desse fato é que cada sociedade tem traços peculiares de caracterização. Desse modo, o propósito deste trabalho é trazer a compreensão africana do conceito de língua como expressão cultural moldada pelo pensamento social. Com isso, queremos ressaltar a importância, a sacralidade e a manifestação da língua em sociedades africanas, tomando como exemplo o grupo etnolinguístico Fon<sup>1</sup> da República do Benim na África de Oeste.

**Palavras-Chave:** conceito de língua; oralidade; África; Benim; sagrado.

### Abstract

Speaking in language and variabilities of its manifestation and materialization is still an arduous task for researchers who dedicate themselves to linguistic studies. Adding the

---

1 A palavra Fon obedece a várias grafias: Fon (singular), Fons (plural). Aqui, queremos usar apenas o singular sem consideração de número nem de gênero. Isso se justifica pelo fato de priorizarmos o caráter único do grupo etnolinguístico Fon.

concept of culture and thought to that of language becomes even more complicated by the fact that the union of these three concepts represents one of the traits that can characterize a language community. The primacy of this fact is that every society has peculiar traits of characterization. Thus, the purpose of this work is to bring the African understanding of the concept of language as a cultural expression shaped by social thought. With this, we want to emphasize the importance, sacredness and manifestation of the language in African societies, taking as an example the ethnolinguistic group Fon of the Republic of Benin in West Africa.

**Keywords:** language concept, orality, Africa, Benin, sacred.

## Introdução

Toda língua do mundo é estruturada para transmitir conhecimentos da sua sociedade de geração em geração. Cada sociedade cria seus recursos para a transmissão desses conhecimentos de acordo com suas visões e perspectivas do/no mundo. Isso denota muito a importância das línguas nas comunidades. No contexto africano, o *proprium africanum* (Aguessy 1977; Apovo 1995), que é a caracterização das realidades das comunidades e sociedades africanas, faz refletir sobre o lugar que a língua e a oralidade (linguagem verbal) ocupam nessas sociedades. Os países africanos são conhecidos como espaços onde a oralidade representa um aspecto fundamental de socialização, não apenas para o construto social, mas também para a transmissão de conhecimentos construídos. Isso faz com que as línguas africanas representem o sustentáculo, o repertório de conhecimentos e de práticas das comunidades. Se é verdade que o ocidente prioriza leis e códigos elaborados escritos para a representação de repertórios de conhecimentos das suas comunidades, os povos africanos priorizam, para o mesmo propósito, a língua como fonte segura de conservação de repertórios de conhecimentos nas comunidades.

Por isso, a língua é um elemento de grande relevância, vital, para os povos africanos. A discussão feita neste trabalho não pretende tratar o continente africano como um todo específico, porém, abordar um pensar africano centralizado na língua, tomando como referência os Fon da República do Benim. Assim, a primeira discussão deste trabalho será direcionada ao conceito de língua e sua materialidade oral no espaço africano. Depois, o caráter sagrado será explicado com base em análises de aspectos socioculturais. A terceira parte será dedicada a explicar a língua como elemento de preservação de valores e conhecimentos passados de geração em geração.

**O conceito de língua entendido na sua materialidade oral na tradição africana**

O conceito de língua no contexto ocidental se refere ao conjunto: povo-língua-território. Em outras palavras, esse conjunto de conceitos define a identidade nacional de um determinado povo que possui uma língua dentro de um território que o pertence. São as marcas identitárias que caracterizam um país. Do outro lado, a língua no contexto africano é uma caixa preciosa que contém as riquezas culturais, intelectuais, sociais, espirituais, de um determinado grupo etnolinguístico, como assinalam Sogbossi (1998) e Prah (2017). Aqui, “grupo etnolinguístico” é usado para qualificar todos os aspectos que caracterizam um grupo específico culturalmente e em relação ao uso da língua. De acordo com Obenga (2010), trata-se de um grupo que possui uma homogeneidade étnica, linguística e cultural.

Ao falar de língua no espaço africano, um aspecto muito importante para o conceito e sua caracterização vem à tona: a oralidade (a fala, a expressão verbal ou língua oral), que sempre foi o dispositivo de manutenção e de transmissão de conhecimentos desde os tempos imemoriais nas tradições africanas. Fazendo o paralelo com o mundo ocidental, a escrita, os livros escritos e os diversos códigos estabelecidos são as formas, por excelência, de deixar os conhecimentos e os saberes para as próximas gerações. É com isso que sabemos, por exemplo, quem foi Sócrates, Platão e tudo o que realizaram e produziram.

Os autores que costumam pesquisar na/a África ressaltam a predominância da oralidade como forma de transmissão de história, de saberes, de valores e de conhecimentos. Isso se coloca, na maioria das vezes, como um fator de não confiabilidade às práticas tradicionais africanas e aos conhecimentos oriundos dessas práticas. Trata-se de um grande equívoco, já que a oralidade (a fala) é o viver das línguas africanas, pois tudo o que representa as normas, os conhecimentos e os valores sociais e religiosos é passado às novas gerações através dela. Ela é o alicerce da boa vivência social e a garantia de um crescimento digno e completo de qualquer pessoa pertencente a uma comunidade. É com ela que a vida social se faz e por ela que os indivíduos se formam para a vida.

Manter a precisão e a fidelidade no momento de transmitir o pensamento para o registro escrito é um desafio. Por isso Sócrates disse que “A escrita trai o pensamento” e é por isso que tudo o que sabemos dele foi escrito por Platão, seu discípulo. De fato, não seria presunção dizer que é difícil escrever com precisão o que dizemos, pelo simples fato de termos uma multidão de recursos para nos expressarmos verbalmente. No entanto, para escrever, as regras limitam os recursos, ou seja, existe uma forma de escrever, mas existem milhares formas de falar, de se expressar (verbalmente). Escrever é a representação gráfica de pensamentos, de acordo com as nossas considerações atuais. Existem inúmeros



alfabetos nas línguas para esse propósito. Falar é expressar seus pensamentos e emoções para outros. Na aplicação de ambas, fala e escrita, falar acaba tendo mais peso social que escrever, por diversos motivos. Por isso, a fala precede sempre a escrita.

Diagne (2010) menciona a língua como sistema de comunicação preponderante para a elucidação da história, entendendo que essa história é a da própria língua, do grupo ou de outras ordens sociais, culturais, intelectuais, religiosas, enquanto a escrita não tem condições amplamente suficientes de conter todas essas características. Nesse sentido, Obenga (2010) aponta para a importância da tradição oral nos trabalhos científicos. Às vezes, a língua e sua manifestação oral são as únicas formas de reconstituir com eficácia a história precisa dos povos, resolvendo, assim, um problema quando um documento escrito está sem saída. Porém, não estamos dizendo que os povos africanos não tiveram escrita, ao contrário, mesmo ela não tendo o mesmo peso sociocultural na pragmática sociológica. O papel da escrita era marginal, de acordo com as preocupações essenciais da sociedade, porque era de interesse e de responsabilidade de poucas pessoas (Vansina 2010). A escrita, na África, teve motivações variadas, desde sua origem, nas civilizações. De um modo geral, ela respondia a necessidades de ordem imaterial. Ela servia e serve a materializar um pensamento, uma filosofia, uma ideia, um postulado de vida e realizar, ao mesmo tempo, constitui uma ação de caráter sagrado e religioso, tendo também como motivação a preservação da história (Diagne 2010).

Outro fato interessante de se pensar, nessa mesma lógica, é que as escritas ruins permanecem, mas as más palavras se dissipam no ar (Dossou 1994). Em outras palavras, se o continente africano é taxado, até os dias de hoje, como sendo apenas um espaço de misérias, guerras, doenças, fome, etc., é porque pessoas escreveram isso. São autores de reconhecimento mundial que escreveram que o continente africano é primitivo e precisa ser civilizado. São escritas que tratam a mulher africana, por exemplo, na França apenas como um instrumento sexual, e isso permaneceu no imaginário da população francesa até os dias atuais (Mushita 2017). Se o povo francês conhece o continente africano apenas como o lugar de tudo o que é negativo, é porque alguém escreveu acerca de tal percepção e isso tornou-se os binóculos nos quais esse povo olha para África (Blanchard 2017). Por mais que a relação da África com a França seja de longa data e que os africanos tenham contribuído e continuem a contribuir na construção da França, esta é a imagem que permanece. Em exemplo, no âmbito da produção intelectual, numerosos autores africanos contribuíram na produção do conhecimento francês e na divulgação da língua francesa, quer seja na literatura como em outras áreas de atuação. Podemos citar alguns como Léopold Sédar Senghor, Mongo Beti, Cheikh Anta Diop, Amadou Hampaté Bâ, entre outros.

A possibilidade de falsificação e de desinformação dos conhecimentos e dos saberes na transmissão de geração em geração é real e cada povo africano toma medidas para evitá-la. Entre os Fon do Benim há, por exemplo, uma família (uma linhagem) escolhida pela corte real que cuida, exclusivamente, da manutenção e da transmissão efetiva com compromisso de veracidade da história, dos saberes e conhecimentos do reino desde sua formação (Ahanhanzo-Glèlè 1974). A primazia e o entendimento do sagrado que se manifesta pela língua é socialmente partilhado e também um elemento significativo. Com efeito, o caráter sagrado da língua (que discutiremos no próximo tópico) obriga as pessoas a tomarem cuidado com o que falam, tendo a obrigação de escolher exatamente as palavras no ato interacional para, assim, não cair na armadilha da mentira ou da manipulação. Pois, mentir e manipular tem consequências espirituais, o que faz com a escolha das palavras certas se torne um exercício cotidiano.

### O ser humano e sua relação com a língua

Nesta sessão, precisaremos definir, antes de tudo, quem é o ser humano (quem fala) e qual é sua relação com a língua para, então, entendermos melhor a importância da oralidade (a fala) no mundo tradicional africano. Em várias comunidades africanas como, por exemplo, no grupo etnolinguístico Fon do Benim, o ser humano tem uma relação direta com o criador do universo, porque se entende que os seres humanos são parte desse criador e seus representantes na terra. Em Fon, esse criador é chamado de *Mahu-Lissa*, que significa possuidor do universo visível e invisível. O ser humano é chamado de *Gbètó*, que significa pai da vida na terra ou dono e/ou proprietário da vida. Ou seja, aquele que toma conta de tudo o que é vida na terra, seja ela animal, vegetal, mineral, humana ou mesmo espiritual. Isso traz para ele uma responsabilidade muito importante de estabelecer, proteger e manter o equilíbrio entre o mundo visível, que é tudo o que vemos, e o mundo invisível, que é o mundo dos espíritos (as divindades e os mortos). Esse equilíbrio é primordial para que a vida seja harmoniosa e promissora na terra.

Assim, a relação do ser humano com a natureza é fundamental e todos a entendem como tal. Por esta razão,

É que paisagem nem sempre é percebida pelos povos da República Popular do Benim da mesma forma que os geógrafos, os ecologistas ou as autoridades econômicas; para os camponeses, além da simples vegetação, ou através dela, as forças superiores que fizeram dela sua casa, e cuja quietude não se perturba impunemente, estão sempre presentes (Iroko 1991: 50, tradução do autor).<sup>2</sup>

2 No original: "C'est que le paysage n'est pas toujours perçu par les peuples de la République Populaire

O *Gbètó* como guardião do mundo no qual vive (animal, vegetal, mineral, espiritual) é exposto a uma regulamentação/regulação de seus comportamentos baseada nas leis do universo, a fim de manter o equilíbrio que é a fonte motora da vida e da relação entre o mundo visível e invisível. Quando esse equilíbrio é rompido ou perturbado pelo comportamento do ser humano, devido ao desrespeito e ao não cumprimento das leis e diretrizes, as forças visíveis e invisíveis entram em distúrbios e precisam ser restauradas, pois é o equilíbrio que proporciona a vida harmoniosa (Hampaté Bâ 2010). Nesse caso, é preciso fazer rituais, manipulando elementos da natureza e usando a palavra (o elemento central). Esta detém a força mágica divina e constitui a voz divina na terra. Essa força da palavra será a ponte crucial para o reestabelecimento do equilíbrio que possibilita a vida. Desse modo, falar não é apenas um mecanismo de comunicação que facilita uma organização social propiciando, assim, a interação entre os membros da comunidade; falar tem antes de tudo um caráter espiritual (mágico) e religioso. Por isso as religiões africanas são baseadas na oralidade (Aguessy 1977).

É pelo mesmo motivo que, até hoje, não é comum encontrar rezas, cantigas, ou processos ritualísticos das religiões africanas em livros. Essa caracterização da língua e do seu uso faz com que as pessoas tenham a obrigação de serem cuidadosas ao usar a palavra, empregando-a adequadamente e com responsabilidade. Nesse sentido, tal conduta favorece a preservação e a transmissão oral de conhecimentos de geração para geração. Se, por algum motivo, os conhecimentos deixam de ser transmitidos, é porque a sociedade julgou importante não dar continuidade a esse tipo de conhecimento, por não ser mais necessário para ela em decorrência das novas demandas e necessidades sociais. Desse modo, buscando o equilíbrio permanente dos mundos visível e invisível, a oralidade não guarda nada que poderia provocar o desequilíbrio desses mundos (Dossou 2019). Aquilo que é importante e necessário para o grupo etnolinguístico vai continuar seu ciclo de transmissão de geração em geração. É por esta razão que as rezas nos rituais sagrados quase não mudam. Observamos que no Benim, entre os Fon, existem rituais cujas palavras continuam as mesmas desde o século XVI (Ahanhanzo-Glèlè 1974). Igualmente encontra-se cantos, cantigas e músicas sagradas que mantêm as mesmas palavras desde tempos longínquos.

Esses aspectos mencionados favorecem também a resistência das línguas africanas diante das línguas dos colonizadores na contemporaneidade. Vale destacar as políticas de línguas adotadas durante a colonização e como as atualizações dessas

---

du Bénin de la même façon que les géographes, les écologistes ou les décideurs économiques; pour les paysans, au-delà de la simple végétation; ou à travers elle, les forces supérieures qui en ont fait leur habitat, et dont on ne perturbe pas impunément la quietude sont toujours présentes”.

políticas mantêm vivas as línguas ocidentais nos países africanos. Ainda assim, as sociedades africanas resistem diante do francês, do inglês, do espanhol, do português que continuam atuando como ferramentas neocoloniais de dominação. Na República do Benim, o Fon é falado por cerca de 40% da população beninense (Akoha 2010) e está presente em todos os departamentos do país com uma presença significativa, também, nos costumes interacionais. Ela disputa o espaço afincadamente com o francês que é a língua, constitucionalmente, oficial. Essa resistência não se deu por acaso. Uma vez que as línguas têm sido, historicamente, o elemento vital dos grupos etnolinguísticos africanos. Se olharmos para a história, percebemos a centralidade deste elemento uma vez que nas empreitadas de conquistas entre grupos, as línguas não eram tiradas dos conquistados. Em outras palavras, quando um rei conquistava outra aldeia que não possuía o mesmo sistema de comunicação, ele não obrigava o grupo (conquistado) a falar a sua língua (a do rei).

Podemos olhar para alguns episódios da própria história dos Fon para refletir sobre a questão apresentada acima. Os aja, populações do sudeste do Benim e presentes no Togo, conquistaram, por volta de 1600, os Fon situados no sul do país, mas não impuseram a língua aja. Ao contrário, permitiram a manutenção das línguas e dos hábitos socioculturais trazendo apenas uma organização mais rígida e firme (Fadairo 2001; Ahanhanzo-Glèlè 1974; Gnanguenon 2014). Mais tarde, os Fon tiveram o mesmo comportamento com os ioruba. No norte do país, a história conta a mesma situação com os Wassangaris que conquistaram os Baatonu ou Baatombu por volta de 1350 e, adotando a cultura e a língua destes, realizaram apenas reformas políticas (Debourou 2012). Essas informações justificam, em primeiro lugar, a importância da língua no pensar africano e a resistência das línguas africanas no espaço africano diante da presença das línguas ocidentais na África.

Assim, a língua não é somente um sistema de comunicação no imaginário africano, ela é a própria vida das populações e, ao tirá-la de uma comunidade, esta não mais existiria e, portanto, desapareceria. Por isso, ao conquistar, os “ganhadores” sabiam que não podiam tirar a língua dessas pessoas. Tal condição justificaria, talvez, o ditado popular fon que afirma: é nǒ hǒ yókpó vú bǒ nǒ tǐ aví a “não podemos bater na criança e impedi-la de chorar”. Em outras palavras, seria desumano impedir alguém de se expressar quando está sofrendo, ou ainda, não podemos tirar aquilo que caracteriza a humanidade de uma pessoa. A língua caracteriza, portanto, o ser humano e é por meio dela que se expressa, primeiramente, sua humanidade. Assim, a língua é a via de existência das populações. Conquistá-las e tirar-lhes a língua é, nesse sentido, entendido como um ato cruel e desumano.

## O uso sagrado da língua

Nesta sessão, queremos ressaltar a força sagrada da fala em contexto africano, principalmente beninense, trazendo para a análise práticas linguísticas não comuns para a maioria das pessoas. Tais práticas suscitam efeitos imediatos quando o usuário tem os recursos e condições espirituais adequados. Com efeito, socialmente, entende-se que o ser humano está, permanentemente, imerso em situações na vida e que as pessoas ao seu redor constituem sua condição de existência. Ou seja, o ser humano vive em constante contato com outros seres humanos e esse contato é constitutivo de sua condição humana. A partir desse contato, tanto coisas boas quanto coisas ruins acontecem frequentemente, o que leva o ser humano a buscar recursos da natureza quer para se proteger das coisas ruins, como para aproveitar melhor as coisas boas. Nesse contexto de busca por proteção para si e seus familiares, surgem as práticas linguístico-espirituais.

Para uma melhor compreensão desse processo, empreenderemos uma descrição de algumas formas de materialização de falas sagradas na sociedade Fon, tais como *Bô*, uma linguagem esotérica que exige um código iniciático (Apovo 1995). De caráter polissêmico, *Bô* é uma magia expressa em encantações e em objetos com carga mágica. Sua manifestação é chamada de *Bogbé*, sendo que *gbé* quer dizer voz. Então, *Bogbé* quer dizer “a voz do *Bô*, a voz da encantação”. Caracteriza-se pelo pronunciamento de palavras com o uso de amuletos anteriormente preparados para um determinado fim (de conotação positiva ou negativa). Geralmente, a finalidade é proteger ou salvar quem o usa de situações difíceis da vida. Os amuletos, já preparados e com o pronunciamento de palavras adequadas – normalmente a pessoa deve saber essas palavras e quais usar dependendo do momento –, surtem um efeito imediato, ou seja, o usuário obtém respostas imediatas. Estas palavras são conhecidas como palavras encantatórias ou *gbêssissa* em Fon. Nesse sentido, tais palavras podem ser usadas para provocar a empatia de alguém quando o usuário está em uma situação de desespero total, ou para provocar a clemência de alguém. De toda forma, *Bogbé* tem fins variados e tudo depende do tipo de amuleto que foi preparado e de qual foi o propósito da sua concepção.

Prosseguindo na mesma lógica, o *Bogbé* não constitui a única forma de manifestação da fala sagrada. *Amagbé* é um outro recurso muito utilizado, também para fins diversos como no caso do *Bogbé*. Neste caso, *amã* significa folha em Fon. Então, *amagbé* significa “a voz da folha” (Koudjo 1988). Ele se caracteriza por usar folhas, troncos, cascas e raízes de plantas e de árvores, às quais se adiciona palavras encantatórias. Da mesma maneira que o precedente, o efeito é imediato. Utiliza-se também para vários propósitos dependendo das ambições e do interesse de quem o usa. Podendo, assim, ser usado, por exemplo, para



encantar uma pessoa ou para acalmar uma pessoa extremamente irritada. A diferença entre *amagbé* e o *bogbé* é que quem usa o primeiro deve conhecer os segredos das plantas e das árvores, saber se comunicar com elas e até saber se aproximar delas, como também dominar as palavras encantatórias. Tal pessoa deve saber criar um vínculo sólido de dedicação e de compreensão da vida vegetal para se beneficiar do poder de todas as forças das árvores e das plantas. Enquanto, no segundo, será preciso apenas dominar as encantações a partir do momento que encontre alguém que possa lhe fazer o amuleto.

Ressaltamos que existem outras formas de manifestação dessa sacralidade da fala em países de língua Fon e em outras partes do espaço africano. Trouxemos esses dois exemplos do grupo etnolinguístico Fon do Benim apenas para demonstrar o entendimento da língua e da oralidade nos modos africanos, sem a pretensão de esgotar o assunto. Vale destacar, também, que não podemos nos aventurar a dar muitos detalhes nem a trazer todas as formas dessas práticas aqui, por respeito à espiritualidade e por sua suprema importância na vida das comunidades africanas. Ao abordar muitos dos detalhes que constituem tais práticas, estaríamos, possivelmente, reificando estereótipos e preconceitos direcionados, ao longo do tempo, às práticas tradicionais africanas em decorrência da falta de entendimento e aceitação dessas realidades.

### **A língua como fonte de preservação de valores culturais**

A língua como veículo de comunicação social é uma fonte enorme de conhecimentos, de crenças, de vida e de filosofia que o povo falante constrói, refina e adapta com o passar do tempo e das gerações. O conjunto desses elementos proporciona o conhecimento sociolinguístico que cada ser humano é chamado a adquirir para se comunicar, de acordo com as visões e normas linguísticas estabelecidas dentro de sua sociedade. Para tanto, muitos recursos são usados a fim de manter e divulgar essas crenças e esses conhecimentos religiosos e históricos. No grupo Fon, os provérbios, os contos, os mitos, as fábulas, a religião e a arte constituem as ferramentas dessa divulgação e preservação. Tais recursos são construídos porque o Fon atribui sentido a cada evento que acontece no universo e suas dimensões, de modo que a arbitrariedade e a irracionalidade não existem no entendimento de mundo Fon. Partindo desse princípio, versaremos sobre alguns dos recursos de manifestação da fala e sua importância no próprio entendimento africano.

Como acontece nas línguas do mundo, mas nem sempre com a mesma intensidade, os provérbios constituem uma ferramenta extremamente importante de representação do mundo para as populações africanas. Os provérbios são numerosos em todas as sociedades e são resumos de longas reflexões resultantes de experiências várias vezes

confirmadas por diversas gerações (Aguessy 1977). Eles trazem uma visão de mundo de uma sociedade, mas também a concepção do mundo adaptada aos meios e aos fins daquela sociedade. No caso dos Fon do Benim, esse recurso representa um código quase secreto de informações e de conhecimentos, uma linha diretriz para a vida de cada indivíduo, um veículo da cultura falada, a expressão da ética da sociedade como também das crenças da população e, até mesmo, uma comunicação mais viva e integrada à realidade dos Fon. De fato, os provérbios facilitam a comunicação e a interação entre dois ou mais interlocutores que compartilham determinado conhecimento, conforme assinalado nesta passagem:

Os Fons [sic.] usam os provérbios na interação verbal para deixá-la mais viva, para expressar um pensamento abstrato em termos de imagens, para torná-la mais acessível ao interlocutor. Trata-se, então, de combinar razão, imaginação e humor, em uma espécie de comunicação com o interlocutor (Adja 2001: 3, tradução do autor)<sup>3</sup>

Sendo assim, podemos destacar a presença de figuras de estilo, estratégias discursivas e técnicas adotados para cumprir o propósito dos provérbios. Vansina (2010) assinala que as tradições orais são também obras literárias e devem ser entendidas como tal. Isso se justifica pelos recursos e técnicas retóricos adotados nos provérbios. Nesse sentido, precisa-se penetrar, de forma profunda, nas representações coletivas da tradição para entender as corpora da tradição trazidas pelos provérbios. Isso se faz relevante pelo fato de as corpora representarem a memória coletiva da sociedade que se explica baseando-se em si mesma (Vansina 2010). Assim, é preciso entender o modo de pensamento social para interpretar e usar com eficácia os provérbios.

Com efeito, a expressão de um provérbio diz muito sobre a representação do mundo de uma sociedade. Na sociedade uolofe do Senegal, há duas formas de provérbios: os trinitários e os vulgares. Os trinitários salientam sempre três coisas; Exemplo: “Três coisas são as preferidas neste mundo, possuir, poder, saber”; os vulgares são as outras formas: “uma língua insolente é uma má arma” ou “conhecer a si próprio vale mais do que sabê-lo pelos outros” (Aguessy 1977). Entre os Fon, nota-se também a presença de duas formas de expressão de provérbios: aqueles de um enunciado e os de dois enunciados. No primeiro caso, a mensagem é comunicada através de uma frase, uma interrogação, uma interjeição ou uma observação da natureza. Exemplo 1: *ayí wé ñõ kō sukpó nyú*: “é com astúcia (malícia, gracejo) que se espanta a mosca” (Biao & Atidegla 2015). No caso de provérbios

3 No original: “Les Fons utilisent les proverbes dans l’interaction verbale, afin de rendre celle-ci vivante, d’exprimer une pensée abstraite en termes d’images pour la rendre plus accessible à l’interlocuteur. Il s’agit donc de combiner raison, imagination et humeur, dans une sorte de communication avec l’interlocuteur.”

de dois enunciados (mais original), a expressão acontece de forma interativa, ou seja, o locutor A enuncia o provérbio e o locutor B completa explicitamente ou mentalmente o provérbio enunciado por A. Caso o locutor B não conheça a resposta para completar o provérbio enunciado por A, ele repassa a palavra para A que vai terminar a segunda parte do provérbio. Exemplo 2: (a) - *Ê dreen tú vótó dô anuwanumõnõ*: “Apontaram arma não carregada para um louco”; (b) - *Nyané gbó, awovi wé nō wun du ó dê mé*: “meu irmão, para. É o diabo que coloca a pólvora na arma” (Biao & Atidegla 2015).

O exemplo (1) traz uma mensagem de prudência em tudo o que fazemos na vida, pois, agir com inteligência e estratégia é a única garantia de conseguir o que queremos, tudo o que planejamos fazer. Agir sem pensar ou sob o nervosismo apenas nos levará a resultados insatisfatórios. O exemplo (2) apresenta uma mensagem que vai quase na mesma linha de raciocínio que o primeiro mencionado. Com efeito, esse provérbio é usado para chamar à prudência, no sentido de ter cuidado com o que brincamos e como brincamos. Existem coisas que nunca deveriam servir de ferramenta para brincar, nem para dar medo e nem para se gabar, porque são objetos perigosos que podem a qualquer momento ocultar a vida de qualquer pessoa, mesmo a do possuidor. Da mesma forma, certas palavras nunca deveriam ser usadas em um intuito de brincadeira. Primeiramente, pelo caráter sagrado e também pelos problemas interpessoais que tais palavras pronunciadas poderiam provocar. Isso é um chamamento à vida, no intuito de dizer que a vida é única e cada um tem de preservar a sua própria vida e a dos outros. Procedendo dessa maneira, todos poderão viver em paz e com maior tranquilidade. Tal princípio é válido para todos os contextos da vida.

Além de ter uma função lúdica, interagir através de provérbios para os Fon é uma prática reflexiva. Em outras palavras, o contexto de uso dos provérbios dá a precisão de entendimento e de interpretação do mesmo. Isso quer dizer que o interlocutor terá de fazer um esforço reflexivo para entender a semântica do provérbio. A enunciação de um provérbio é um ato de grande reflexão, posto que, em uma multidão de provérbios, não é fácil escolher aquele que se adéque ao contexto de interação no qual os locutores estão inseridos. Neste sentido, Adja (2001) aponta que o contexto de uso e o trabalho cognitivo operado na emissão e na recepção dos provérbios são fatores importantes na cultura Fon. Tudo isso representa o sustentáculo das relações sociais. Os provérbios não são apenas simples enunciações, eles exigem um exercício cognitivo das pessoas, dado que os personagens que figuram nos provérbios Fon são diversificados e cheios de informações. Por exemplo, nota-se com grande frequência a presença de seres humanos de todas as condições (rico, louco, doente, etc.), bem como de animais, vegetais, divindades tradicionais e estrelas. Os

seres humanos têm, geralmente, uma referência histórica, geográfica, política, religiosa. Os animais e vegetais são referências de verdadeiros tratados da zoologia e da botânica.

Os provérbios são usados também como palavras ou frases amenizadoras. Como aponta Hampaté Bâ (1992), um provérbio substitui uma palavra ofensiva em uma conversa. Ao usar provérbios, o falante mostra seus sentimentos sem ofender seu interlocutor, mas, ao mesmo tempo, deixa muito bem explícita a sua mensagem. Assim sendo, uma outra forma de expressão de visão do mundo africano se faz através dos contos. Com efeito, os contos constituem também um modo de entendimento e, sobretudo, de expressão do mundo africano. Para os Fon, de fato, os contos são também recursos que contêm em si diretrizes de preparação e orientação para uma vida tranquila e sábia. A história da humanidade sempre buscou nos contos um alívio do trabalho penoso e das tribulações da vida cotidiana. Estes têm sido também uma maneira de preservar a tradição e uma ferramenta que permite a instrução dos jovens e sua preparação para a vida adulta (Mama 2008). A preparação para a vida adulta não é um processo fácil em qualquer comunidade. Por isso, o jovem precisa ser educado para que sua preparação seja completa e efetiva. Para tanto, os contos participam ativamente nesse processo, por seu caráter modelador da moralidade e da ética. É justamente essa moralidade que vai mostrar ao jovem o comportamento a adotar durante a vida.

Nesse sentido, os contos geram sempre debates nos quais os jovens são chamados a fazer perguntas a fim de entenderem melhor algo que não foi bem esclarecido ou que não foi bem entendido. Geralmente, os contos Fon expressam um aviso ou alerta contra perigos do ódio, da inveja, da cobiça, do orgulho, do egoísmo, da preguiça e até mesmo da falsidade. São más atitudes que se notam com frequência no comportamento do ser humano e que o levam à perdição, a ter atitudes que não honram a humanidade e que provocam o desequilíbrio do universo. Do outro lado, eles colocam em evidência a recompensa do amor, da compaixão, da abnegação, da coragem, do respeito aos mais velhos e ancestrais, da veneração do sagrado, da discricção e até mesmo do bom senso. Nota-se que são valores que qualquer ser humano deve estar à procura, permanentemente, pois são valores que cooperam com o bem-estar da humanidade e com a preservação da vida, sobretudo, do equilíbrio entre o visível e o invisível. Desse modo, um princípio moral ditado no final de um conto sempre prevenirá contra comportamentos maus ou colocará em evidência comportamentos desejáveis.

### Considerações finais

Ao analisar a representação do mundo africano, percebemos que a língua está em primeiro plano no que diz respeito ao fortalecimento e à preservação da vida de cada comunidade. Sendo assim, é possível compreender toda a importância da língua na cultura africana, uma vez que a língua é considerada como a alma do povo que a fala, como aquilo que molda tudo o que é necessário, e rechaça tudo o que não é necessário.

Este trabalho teve como objetivo oferecer o entendimento sobre o que é, de fato, falar na África, relacionando o ser humano com a língua e os sentidos que permeiam essa relação. Assim, destacamos o vínculo que existe entre o ser humano que fala e a própria fala (a manifestação oral da língua) e como esta se manifesta na África, ancorando essas análises no contexto do grupo etnolinguístico Fon. Esta empreitada buscou, portanto, contribuir para que se evidencie uma outra visão, não apenas do mundo africano, mas também de outras formas de culturais no que diz respeito à fala, à oralidade e à língua.

### Referências

- ADJA, Eric. 2001. “Proverbes et savoirs informels au Bénin (Afrique de l’Ouest)”. *Recherches en Communication*, 16(16): 11-21.
- AGUESSY, Honorat. 1977. “Visões e percepções tradicionais”. In: B. Ola; A. Honorat; D. Pathé; & S. Alpha (ed.), *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa: Edições 70. pp. 95-136.
- AHANHANZO-GLELE, Maurice. 1974. *Le Danxomè: du pouvoir aja à la nation fon*. Paris: Nubia.
- AKOHA, Albert Bienvenue. 2010. *Syntaxe et lexicologie du Fon-Gbe*. Paris: L’harmattan.
- ALLADAYE, Jérôme. 2008. *Les Fresques danxoméennes*. Paris: Les Editions du Flamboyant.
- APOVO, Cossi Jean-Marie. 1995. *Anthropologie du Bo: Théories et pratiques du grigri*. Tese de Doutorado. Paris 5.
- AZALOU-TINGBE, Albert. 2015. *Le nom individuel chez les Aja-Fon du Bénin: une sociologie de l’anthroponymie*. Cotonou: Les Editions Ablodè.
- BLANCHARD, Pascal. 2017. “La France noire au regard de l’histoire de France”. In: M. Alain (ed.), *Penser et écrire l’Afrique Aujourd’hui*. Paris: Editions du Seuil. pp. 92-101.
- BIAO, Angèle. Kolouché; ATIDEGLA, Aurélien. 2015. *Proverbes du Bénin: Sagesse éthique appliquée de proverbes africains*. Genève: Globethics.
- DIAGNE, Pathé. 1999. “Histoire et linguistique”. In: J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire générale de l’Afrique I: Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris: Editions UNESCO. pp. 259-290.
- DOSSOU, François, C. 2019. “Ecriture et oralité dans la transmission du savoir”. In: H. Paulin (ed.), *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. Cotonou: Star Editions. pp.



257-282.

FADAÏRO, Dominique. 2001. *Parlons fon: langue et culture du Bénin*. Paris: Editions L'Harmattan.

GNANGUENON, Cossi. 2014. *Analyse syntaxique et sémantique de la langue "fon" au Bénin en Afrique de l'Ouest, pour la création d'un dictionnaire bilingue en langues fon et français: Approche onomastique: dérivation affixale de la nomenclature des rois du Danxome*. Dictionnaire. Tese de Doutorado. Universidade de Cergy-Pontoise.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. 2010. "A tradição viva". In: J. Ki-Zerbo (ed.), *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO. pp. 167-212.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. 1992. *L'étrange destin de Wangrin: ou, Les roueries d'un interprète africain*. Paris: Union Générale d'Éditions; Éditions 10/18.

IROKO, Félix. 1991. "Prendre en compte les expériences traditionnelles africaines". In: Bachir, S. Bachir (ed.), *La culture du développement*. Dakar: CODESRIA. pp. 49-58.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. 2017. "Effets de miroir: penser l'Afrique, penser le monde". In: M. Alain (ed.), *Penser et écrire l'Afrique Aujourd'hui*. Paris: Editions du Seuil. pp. 60-71.

KOUDJO, Bienvenu. 1988. "Parole et musique chez les Fon et les Gun du Bénin: pour une nouvelle taxinomie de la parole littéraire". *Journal des africanistes*, 58(2): 73-97.

MAMA, Raouf. 2008. *Zinsa et Zinhoué les soeurs jumelles: Contes fon du Bénin*. Paris: Editions L'Harmattan.

MUSHITA, Lucy. 2017. "Femme ou femme africaine". In: M. Alain (ed.), *Penser et écrire l'Afrique Aujourd'hui*. Paris: Editions du Seuil. pp. 197-202.

OBENGA, Théophile. 1999. "Source et technique spécifiques de l'histoire africaine. Aperçu Général". In: J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire générale de l'Afrique I: Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris: Editions UNESCO. pp. 97-112.

PLIYA, Jean. 2006. *Kondo, le requin*. Lyons: Editions CLE.

PRAH, Kwesi. Kwaa. 2017. "The intellectualisation of african languages for higher education". *Alternation*, 24(2): 215-225.

SOGBOSSI, Hyppolyte Brice. 1998. *La tradición ewé-fon en Cuba*. Ciudad de La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

VANSINA, Jan. 1999. "La tradition orale et sa méthodologie". In: J. Ki-Zerbo (ed.), *Histoire générale de l'Afrique I: Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris: Editions UNESCO. pp. 167-190.

Recebido em 30 de janeiro de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

## Réécriture de soi chez les Ekang: entre savoir mémoriel et valeur identitaire du *m'mouat* (costume).

Brigitte Nga Ondigui

Doutoranda em História da Arte/Université du Québec à Montréal - UQUAM (Canada)

[brigitteondigui@gmail.com](mailto:brigitteondigui@gmail.com)

### Résumé

À l'aune des divers débats autour de l'émergence du continent africain, le problème des identités requiert une attention spécifique et nécessite une véritable remise sur la sellette des discours sur l'authenticité. Réfuter son identité est-il seulement possible? S'il est vrai que l'identité vestimentaire africaine a subi un certain effacement dont la cause est à n'en pas douter l'agentivité imposée par la colonisation, le *m'mouat* (costume) chez les Ekang du Cameroun connaît une résurgence plus de 60 ans après les indépendances. Dans un contexte de réécriture de soi et d'espérance noire, étudier le *m'mouat* sans tenir compte de son contexte qui, généralement conditionne sa création/production, sa contemplation et sa consommation est une chose inexécutable. Au Cameroun, notamment en région forestière, le milieu a conditionné les types d'activités pouvant être organisés. J. Gibson (1979) parlera de ces possibilités en invoquant la théorie de l'affordance selon laquelle l'humain se sert des invites de son milieu pour un usage immédiat ou les transformer en artefacts. Fondement de la mémoire du peuple Ekang, le *m'mouat* à travers ses variations, permet de déchiffrer le passé, mais également d'appréhender le présent et à envisager le futur. Dans son processus de création, dans sa matérialité, mais encore dans ses symboliques, le *m'mouat* reflète les valeurs, les croyances, les aspirations et les besoins des peuples qui les ont produits. Il se dégage alors la volonté d'un renouvellement des Ekang, au truchement du *m'mouat*, non pas comme les réminiscences d'un passé glorieux "regretté", mais davantage comme la reconstruction d'un savoir mémoriel "résiduel" et des valeurs identitaires.

**Mots-clés:** Ekang ; savoir mémoriel ; valeur identitaire ; *m'mouat* ; agentivité.

## Abstract

Various debates on the emergence of Africa reveal that the identity issues requires a special attention and an important concern on authenticity that needs to be addressed. is it still possible to deny one's identity? If it is globally admitted that the African dressing identity was quite unseen due to the agency imposed by colonization, the *m'mouat* (costume) of the Ekang people of Cameroon emerged 60 years after independence. Within a framework of the self-rewriting and black hope, it is quite unrealistic to study the *m'mouat* without taking into consideration its context that globally conditions its creation/production, its contemplation and its consumption. Oneself and black's hope, studying the *m'mouat*, in Cameroon, notably in the forest region, environment has always conditioned the various types of activities organized so far. J. Gibson (1979) talked of these possibilities by calling upon the theory of affordance which explains that each human being makes use of his environment assets for an immediate usage or transform them into artifacts. Since the *m'mouat* embodies the memory of the Ekang people through its variants, it enables to construe the past, apprehend the present and to plan the future. In its process of creation, its materiality, but especially in its symbolic, the *m'mouat* reflects the values, beliefs, aspirations and needs of the peoples that produced them. The will for a renewal of Ekang people by means of the *m'mouat*, not as recollections for a glorious "forgotten" past, but much more as a reconstruction of a "residual" memorial knowledge and identity values, seems urgent.

**Keywords:** Ekang; memorial knowledge; identity value; *m'mouat*; agency.

## Introduction

Population du Bassin du Congo, les Ekang se retrouvent aussi bien au Gabon, en Guinée Équatoriale qu'au Cameroun. Au Cameroun, ces populations se rencontrent en zone méridionale, notamment dans les régions administratives du Centre-Sud-Est, quoique la répartition des populations sur le territoire laisse entrevoir une cohabitation avec d'autres ethnies, très souvent fille d'un métissage culturel.

Le milieu phytogéographique au Cameroun méridional, de par son contexte écologique a fait mettre en place des conditions naturelles propices au processus de production, de contemplation et de consommation du *m'mouat*. L'homme Ekang va donc le transformer à sa guise, afin de l'ajuster à ses besoins immédiats. Ce qui n'est pas une expression singulière, tant il demeure évident comme le pense G. Gibson (1979: 127) que "les humains ont tendance à altérer et modifier leur milieu de vie afin de changer ses

moyens pour mieux leur convenir". Le *m'mouat*, costume dans l'espace Ekang<sup>1</sup> apparaît alors comme la matérialisation du lien entre eux et leur milieu de vie. Son usage dans ce contexte épouse des mutations fonctionnelles. Longtemps relégué dans les cabanons ourdis d'oublis, le vêtement local tout comme les arts Africains fut un objet de déni euro-centrique et euro-centré<sup>2</sup>. Cette brève description du Capitaine Roche peut servir de preuve:

Loin de la mer, les vêtements sont extrêmement simples: ils se composent toujours d'un morceau d'étoffe attaché à la ceinture, et dont les dimensions sont très réduites; je me hâte de dire que jamais cependant ces dimensions ne se réduisent à zéro, sauf pour les petits enfants. [...] Le nez, toujours percé, laisse passer un collier de perles qui va reposer aussi sur les oreilles; à défaut de perles, l'ouverture percée dans la membrane nasale reçoit un simple morceau de bois ou tout autre objet échoué ici on ne sait comment, sonnette, de suspension, etc. Les indigènes ne se contentent pas de leur laideur naturelle; ils se font sur le front de petites incisions, dans lesquelles ils introduisent le suc de je ne sais quelle plante qui a pour effet de faire pousser la chair en saillie. Si bien qu'ils ont des sortes de crêtes de dindon qui ont quelquefois jusqu'à deux centimètres de relief. Ils se font encore des tatouages très compliqués sur tout le corps, mais particulièrement sur les tempes, la poitrine et le dos (Roche [Capitaine] 1904: 131-132).

Il faut comprendre dans de tels propos, une évocation euro-centrée des cultures autres que celles européennes. Ce qui a aidé à construire une vision subalterne de l'habillement auprès des Européens, mais aussi à proliférer une sorte d'autodestruction chez les africains, les Ekang, que nous désignons ici par *afrodestructisme*. Cet *afrodestructisme* se manifeste par le reniement des *habitus* vestimentaires par une communauté – Ekang – considérée subalterne par l'hégémonie colonisatrice et impérialiste. On conforte les populations dans l'idée que leurs us et traditions, leurs manières de s'habiller sont hideux.

Notre article place au cœur de sa préoccupation cette question: dans quelle mesure la réécriture de soi est-elle possible au truchement du savoir mémoriel qu'est le *m'mouat* – costume – et des valeurs identitaires dont renferme cette dernière chez les Ekang? Comment (re)penser au positionnement des cultures africaines et notamment Ekang dans ce monde globalisé? Pour ce faire, trois orientations vont animer cette réflexion: un survol historique pour un recadrage du *m'mouat* comme reflet des valeurs ancestrales, une assimilation profonde ayant abouti à un *afrodestructisme* et pour enfin présenter les possibilités d'une réécriture de soi.

1 De fait, le vocable Ekang que nous adoptons ici entre dans un processus de décolonisation des concepts qui voudrait faire de cette notion une expression fédératrice de l'ensemble des phratries Beti, Bulu, Fang, Ntoumou...et tribus assimilées.

2 L'Europe est le standard, l'universaliste et impose la norme vestimentaire.

## 1. Recadrage historique: du *m'mouat* comme reflet des valeurs ancestrales chez les Ekgang

Le Révérend Père Engelbert Mveng (1980: 36) souligne que "L'histoire négro-africaine est écrite en œuvres d'arts". Il n'est pas exagéré de penser que la tradition plastique à travers le *m'mouat* participe de la transmission des valeurs culturelles, tant que ces réalisations préservent un sens des générations les plus vieilles à celles les plus jeunes. Il se dégage alors la nécessité de préserver la frontière, non pas sous la forme d'une étanchéité inviolable, mais davantage comme un marqueur identitaire.

Le *m'mouat* que nous invoquons ici est un tout englobant les arts du corps (scarifications, tatouages), les arts du capillaire (tresses, coiffes, casque à cauris, foulards, couvre-chef...), l'orfèvrerie (boucles, colliers, bracelets...), les arts vestimentaires, la maroquinerie<sup>3</sup> (chaussures, sacoches, ceintures...). C'est un système vestimentaire codifié au sein d'une société porteur de sens et de symboles représentant ce à quoi l'on croit, pense et aspire. Cet élément de la culture matérielle qu'est le *m'mouat* s'applique au corps physique de l'Homme. Reflet du paraître, il se met en rapport avec les sens: la vue et le toucher. Le *m'mouat* informe sur le peuple qui l'a réalisé, les matériaux utilisés, les techniques d'exécution et les symboles qui s'y rattachent. Evoquer cet élément de la culture de l'humain revient à unir une histoire, une socio-anthropologie du vêtement traditionnel<sup>4</sup> en cherchant à savoir pourquoi l'homme porte le *m'mouat*, mais encore l'impensé qui s'y cache.

Pour J. C. Depaule (2008), il est communément admis que les vêtements "parlent". La communication par le *m'mouat*, tout comme par le tissu végétal *obom*<sup>5</sup>, le raphia... se produit au sein d'un groupe dans lequel chacun remplit simultanément et inversement le rôle d'émetteur et celui de récepteur. Pour comprendre un signe vestimentaire, il faut donc appartenir à cette communauté ou être imprégné – pour l'étranger – du décodage propre à cette dernière. La communauté Ekgang définit et codifie son ou ses signes qui font d'elle une entité spécifique et perçue comme telle par les autres. En se rapprochant de Guilhaumou (2012), nous convenons que si quelqu'un existe socialement par le langage, donc quelqu'un parle; car il est interpellé par le fait d'un nom. De ce fait, porter le *m'mouat*, tout comme l'acte même d'énoncer un nom, renvoie à quelque chose qui existe socialement. Le *m'mouat* referme une axiologie, un certain nombre de valeurs aidant à renforcer la participation sociopolitique, le bien-être et le mieux-être des populations

3 Nous associons à l'expression maroquinerie, un ensemble d'accessoires venant rehausser le côté esthétique du *m'mouat*.

4 Qui se réfère à la tradition.

5 Tissu traditionnel Ekgang tiré de l'écorce d'arbre battue, à l'aide d'un maillet, *fende*.



Ekang. Le *m'mouat* à certain moment se retrouve fétichisé<sup>6</sup> comme dans le cas de certaines danses ou de certains rituels.

### 1.1. *Mfan mod*

Dans l'ancienne société Ekang<sup>7</sup> le port du *m'mouat* avait un nombre d'exigences. Parmi ces exigences, il fallait appartenir à une certaine classe sociale. Ainsi, porter le *m'mouat* réalisé au truchement de l'*obom* faisait référence à une classe typique, celle des nobles. On parle de caste de "vrai- homme", *mfañ mod*, une élite au sens propre du terme. Il faut préciser que les esclaves adultes auxquels les maîtres ne donnent pas de femmes, les captifs n'en avaient pas droit, de même que les vierges, les impubères. Une fois qu'on devenait un homme respectable, un homme libre, on pouvait se revêtir d'*obom* sous forme de pagne ou de cache-sexe. Philippe Laburthe-Tolra (1981: 302) dira qu' "il est logique que les vierges, ou les impubères, ou les esclaves auxquels leur maître ne donne pas de femme, restent nus". Il sera fort aisé de conclure que l'*obom* peut être considéré comme le lien symbolisant le passage de la condition de servitude à celle d'homme libre. Pour le Révérend Père Engelbert Mveng (1980: 22) le vêtement en Afrique est "œuvre de culture". C'est l'image du *cosmos* associant la vie de l'homme, loin d'être un futile divertissement.

### 1.2. Répartition sociale

La répartition du *m'mouat* traduit le statut communautaire, la hiérarchisation sociale en présentant la classe qu'occupe un individu dans sa communauté. En zone Ekang, elle se fait par sexe, âge et par classe sociale. Au niveau de la répartition par sexe, l'homme et la femme adultes sont généralement vêtus. L'essentiel du vêtement local pour la femme se composait de l'*ebui*. Cette tenue de coquetterie durait environ trois mois. Grosse touffe formée de fibres de feuilles de bananiers ou de raphia, les vieilles femmes renonçaient à cet *ebui*<sup>8</sup> (Mbarga 2010).

Quant aux hommes, ils arboraient le cache-sexe qui se résumait au simple étui pénien réalisé à base de raphia ou de liane, *mfadak*. Il s'agit en fait de la tenue de rigueur au rituel *Tso*<sup>9</sup>, les combattants à la guerre, des partis de chasse et dans certaines danses... La tenue normale des hommes fang, comme l'*ebui* était le pagne d'*obom*. Il pouvait se composé d'une simple bande passée entre les jambes et accrochée à la ceinture par devant et par derrière. La répartition par classe sociale présentait la nudité des enfants, des

6 On lui attribue des facultés surnaturelles.

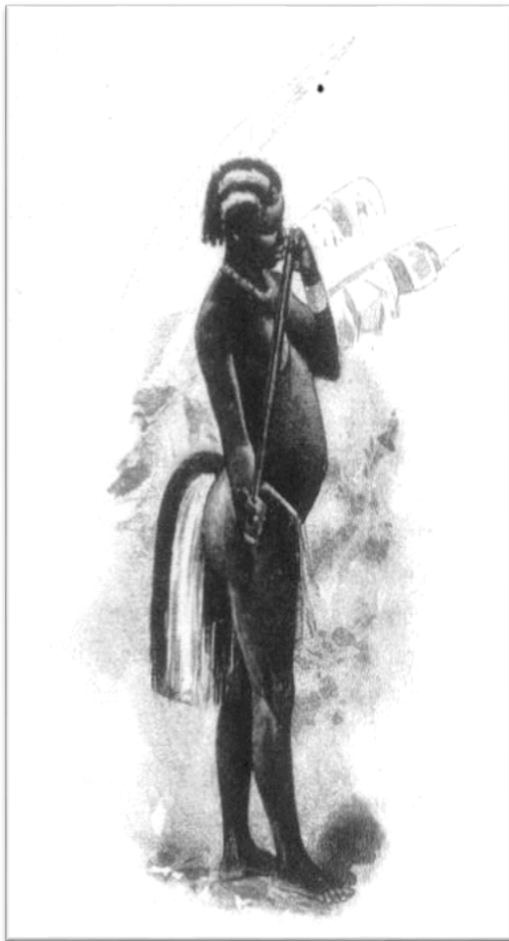
7 Avant le contact avec les européens.

8 Lire Jean-Claude Mbarga, *La sémiotique vestimentaire*, Paris, Harmattan, 2010.

9 *So* chez les *Ewondo*, *Tso* en langue *Iton*.

femmes et des esclaves comme une pauvreté et une dépendance. La tenue d'homme riche, *nkukuma* par excellence était comme vêtement de reins, des peaux de chats sauvages, de singes. Le forgeron était le reflet de cette opulence.

Quant-à la répartition par âge, le vêtement ne semble avoir été que parure, comme le note si bien Philippe Laburthe-Tolra (1981: 297). Dans cette lancée, la nudité n'était pas une gêne. C'est dire que les enfants gambadaient "tout nu" à longueur de journée. Les jeunes filles nubiles, mais vierges restaient également nues. Jean-Claude Mbarga (2010: 37) précisera qu'elle ne portait rien devant, même quand elle avait déjà des poils et des seins développés.



**Figure 1:** Jeune femme Ekang en *Ibui*  
**Source:** Cliché, Morgen (1893: 40).



**Figure 2:** Jeune homme Ekang En *obom*  
**Source:** Cliché, Morgen (1893: 41).

### 1.3. En temps de *bitá*.

Au Cameroun, le milieu forestier a été un lieu privilégié au *bitá*, la guerre. L'objectif véritable de la guerre était le pillage des biens de l'adversaire<sup>10</sup>. La mise en route du *bitá* faisait intervenir des tenues de combats spécifiques. La tenue de combat se composait d'un étui pénien en lieu et place du pagne ou d'*obom*, qui limitait les mouvements, car très rêche. Les combattants se peignaient aussi la poitrine de poudre de padouk, *baa*, *Pterocarpus soyauxii*. et de kaolin blanc; se fardaient le visage de noir de fumée et y traçaient des lignes géométriques, entouraient les yeux de blanc. Sur la tête, ils y fixaient les plumes bleues de touraco ou ceux rouges de perroquet ou encore arboraient un *otod kos*, coiffure plus complexe constituée d'éléments identiques (Laburthe-Tolra 1981)<sup>11</sup>.



**Figure 3:** Armes, coiffures du *bitá*, statuettes  
**Source:** Laburthe-Tolra (1981: 36, d'après Morgen).

10 La guerre se faisait pour avoir des femmes, des esclaves et des richesses.

11 Lire aussi Yaoundé d'après Zenker, *Annales* de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé, n°2, Yaoundé: Éditions Clé, 1970.

#### 1.4. Le rite so

Lors du rituel *So*<sup>12</sup>, les *Mvón* étaient généralement enjolivés de pagnes d'écorce d'*obom*, teints de rouge de la poudre de padouk (*ba'a*). C'était précisément lors de l'exhibition des candidats au public, *meyén mvóno*. Le rouge, couleur de la joie lors des évènements solennels, à l'instar de l'initiation *So*, renvoie également à la beauté. Ainsi, l'*obom* dans ces sociétés occupait une place de choix. Associé à une parure d'écailles de pangolin, de poudre blanche de kaolin, il était aussi le symbole d'un habillement à caractère cosmique, de beauté.



**Figure 4:** Candidats au rituel d'initiation *So*, vêtus de cache-sexe en *obom*

**Source:** Laburthe Tolra (1985: 260).

12 Le *So* était vécu consciemment par les Ekang comme le centre de leur vie religieuse et sociale, comme le culte spécifique. De nombreux auteurs, cités par Phillipe Laburthe-Tolra (1992: 229), en occurrence Zenker (1892: 497; 1895: 525), Morgen (1893: 50), Dominik (1901: 164), Skolaster (1910: 140), Tessmann (1913: 39, 51), sans oublier Nekes (1913: 207), ont soutenu dans leurs récits que le rite initiatique par excellence de ces populations était le *So*. C'est sans doute pour cette raison que l'une des sources de Laburthe-Tolra, un dénommé Messi, s'écrit "*So, ndzo ené akën*", "Le so, c'est cela qui est le rite".



La fonction symbolique de ce tissu était certainement de maintenir l'existence d'un lien. Les textiles en Afrique selon M. Coquet (1993), créent un lien fondamental entre l'homme et le monde. Un lien à la tradition, bien sûr celle d'un passé lointain où les hommes étaient plus proches des dieux, un lien avec le monde de la nature où les hommes cherchent à se fondre et entre les différents âges et les étapes de la vie.

Selon la croyance Ekang, l'un des aspects les plus importants du *m'mouat* en *obom* dans le rituel demeure dans le fait qu'au contact permanent avec le sexe de l'homme, le tissu d'écorce battue, *obom*, lui communiquait les caractéristiques de l'arbre dont il émane. Ceci, dans le seul but d'affermir la puissance sexuelle, en conférant au sexe la rigidité, la productivité. Ainsi, si le tissu était obtenu à partir de l'écorce de l'arbre *Abang, Milicia Excelsa* qui renvoie à la virilité, le sexe circonscrit devenait similairement virile. À la suite de ce recadrage historique, il nous incombe à présent de considérer les méandres d'une assimilation profonde, ayant conduit à un *afrodestructisme*.

## 2. Assimilation profonde: *afrodestructisme*

Le concept d'*afrodestructisme* utilisé dans le cadre de cet article, est la représentation d'une société Nègro-africaine, précisément Ekang, dévastée socio-culturellement. Une société aux prises d'une altérité coloniale et d'une agentivité coloniale très poussée. Nous opposons ce concept à l'afrofuturisme, car la faiblesse de l'Afrique est tirée de l'histoire et des traditions occidentales. Il est sans doute loisible de relever ce que Mbembe entend par afrofuturisme: "il combine science-fiction, techno-culture, réalisme magique et cosmologies non européennes, dans le but d'interroger le passé des peuples dits de couleur et leur condition dans le présent" (2014: 125). Il poursuit en arguant que "l'afrofuturisme ne se contente pas de dénoncer les illusions du proprement humain. [...] Produit d'une histoire de la prédation, le Nègre est en effet cet humain qui aura été forcé de revêtir les habits de la chose et de partager le destin de l'objet". *L'afrodestructisme* va favoriser la destruction des valeurs endogéniques Nègro-africaines au contact des puissances colonisatrices et impérialistes. Les populations finissent par intégrer que leurs savoir-faire, savoir-être et savoir-vivre sont des réalités subalternes et à terme, la négation de soi s'installe.

Comme signalé plus haut à l'introduction, les populations sont raffermies dans l'idée que tout ce qui est en rapport avec leur ontologie, leurs manières de s'habiller sont effroyables, non conformes. Cette négation de soi finit par générer une sorte de lessivage profond, d'oubli et d'effacement. "On ne voit plus parce qu'on a désappris à voir", dira Françoise Vergès (2018: 120). *Afrodestructisme* impose l'écriture et la lecture blanche du monde et consolide cet esprit du déni flagrant de l'humanité Nègro-africaine. Le Nègro-



africain perd le rêve de devenir maître et possesseur de lui – même et de la nature, contrairement à ce que postule Mbembe (2014: 126). *L'afrodestructisme* sert de prétexte pour nourrir l'idée des cultures Négro-africaines ravalées aux calendes du primitivisme. À partir de ce point de vue, comment se manifeste donc cet *afrodestructisme*?

### 2.1. Pendant la période occidentale<sup>13</sup>

Selon Felwine Sarr (2016: 12), “les sociétés humaines depuis toujours se transforment de manière organique, font face aux défis qui s'imposent à elles, y répondent, survivent ou périssent”. Pour mieux comprendre cette assertion Sarrienne, il convient de restituer le contexte d'acculturation qui a prévalu durant ladite période. En effet, pendant la période coloniale, les populations sont converties, le progrès se constate dans les villages et les croyances séculaires perdent leur pouvoir, relégué à l'oubli au détriment des croyances occidentales. *L'afrodestruction* prenait graduellement forme. Dès 1879 dans la région du Sud Cameroun, en pays *Bulu*, on assiste à la conversion au christianisme. Tout commence trente-huit ans plus tôt, suite à l'arrivée des premiers missionnaires au Cameroun (Criaud et al. 1992). Il y a eu un choc de civilisations qui a entraîné l'hégémonie occidentale sur les populations autochtones, engendrant des conséquences irréversibles sur le plan socioculturel.

À partir du XX<sup>ème</sup> siècle, de nombreuses restructurations concernant certaines pratiques, mais également les arts du corps et de la parure sont amorcés en pays *E Kang*. Le rite *So* ayant favorisé le port d'un certain type d'objets (parmi lesquels *l'obom*), est interdit des habitudes religieuses, de même que le *m'mouat* en *obom* ; ceci au profit des vêtements en provenance de l'Occident. Une fois que le Cameroun passera sous protectorat allemand (1884-1916), ces derniers, pour parvenir à leurs fins mettront sur pied des structures de pouvoir, par la promotion de certains chefs entièrement acquis à leur cause. C'est le cas de Charles Atangana dont l'action fut déterminante dans le processus d'assimilation des populations *E Kang*. Il est à préciser que ce soutien n'était pas gratuit, de manière implicite il laissait entrevoir des motivations matérielles ou politiques. Les populations seront donc contraintes d'abandonner leurs us et coutumes, de même que leurs formules de bienséance; par extension le port du tissu d'écorce battue, *obom*, impuissants face à ce choc des cultures (Nga Ondigui 2011).

Que ce soit chez Césaire ou chez Fanon, la critique interne tend à mettre l'accent sur la pulsion de mort et l'envie de détruire qui œuvrent jusqu'à l'intérieur du projet humaniste occidental, notamment lorsque ce dernier

13 Nous n'utilisons pas l'expression colonisation ici, car on nous présente le Cameroun comme étant passé de protectorat Allemand à condominium franco-anglais, puis sous mandat de la SND (1922-1946).

est enserré dans les méandres de la passion colonialiste et raciste (Mbembe 2014: 123- 124).

On perçoit ici une critique acerbe de cette volonté de désolation et d'affliction vis-à-vis du Nègre dans le cadre de la pensée humaniste occidentale. L'accent est donc mis sur les impasses du discours occidental sur l'homme dans le but de l'amender (Senghor 1964; Glissant 1997; Gilroy 1993).

D'après le témoignage de Luc Atangana<sup>14</sup>, de retour de son exil et une fois qu'il sera réintégré dans ses fonctions de chef supérieur des Ewondo et des Bënë<sup>15</sup>, la première chose que fit Charles Atangana après avoir salué, fût de donner de nouvelles mise en garde:

Désormais, vous ne saluerez plus "ovuma", comme le faisaient les Beti depuis toujours. Si vous saluez votre frère le matin, dites "bon matin". Vers le milieu du jour dites "bonjour" et le soir "bonsoir"... Les hommes ne porteront plus l' "obom", ne se teindront plus le corps avec le "baa", que tous portent des vêtements de tissus; les femmes ne mettront plus l' "ebui", ni l' "ékuba". Que finissent les anciennes tresses (koe, mesa, bevuvulu); toute femme ne doit porter désormais que des "minteg" ou des "bilat"; aucune femme ne teindra plus le corps avec le "baa", que toutes portent des robes, bien que l'argent soit difficile. L'homme ne construira plus de mur en écorce. Que toutes les portes soient en bois "aban", et que tous ne construisent plus que des maisons en terre battues, avec trois ou quatre fenêtres...quand vous mangez, n'allumez plus un noue, mais fabriquez-vous des lampes à huile de palme... (Eze 1969: 182-183).

Toutes ces mises en garde allaient modifier la société Ekang. Le rapport au *m'mouat* va donc évoluer au fil de l'histoire.

## 2.2. Période postindépendance

Dans les années 60, au lendemain des indépendances, le constat sur le lessivage profond qu'a subi le pays Ekang est loisible. Comme le fait remarquer Felwine Sarr (2016: 10), "on s'est absolument tout permis sur le continent africain. Les pillages, les saccages des vies et de la culture [...] y connurent impassiblement leur pinacle". Cela remet au centre des préoccupations le débat sur la restitution du patrimoine pillé pendant la colonisation. Felwine Sarr et Bénédicte Savoy (2018: 12) signalent le fait qu'en 2017 Emmanuel Macron, battant campagne à Alger, qualifiait la colonisation de "crime contre l'humanité" en ces termes: "la colonisation fait partie de l'histoire française. C'est un crime, c'est un crime contre l'humanité, c'est une vraie barbarie". Il faut dire que cette barbarie fait actuellement

14 L'une des sources de Léopold -François Eze (1969).

15 Sous-groupes de la grande famille Ekang.

compter au moins 88000 objets provenant de l'Afrique subsaharienne dans les collections publiques françaises<sup>16</sup>.

En parlant des sociétés, Felwine Sarr (2016: 12) pense "qu'elles évoluent aussi parce qu'elles se projettent dans le futur, pensent les conditions de leur pérennité, transmettent à cette fin un capital intellectuel et symbolique aux générations suivantes". Plus de soixante ans après l'indépendance, le *m'mouat* connaît une résurgence. Les sociétés présentent dans leur ensemble des interactions entre les valeurs résiduelle, dominante et émergente. La société Ekgang ne déroge en aucun cas à ces immixtions. Selon les *cultural studies*, les cultures résiduelles sont constituées de valeurs de formations sociales antérieures, qui résistent à la culture dominante; la culture dominante impose à la société un système de valeurs et de significations hégémoniques; les cultures *émergentes* se réfèrent à des valeurs nouvelles, s'opposant aux significations établies. Contrairement à ce que leur nom semble suggérer, les valeurs résiduelles peuvent avoir un rôle critique et oppositionnel important, dans la mesure où elles représentent des domaines de l'expérience, des aspirations et des accomplissements humains que la culture dominante néglige. C'est en fait ce vieux fond culturel qui résiste et perdure dans la société et peut dans une certaine mesure se transmettre pour un développement durable.

Pour Raymond Williams (2009), le résiduel est l'influence consciente ou inconsciente des anciennes pratiques culturelles dans les sociétés modernes. Cette sorte de résidu, autant culturel que social est intégrée dans l'infrastructure de la culture dominante. Il s'efforce dans sa démarche, de distinguer le résiduel de l'archaïque. L'archaïque étant le plus souvent des pratiques culturelles démodées et abandonnées, le résiduel étant certainement actif dans le façonnement de la société, même s'il ne provient pas de la culture dominante elle-même.

Au Cameroun méridional, on voit cette volonté de résurgence du *m'mouat* avec notamment son port de plus en plus fréquent lors des festivals culturels<sup>17</sup>, lors des intronisations, des défilés de mode... On ne perd pas la mémoire. On la reconstitue malgré les affres imposées par la colonisation et son *agency*. La remise en question de l'agir coloniale sur les réalités linguistiques et les legs ancestraux vise à établir un jugement de valeur dans les études de l'histoire de l'art en Afrique, au Cameroun. A travers le retour aux identités vestimentaires du peuple Ekgang, il est question de décoloniser l'approche vestimentaire occidentale qui fut vectrice de la négation des réalités des peuples forestiers.

16 Le rapport sur la restitution du patrimoine africain de 2017, rend compte de ces réalités.

17 Le 25 août 2006 à Ebolowa – région du Sud Cameroun – sous le récépissé n°0087 /RDA/LO7/BAPP, le Conseil Annuel des Chefs Traditionnels, autrefois dénommé Forum des Chefs Traditionnels, a réhabilité le textile végétal *obom*, en l'adoptant comme tenue d'apparat.

### 3. Possibilité d'une réécriture de soi

La problématique sus-évoquée nécessite une réécriture de soi<sup>18</sup> dans la culture Ekang dans l'optique de se réinventer et de sortir des sentiers battus, quand on sait que la vie est sujette à de perpétuelles mutations et l'être est par essence dynamique; de même que sa culture. D'ailleurs, le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga (1976: 3) pense que "Si l' 'identité' du Négro-Africain est celle d'un sujet et non celle d'un objet, elle est celle d'un être qui se détermine lui-même à exister, en reprenant comme lui appartenant en propre ce qu'il a trouvé, en se donnant des fins pour s'accomplir".

En invoquant ces propos du penseur des évènements et des institutions<sup>19</sup> que fut Eboussi Boulaga, nous lisons dans cette posture une pensée légitime à rendre le Négro-Africain un Être fier, un Être pouvant répondre à l'impérative obligation de la transformation socio-culturelle. Nous sommes conscients qu'une réécriture de soi pour le positionnement du protagonisme africain dans le monde contemporain est faisable. Cette réécriture de soi peut passer par une réinvention du *m'mouat* en pays Ekang qui permettra d'extraire le passé du présent et ainsi professer une relecture et une réécriture des épistémologies africaines. Fabien Eboussi Boulaga (Mbonda 2020: 172) voyait dans *l'absence de pensée* le problème le plus grave de notre temps et du continent africain. "La racine du mal africain est l'absence de pensée", dira-t-il par ailleurs (Eboussi Boulaga 1999: 8). Cette absence de pensée se manifeste sous des conformations bariolées, dont la plus dramatique est nichée dans *le mimétisme de la pensée*. Il adjoint à tout cela une représentation caricaturale de l'argumentation de certains intellectuels qu'il qualifie de *ventriloques* (Eboussi Boulaga 1999: 15-17); précisant qu'ils "parlent du ventre comme d'autres parlent du nez". Au final,

Penser représente l'espoir que l'homme, même quand il ne possède aucun pouvoir, peut s'affranchir des structures d'aliénation qui l'accablent. C'est le pouvoir d'interroger, qui est aussi un pouvoir de créer. Penser c'est créer. Penser se définit dans la double démarche de destitution et d'institution, de déconstruction et de reconstruction. (Mbonda 2020: 176-177).

À notre sens, il nécessite de compléter à leur suite qu'il est exhorté d'utiliser des grilles de lectures adaptées aux communautés africaines, et non des grilles de lectures occidentales; voire coloniales. Ce qui permettra d'éviter de projeter comme toujours des clichés culturels occidentaux et coloniaux sur l'habillement local Ekang, en omettant le

18 La réécriture de soi est la réappropriation de son histoire, de son identité en rompant avec le regard euro-centré.

19 Ernest-Marie Mbonda (2020) le présente ainsi dans la mesure où, le parcours de son œuvre est dominé par une interrogation sur les événements et les institutions. Dans ces deux ordres de réalités se jouent notre destin, notre histoire, notre avenir, notre devenir, notre vivre ou dis paraître, la possibilité pour nous d'exister, d'être traité comme des humains ou comme du bétail.

fait que ces truismes ne faisaient pas corps avec leur cosmologie.

### 3.1. Reconstruction de la pensée culturelle

La déconstruction de l'*afrodestructisme* qui a été à la base de la dissolution des traditions passe par une reconstruction de la pensée culturelle, la réappropriation, la promotion et la valorisation des identités vestimentaires. Les Ekang ont pris conscience de l'attrait de leurs savoir-faire, savoir-être et savoir-vivre. Ces savoirs font d'eux des êtres compétitifs dans la dynamique contemporaine de l'émergence. Porter le *m'mouat* est un moyen d'attester son inclination à l'authenticité, d'affirmer son rang social, son pouvoir d'achat et sa personnalité. C'est dire que le rapport au *m'mouat* est un phénomène impliquant le collectif via la société, le regard qu'elle renvoie, les codes qu'elle impose et le goût individuel.

C'est probablement la preuve que l'Afrique en générale et le Cameroun en particulier recèle de valeurs, expressions et éléments culturels propres à eux. Car en réalité, toutes les propositions artistiques ou esthétiques faites aux autres, n'ont de sens que si elles s'appuient sur l'ontologie<sup>20</sup>. Dans le contexte de la mondialisation<sup>21</sup> où s'exprime le paradoxe de la promotion des identités dans un univers interconnecté, chaque peuple est appelé à contribuer à cette grand-messe. Il en résulte alors un questionnement essentiel, celui relatif à l'apport des populations Ekang: *le m'mouat* ne peut-il pas être cette vitrine, par la même occasion cette monnaie d'échange?

En tout état de cause, le *m'mouat* chez les Ekang véritable élément culturel, se veut une identité rayonnante, une référence et doit conséquemment s'affirmer. Pour Marcien Towa (1985: 38), "en tant que valeur, le culturel ne se replie pas sur soi, le culturel s'affirme". La responsabilité des engagements idéologiques dans la validation des connaissances est par conséquent engagée. La valeur fondamentale de la science, la manière dont les intérêts s'unissent pour conférer légitimité et finalité à cette dernière passent par la validation des connaissances sur les identités<sup>22</sup> à travers le *m'mouat*, mais encore le rejet de l'effacement. Et nous de communier avec Felwine Sarr (2016: 17): "en inscrivant la marche des sociétés africaines dans une téléologie aux prétentions universelles, ces catégories, hégémoniques par leur prétention à qualifier et à décrire les dynamiques sociales, ont nié la créativité propre de ces sociétés ainsi que leur capacité à produire les métaphores de leurs possibles futurs". En examinant cette citation, il est manifeste que la réappropriation de l'identité

20 L'ontologie est l'âme d'un peuple, d'une communauté.

21 Nous entendons par mondialisation, un monde sans frontières pour les produits culturels, un monde ouvert.

22 La notion d'identité est très sensible et intègre un ensemble d'aspects personnels et fondamentaux caractérisant un groupe spécifique.

africaine dans le concert des cultures est un enjeu non moins dérisoire. Ce qui contribue au maintien en éveil de l'histoire des communautés, au maintien de la mémoire nationale. Le mérite ici est de mettre en avant une vision euro-décentrée de l'histoire [de l'art] de l'Afrique et du Cameroun.

### 3.2. Reconstruction de la pensée scientifique

Une réécriture de soi permet de décoloniser la perception de négation du *m'mouat*. Ce qui implique non seulement de présenter dans une certaine mesure comment les approches liées aux études postcoloniales, décoloniales et à la colonialité du savoir et du pouvoir en Afrique gagnent en importance dans leur ambition de détrôner l'autorité des canons épistémologiques et méthodologiques occidentaux<sup>23</sup> ; mais de s'interroger sur le recours si massif au discours postcolonial et décolonial dans les universités africaines, et notamment dans les Facultés des Arts, des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales et avec une extension en Economie et en Science Politique. Cela n'implique-t-il pas que la réécriture de soi par son recours à un outillage conceptuel et méthodologique éclectique, impose une approche interdisciplinaire si on veut parvenir à mieux la cerner et à mieux comprendre ses enjeux dans la nouvelle cartographie du savoir et du pouvoir en Afrique et ailleurs?

Jacques Derrida (2001: 12) en évoquant la décolonisation des institutions universitaires, sollicite la mise en lieu de "l'université sans condition" et également un "droit à la déconstruction". Cette université adjure et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté inconditionnelle de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent un savoir, une pensée de vérité et une recherche. Pour ce qui est du droit à la déconstruction, Ernest-Marie Mbonda (2020: 264) pense qu'il "peut être appliqué ici, pour le cas des institutions académiques africaines, à l'ordre universitaire lui-même, en tant qu'il reflète et reproduit tout à la fois, à travers son organisation et son fonctionnement, la '*colonialité*' des institutions politiques et administratives". Il argue son argument sur l'impératif de la décolonisation des savoirs dans les institutions scientifiques africaines. Cependant, il souligne le fait que cet impératif pourrait se heurter au paradoxe bien connu résidant dans le fait d'enjoindre une personne ou un peuple à devenir libre.

Nous sommes dans une dynamique où l'Afrique est en train de mettre en place sa propre histoire, pour sortir de l'*afrodestructisme* qui l'a longtemps maintenu dans une profonde léthargie. "Si le 'malheur généalogique' ne m'autorise à parler au nom de

23 Il s'agit d'une reconstruction des épistémologies spécifiquement adapté aux réalités africaines.



personne, il ne m'interdit pas, Certains jours, d'être en colère, de railler, de protester, de manifester mon dégoût et ma répugnance". (Mbembe 2013: 89). Dans ce propos, Achille Mbembe met en exergue les pesanteurs liées à ses origines africaines, source de l'obscurantisme africain. Il en appelle à plus d'action afin de susciter une colère salutaire et stratégique. À la lumière de ses propos, l'afro-optimisme est prescrit comme catalyseur d'une prise de conscience salvatrice et voire définitive. La libération de l'Afrique exige la libération de la pensée longtemps emprisonnée par les idéologies dominatrices coloniales et néocoloniales.

## Conclusion

D'identité patrimoniale à un *afrodestructisme* qui a eu pour conséquence son effacement, le *m'mouat* en zone Ekang est passé d'objet de curiosité à objet de dédain, pour enfin opposer des survivances plus de soixante ans après l'indépendance. Tout comme l'essentiel des savoirs endogéniques spécifiques au continent africain, le destin du *m'mouat* fut scellé par l'hégémonie colonisatrice et impérialiste. On a ainsi projeté comme toujours des clichés culturels de l'Europe sur l'habillement local Ekang, en omettant le fait que ces lapalissades ne faisaient pas corps avec leur cosmologie. Pour lire le réel on s'est une fois de plus référés aux cosmologies des "autres"<sup>24</sup>.

Certes, la réécriture de soi est possible, si et seulement si l'Ekang prend conscience de l'apport de sa culture et ressort sa quintessence. Il faut avancer en étant enraciné quelque part. L'identité vestimentaire fait de lui un Être compétitif dans la dynamique contemporaine de l'émergence<sup>25</sup>. Réfuter son identité devient quasi infaisable. "La structure dialectique en est simple: on va de la négation de soi à l'affirmation de soi en passant par l'exclusion ou la négation de la négation de soi" (Eboussi Boulaga 1976: 11).

Immanence de "la parole vue", loin d'être les réminiscences d'un passé glorieux "regretté", le *m'mouat* des Ekang s'impose d'avantage en élément de reconstruction, de réinvention non seulement d'un savoir mémoriel, mais encore le reflet de fourmillantes valeurs identitaires. Qui ne serait pas fier de porter le *m'mouat* de sa localité, de sa région, de son pays? Quoiqu'étant universel, mieux encore *pluriversel*, le *m'mouat* est d'abord une conception universaliste et reflète les valeurs, les aspirations, les pensées et les croyances de la communauté.

24 Lire *Afrotopia* (Sarr 2016).

25 Terme empreinté au Centre International de Recherche et de Documentation sur les Traditions et les Langues (CERDOTOLA). Il aide à la préservation, diffusion et à la mise en valeur au service de la renaissance africaine.

## Références

- COQUET, Michèle. 1993. *Textiles Africains*. Paris: Adam Biro.
- CRIAUD, Jean et des enseignants camerounais. 1992. *Histoire et géographie du Cameroun C.E.2*. Paris : Les Classiques africains.
- DEPAULE, Jean-Charles. 2008. "Le vêtement comme métaphore?". *Égypte/Monde arabe*. Première série, Médiateur et métaphores 2. Disponible à <http://journals.openedition.org/ema/228>. Consulté: 30 décembre 2019.
- DERRIDA, Jacques. 2001. *L'université sans condition*. Paris: Galilée.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1976. "Identité culturelle Nègro-Africaine". *Présence africaine*, Nouvelle série, 99 (100): 3-18.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien 1999. "Les ventriloques". In: *Lignes de résistance*. Lyon/Yaoundé: Clé/NENA
- EZE, Léopold F. 1969. *Le commandement indigène de la région Nyong et Sanaga (Sud-Cameroun) de 1916 à 1945*. Thèse pour le doctorat. Université de Paris 1.
- GAULTIE-KURBAN, Caroline. 2001. *Le patrimoine culturel africain*. Paris: Maisonneuve et Larousse.
- GELL, Alfred. 2009. *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*. Bruxelles: Les presses du réel. Fabula.
- GIBSON, James. 1979. *L'approche écologique de la perception visuelle*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- GUILHAUMOU, Jacques. « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes* [En ligne], 41 | 2012, mis en ligne le 23 février 2012, consulté le 14 janvier 2021.
- GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. 1970. *Yaoundé d'après Zenker (1895)*. Extrait des *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé* n°2. Yaoundé: Éditions Clé.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. 1985/1992. *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*. Paris: Ed. Karthala.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. 1981. *Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti*. Paris : Publication de la Sorbonne.
- MBARGA, Jean-Claude. 2010. *Traité de sémiotique vestimentaire*. Paris: L'Harmattan.
- MBEMBE, Achille. 2014. "Afrofuturisme et devenir nègre du monde". *Politique africaine*, 136: 121-133.
- MBONDA, Ernest-Marie. 2020. *Une décolonisation de la pensée*. Paris: Sorbonne Université Presses.

- MORGEN, Curt von. 1893. *Durch Kamerun von Süd nach Nord: reisen und forschungen im hinterlande, 1889 bis 1891*. Leipzig: Brockhaus.
- MVENG, Engelbert. 1980. *L'art et l'artisanat africains*. Yaoundé: Ed. Clé.
- NEKES, Hermann Von. 1913. *Die Sprache der Jaunde in Kamerun [Lalangue des Ewondo au Cameroun]*. Berlin: D. Reimer (Deutsche kolonialsprachen 5).
- NGA ONDIGUI, Brigitte. 2011. *L'art de l'obom au Cameroun méridional du XIXème siècle à nos jours: le cas des Béti-Bulu-Fang*. Mémoire de Master en Arts Plastiques et Histoire de l'Art: Université de Yaoundé I.
- ROCHE, J.-B. (Capitaine). 1904. *Au Pays des Pahouins (du rio Mouny au Cameroun)*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784516q>. Consulté : 20 juin 2020.
- SAID, Edward. 1978. *L'orientalisme. L'orient crée par l'occident*. Paris: Editions seuil.
- SKOLASTER, Hermann. 1910. *Kulturbilder aus Kamerun*. Limburg a.d. Lahn Kongregation der Pallottiner.
- SARR, Felwine & SAVOY, Bénédicte. 2018. *Restituer le Patrimoine africain*. Paris: Philippe Rey/Seuil.
- SARR, Felwine. 2016. *Afrotopia*. France: Philippe Rey.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1964. *Liberté 1 : Négritude et Humanisme*. Paris : Seuil.
- TESSMANN, Günter. 1913. *Die Pangwe*. Berlin : Wasmuth.
- TOWA, Marcien. 1985. «Le concept d'identité culturelle», Actes du colloque, organisé à Yaoundé par le ministère de l'information et de la Culture, Direction des Affaires Culturelles. L'identité culturelle camerounaise. Yaoundé-Cameroun : 19-29.
- VERGES, Françoise. 2018. "Décolonisons les arts! Un long, difficile et passionnant combat". In: *Décolonisons les arts!* Paris: L'arche. 119-137.
- WILLIAMS, Raymond. 2009. *Culture et Matérialisme*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Recebido em 05 de fevereiro de 2021.

Aceito em 11 de junho de 2021.

## L'explication de la culture à partir des "Pygmées" Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun: entre recherche de l'efficacité matérielle et libération de l'humain.

Protais Pamphile Patrice Medjo

Docteur en arts et en archéologie/Institut des Beaux-Arts de Foumban - Université de Dschang (Cameroun)

[protaismedjo@yahoo.fr](mailto:protaismedjo@yahoo.fr)

### Résumé

L'anthropologie rationaliste a soutenu et réussi à prouver, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la thèse des origines animales de l'homme. Cependant, la rupture entre les deux intervient aussitôt que l'organisation anatomique cesse d'être le lieu de comparaison. L'apparition d'un équipement extérieur à l'anatomie marque le début de la culture et, par le fait la démarcation ou la libération de l'homme de la loi de la nécessité de laquelle le reste des organismes vivants continuent de dépendre. Dès lors, une approche conceptuelle faisant toujours de l'adaptation au milieu naturel la fonction première de la culture révèle une confusion de la nature véritable. On semble ainsi, par anachronisme, réduire son explication à une simple recherche de solutions matériellement productives. Une fonction déjà pleinement remplie par les organismes aux stades primaires de la vie. La présente contribution consiste donc à critiquer cette conception organiciste. Celle-ci vide la culture de son essence: démarcation et libération, pour n'y laisser voir qu'une simple mécanique. Une étude qualitative et quantitative de ses données ethnographiques et archéologiques collectées chez les "Pygmées" Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun aidera à étayer la thèse contraire. La capacité de résister à des solutions pourtant matériellement efficaces peut paradoxalement se révéler comme le réel critère du niveau de perfectionnement de l'humain et pas l'inverse. D'où la proposition du concept d'adaptation matériellement contre-efficace expérimenté chez les Bakola-Bagyéli.

**Mots-clés:** adaptation culture, archéologie, ethnographie, "Pygmées".

## Abstract

Rationalist anthropology has supported and succeeded in proving, since the 19th century, the thesis of the animal origins of man. However, the break between the two comes as soon as the anatomical organization ceases to be the place of comparison. The appearance of equipment external to the anatomy marks the beginning of culture and, by it, the demarcation or liberation of man from the law upon which the rest of living organisms continue to depend. Hence, a conceptual approach always making adaptation to the natural environment the primary function of culture reveals a confusion of the true nature of culture. We thus seem, by anachronism, to reduce its explanation to a simple search for materially productive solutions. A function already fully fulfilled by organisms in the primary stages of life. This contribution therefore consists in criticizing this organicist conception. This empties culture of its essence: demarcation and liberation, to reveal nothing more than a simple mechanism. A qualitative and quantitative study of ethnographic and archaeological data collected among the Bakola-Bagyéli “Pygmies” of South Cameroon will help to support the contrary thesis. The ability to resist materially effective solutions can paradoxically prove to be the real criterion of the level of human development and not the other way around. Hence the proposal for the concept of materially counter-effective adaptation experienced among the Bakola-Bagyéli.

**Keywords:** cultural adaptation, archeology, ethnography, “Pygmies”.

## Introduction

On a généralement tendance à expliquer la culture ainsi que ses transformations comme la manifestation de la recherche de l'efficacité. Aussi admet-on implicitement que la culture et les changements qu'elle accumule au cours de l'histoire auraient une finalité devant se réaliser à travers des effets préconçus. Le concept d'adaptation, indifféremment utilisé pour rendre compte des mutations successives chez les espèces biologiques et dans les productions culturelles, a donc une valeur opératoire réelle dans un tel modèle conceptuel. En archéologie, par exemple, l'apparition des catégories morpho technologiques nouvelles s'interprète systématiquement comme étant le résultat de l'adaptation aux nouvelles contraintes du milieu naturel (De Maret et al. 1987; Holl 1991; Huysecom 1996; Essomba 1992; Marliac 2006). Une telle lecture des transformations de la culture matérielle semble ainsi ranger dans une même catégorie les productions humaines et les organes de la structure anatomiques des êtres vivants. La transformation des seconds, à travers le phénomène de l'adaptation des espèces, dépend étroitement

des variations des conditions du milieu. Alors que la vérification de cette même équation concernant les phénomènes extra-somatiques paraît discutable.

La métaphore biologique caractéristique du vocabulaire aussi bien de l'Anthropologie culturelle que de la sociologie relève de ce même réductionnisme à travers des termes comme organisation, structure...traditionnellement utilisés pour rendre compte de la culture, un phénomène d'une catégorie pourtant autonome comparé au biologique. Continuer à chercher à saisir les phénomènes culturels sous le prisme du modèle conceptuel de la biologie comporte le risque de laisser échapper l'objet d'étude que représente la culture, faute d'outils conceptuels appropriés. Une telle situation favorise la persistance d'une représentation tronquée de l'humain, laquelle se trouve implicitement au service des idéologies visant à légitimer un ordre de chose souvent établi à l'avantage d'une catégorie limitée des hommes.

L'objectif de cette contribution est de ressortir la contradiction interne au modèle biologique de la conception de la culture. Cela pourrait sans doute aider à montrer comment l'idée d'adaptation, appliquée à la culture, peut se révéler un anachronisme. Ainsi pourrait-on envisager de proposer, contrairement à l'adaptation culturelle, le concept de l'adaptation matériellement contre-efficace comme un indicateur possible du perfectionnement de la culture chez les sociétés, à l'instar des "Pygmées" Bakola-Bagyéli, ayant choisi des trajectoires historiques en marge de la logique du schéma évolutif décrété pour modèle universel.

## **1. La contradiction au cœur du modèle biologique de l'approche des cultures humaines**

La spécificité de l'espèce humaine, comparée aux autres êtres vivants, réside dans l'ambivalence de son statut, celui-ci combine indissociablement le somatique et l'extra somatique. Il s'agit de deux dimensions inter-complémentaires d'un même concept celui de l'homme selon l'anthropologie rationaliste (Blanckaert 1999; Stoczkowski 1999; Richard 1998).

### **1.1. La culture établit l'homme dans un ordre irréductible à la matière**

S'il existe des preuves objectives d'une parenté physiologique et anatomique témoignant de la continuité entre l'animal et l'homme, la rupture de cette continuité intervient une fois que l'organisation anatomique cesse d'être l'élément de comparaison au moment où rentrent en jeu les productions détachées de la structure organique. L'apparition de l'outil un équipement extra-somatique marque ainsi la fin de l'affinité entre



l'homme et le reste du vivant. À travers l'outil, la fonction primitive de la vie, antérieurement limitée, à la lutte pour la survie va s'humaniser. C'est le début de ce qu'on pourrait appeler, à la suite de Hans Jonas, la "vie transanimale" (Guchet 2014: 79-99). L'intervention de l'outil dans la vie donne à celle-ci une nature beaucoup plus complexe qu'elle ne le serait dépourvue de cette nouvelle dimension. En dépit des origines qu'il partage avec les autres espèces du règne animal, un écart infranchissable sépare désormais l'humain des autres catégories du vivant dépourvues d'une dimension extra somatique que l'on pourrait aussi bien assimiler à la culture (Buffon 2006).

L'homme ne doit donc sa spécificité qu'à la culture et à elle seule. Celle-ci vient soustraire le premier de ses origines animales, sans toutefois faire disparaître les vestiges dans sa constitution organique. La recherche d'une efficacité matérielle maximale ne saurait donc plus constituer la finalité de l'activité culturelle fut-elle d'ordre technique (Cresswell 1975). La culture installe l'homme dans un univers différent dont le sens de la logique de l'évolution ne doit pas être soumis à des lois ayant régi la vie tout au long des stades pré-humains, historiquement dépassés

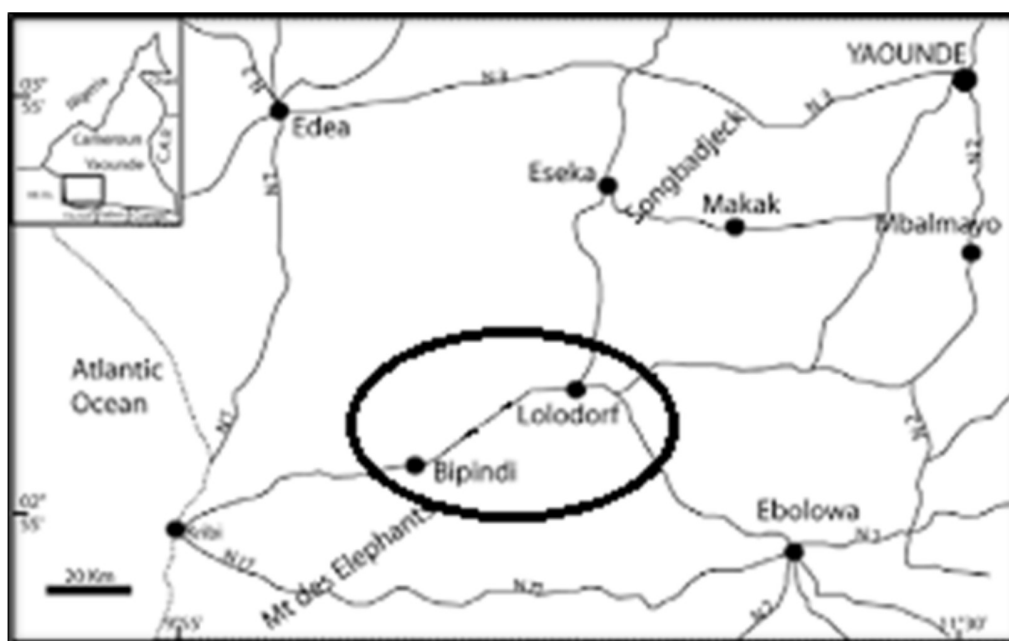
L'anatomie et la physiologie continuent toujours de rattacher l'homme à ces stades passés de son histoire où il partage une même catégorie avec toutes les autres espèces vivantes. Les phénomènes culturels, bien qu'ils procèdent d'une espèce physiquement apparentée aux autres catégories vivantes, sont justement le lieu où se réalise la division de manière irréversible, entre l'homme et les autres espèces animales. Pendant que les seconds continuent à dépendre étroitement de leur milieu, la nature du premier réside, selon la conception de l'anthropologie rationaliste, dans sa capacité à se soustraire progressivement de la loi de la nécessité et de son corollaire: la recherche de l'efficacité matérielle.

Le concept d'adaptation, traditionnellement entendu comme l'activité à travers laquelle les organismes vivants et, par analogie, les sociétés humaines réalisent l'équilibre nécessaire avec leur milieu pour la survie, peut ainsi se révéler inadéquat s'agissant de l'intelligibilité des transformations accumulées au cours de l'histoire des sociétés humaines, à l'exemple des mutations enregistrées dans la culture matérielle des "Pygmées" Bakola-Bagyéli.

## **1.2. L'adaptation culturelle une métaphore biologique réductrice**

Plutôt que de continuer à chercher à comprendre les stratégies par lesquelles les sociétés humaines se servent de leur culture pour l'adapter aux nouvelles conditions du milieu, il serait certainement plus pertinent d'inverser le sens de la logique d'une telle

curiosité. La traditionnelle problématique de l'adaptation des sociétés humaines revêt sans doute un intérêt tout nouveau dès lors que l'on déplace le regard pour questionner les phénomènes culturels s'inscrivant en marge de la logique de la loi de la nécessité. L'urgence du déplacement du centre d'intérêt des recherches concernant le phénomène des changements culturels se révèle ainsi fondée. Cet article se propose d'opérer ce décentrement à partir d'une approche ethnographique et archéologique des dynamiques de la socio-culture chez les "Pygmées" Bakola-Bagyéli sur environ un siècle.



**Figure 1:** Localisation des "Pygmées" Bakola-Bagyeli

**Source:** Ndong B. François et al. (2013).

Dans le contexte scientifique actuel, la recherche de l'interaction entre l'homme et son milieu continue de servir de paradigme à l'étude des transformations morpho-technologiques de la culture matérielle. Les recherches inspirées par le paradigme organiciste traditionnel établissent systématiquement une relation de causalité entre la culture matérielle et la recherche de l'équilibre avec le milieu. Gabriel de Mortillet, que rapporte Nathalie Richard, explique:

La progression est liée directement à l'évolution biologique de l'homme qui acquiert avec le temps un cerveau plus développé et des facultés intellectuelles plus nombreuses. Mais le développement de la culture est lié aussi à la pression du milieu sur l'être humain: c'est pour répondre à des besoins nouveaux créés par son environnement que l'homme développe un outillage et l'améliore. (Richard 1998: 25-40).

Ainsi, explique-t-on souvent l'apparition des techniques nouvelles comme nécessaires à l'adaptation au milieu. La culture et ses transformations sont alors interprétées comme des réponses mécaniques des sociétés humaines aux contraintes imposées par le milieu. Le réductionnisme matérialiste propre à une telle conception semble souvent voir d'un même œil la culture et l'organisme vivant dont les transformations dépendent étroitement des changements de conditions du milieu. Vu sous ce rapport, les besoins de l'homme se trouvent alors réduits à la survie dans son milieu au même titre que le reste des organismes vivants. Pourtant, la culture constitue déjà le point de rupture de cette affinité (Naccache 2000).

En abordant la culture sur le modèle de l'organisme vivant, on la déleste de toute son essence humaine pour finalement la substituer à une mécanique pure. La contradiction, dans une telle comparaison, vient de l'anachronisme qu'elle implique. Elle attribue à la culture, phénomène correspondant à un niveau de perfectionnement supérieur, la fonction rétrograde d'adaptation. Une fonction déjà pleinement remplie par les organismes moins perfectionnés encore aux premiers stades de la vie.

L'ingéniosité de l'homme ne saurait donc être jugée par son aptitude à ajuster, dans une parfaite équation, son équipement extra somatique aux conditions du milieu extérieur. La réalisation d'un tel équilibre s'observe déjà avec les organes anatomiques depuis les stades antérieurs à l'apparition de la culture. Le choix d'appliquer indifféremment le concept d'adaptation aussi bien aux transformations des organismes vivants qu'aux phénomènes non-biologiques, à l'instar de la culture, occulte en fin de compte l'essence spécifique des productions de l'imagination de l'homme. Le rang supérieur de l'homme dépend moins de l'aptitude de celui-ci à ajuster, mécaniquement, son équipement culturel aux conditions extérieures, tel que le font les organismes vivants, qu'à sa capacité d'agir de manière imprévisible.

## **2. L'anachronisme sous-tendu à l'idée d'adaptation culturelle**

De nombreuses preuves de l'adaptation de l'homme aux contraintes de l'environnement naturel sont aujourd'hui irréfutables (Naccache 200). Elles continuent de s'accumuler au fur et à mesure de l'évolution de l'archéologie préhistorique (Laming-Emperaire 1964; Stoczkowski 1999: 127-137). Toutefois, la validité d'une telle équation ne saurait être étendue à l'ensemble des dimensions humaines et spécifiquement aux productions techniques ou culturelles (Gariné et Erikson 2001: 116-139). Les productions culturelles viennent définitivement mettre un terme à la comparaison entre l'homme et les espèces morphologiques des stades inférieurs de sa lignée phylogénétique.

## 2.1. Le rang supérieur de la culture

Buffon, dans *histoire naturelle de l'homme*, faisait déjà remarquer que "l'homme est d'une nature entièrement différente de celle de l'animal, auquel il ne ressemble que par l'extérieur" (Buffon 1837: 166; Naccache 2000: 27). Ainsi, ce ne serait donc qu'apparence si l'on se limitait à juger l'homme sur cette seule "ressemblance matérielle" dans la mesure où la pensée, la conscience ainsi que la volonté lui conférant son rang sont d'un tout autre ordre que le corps (Naccache 2000: 27; Buffon 1749). La pensée et la conscience sont la source de la technique au moyen de laquelle l'homme réalise son autocréation, séparent définitivement l'homme de l'animal (Naccache 2020).

À la différence des animaux, culturellement dépourvus, seul l'homme possède la capacité de se créer par lui-même grâce à son travail. La formation et les transformations de l'animal dépendent entièrement de la variation des conditions extérieures. L'animal ne bénéficie pas de manière supplémentaire d'une vie intérieure caractérisée par la conscience et la volonté. Ces deux instances intérieures, garantes de la liberté individuelle et collective, constituent les sources d'inspiration de la culture. De ce point de vue, la culture s'illustre donc comme une projection de l'homme dans son milieu et bien moins qu'un simple outil permettant de satisfaire mécaniquement aux exigences extérieures.

## 2.2. La recherche de l'équilibre avec le milieu, une fonction élémentaire pour un outil perfectionné

Parler d'adaptation culturelle en termes de recherche d'équilibre entre les productions humaines et le changement des conditions du milieu peut donc paraître réducteur. Ce réductionnisme constitue l'indicateur d'un anachronisme. Celui-ci transpose une fonction d'une étape élémentaire à un stade de perfectionnement de l'évolution humaine. La culture, autant qu'on la considère comme le critère de perfectionnement de l'homme à côté de l'animal, ne saurait donc avoir une explication limitée à l'adaptation, au même titre que la formation et les transformations des espèces vivantes. Ces dernières, au prix de leur survie, réussissent, depuis les premiers âges de la vie, à réaliser, au plan physiologique et anatomique, l'équilibre avec les conditions du milieu. Choisir d'expliquer la culture, un outil si complexe par le besoin de satisfaction d'un besoin élémentaire tel que celui de l'adaptation au milieu, semble ainsi relever de l'anachronisme.

L'explication des productions culturelles devrait s'appuyer sur des modèles conceptuels propres, différents d'une conception "nécessariste-matérialiste", car la culture relève d'un tout autre ordre que le corps (Naccache 2000). La métaphore consistant à parler des productions culturelles comme des organes biologiques, (Bergson 2012),

comporte le risque d'envisager systématiquement les dynamiques enregistrées dans l'univers des techniques comme la conséquence de la recherche constante d'un niveau d'efficacité matérielle maximale. Une telle analogie prétendant d'expliquer par les mêmes causes des phénomènes d'ordre séparé comme la formation et la transformation des organes biologiques d'une part et les dynamiques socio-culturelles d'autre part ne permet pas de saisir l'essence propre des productions culturelles.

### **3. L'adaptation matériellement contre-efficace, un critère possible de perfectionnement culturel**

On compare le degré de perfectionnement des organismes vivants à leur capacité d'adaptation au biotope. Ainsi les espèces les mieux adaptées sont celles ayant développé des aptitudes physiologique et anatomique leur permettant de survivre aux nouvelles conditions du milieu. Une analogie avec les sociétés humaines induit souvent à faire du niveau de développement de l'infrastructure matérielle le critère de perfectionnement. Le choix d'un tel critère relève d'une conception matérialiste de la culture. Celle-ci fait de la recherche de l'efficacité matérielle la finalité de la culture.

#### **3.1. L'arbitraire, un critère possible de jugement du perfectionnement culturel**

Étant donné l'essence arbitraire de la culture, c'est le niveau d'arbitraire dans les choix culturels que l'on devrait plutôt considérer comme variable pour établir le degré de perfectionnement d'une culture et non le niveau de perfectionnement technologique. Ses étapes sont déjà prédéterminées, donc commandées d'avance par la loi du progrès technique à la base de la culture technoscientifique. L'adaptation matériellement contre-efficace s'appliquerait alors à l'ensemble des contextes correspondant à des choix culturels où l'augmentation de la capacité productive, à défaut d'être verrouillée de l'intérieur, ne constitue par une préoccupation centrale.

De telles options traduisent un certain degré d'autonomie vis-à-vis de la loi de la matière. Ces choix marquent la différence entre l'homme et l'animal, contraint de s'adapter avec efficacité pour sa survie. Cette liberté de choisir une option alternative non seulement à l'augmentation de l'efficacité matérielle mais aussi à l'accumulation des biens, que manifestent les sociétés actuelles, jugées primitives comme les "Pygmées" Bakola-Bagyéli mériterait d'être considérée parmi les critères du jugement du niveau de perfectionnement de l'homme. Celui-ci se démarque par sa capacité unique à opérer des choix aboutissant généralement à des modèles culturels imprévisibles donc non-déductibles des conditions du milieu.



### 3.2. Le perfectionnement culturel des "Pygmées" Bakola-Bagyéli

Les "Pygmées" Bakola-Bagyéli constituent un exemple de perfectionnement culturel, indépendamment du faible niveau du développement technologique. Ces populations résistent à l'économie de production basée sur la pratique de l'agriculture et se défendent pour sauvegarder une économie de chasse et de cueillette moins productive. Pour y parvenir, les Bakola-Bagyéli ont dû élaborer une stratégie leur permettant de compromettre le processus susceptible de réaliser leur conversion complète en agriculteurs. Il s'agit d'une stratégie d'adaptation matériellement contre-efficace.

### 3.3. Approche méthodologique de la mise en évidence du perfectionnement d'une culture prétendue vulnérable

Une enquête ethnographique auprès des populations, complétée par des sondages archéologiques réalisés sur des buttes ayant accumulé les déchets de la consommation des "Pygmées" Bakola-Bagyéli, durant environ les cents dernières années, ont permis de collecter les données de terrain. Les résultats de leurs analyses confirment la thèse d'une adaptation matériellement contre-efficace.



**Figure 2:** Une vue d'un site de résidence temporaire des Bakola-Bagyéli, lieu-dit Solaba, à l'intérieur de la forêt de Lolodorf.

**Source:** © Medjo, Solaba, Août 2015.



Les Bakola-Bagyéli déguisent, derrière un enjouement apparent, leur refus pour le style de vie dit moderne que leur imposent l'État et les ONG.



**Figure 3:** Un Bakola-Bagyéli en situation d'informateur.

**Source:** © Medjo, Ndtoua, Décembre 2014.

Ces populations expriment une forte demande d'objets et de produits de fabrication occidentale. Ils reconnaissent l'abandon de la pratique coutumière de la mobilité saisonnière prolongée pour les besoin de chasse et de cueillette.



**Figure 4** Sondage archéologique d'un dépôt sur le site de Solaba.  
**Source:** © Medjo, Solaba, Août 2015.

Aussi, les vestiges archéologiques enregistrent-ils un taux supérieur d'objets et de produits de fabrication occidentale. Les emballages de boissons alcoolisées, les restes de cigarette, les produits cosmétiques, la vaisselle, les éléments vestimentaires représentés à un taux considérable confirment cette admiration déclarée des Bakola-Bagyéli pour le style de vie correspondant à la qualité de cette culture matérielle.



**Figure 5:** Vestiges archéologiques exhumés des dépôts sondés chez les Bakola-Bagyéli.  
**Source:** © Medjo, Fouban, Mai 2016.



**Figure 6:** Vestiges archéologiques exhumés des dépôts sondés chez les Bakola-Bagyéli.

**Source:** © Medjo, Foumban, Mai 2016.

Toutefois, on observe une contradiction entre, d'une part, les déclarations concernant l'abandon de la pratique coutumière de la mobilité saisonnière prolongée pour les besoins de chasse et de cueillette et la réalité des vestiges archéologiques, d'autre part. Les dépôts archéologiques enregistrent une prédominance des restes animaux et végétaux d'origine sauvage.



**Figure 7:** Macro restes fauniques et végétaux d'origine sauvage issus des sondages archéologiques réalisés chez les Bakola-Bagyéli.

**Source:** © Medjo, Foumban, Mai 2016.

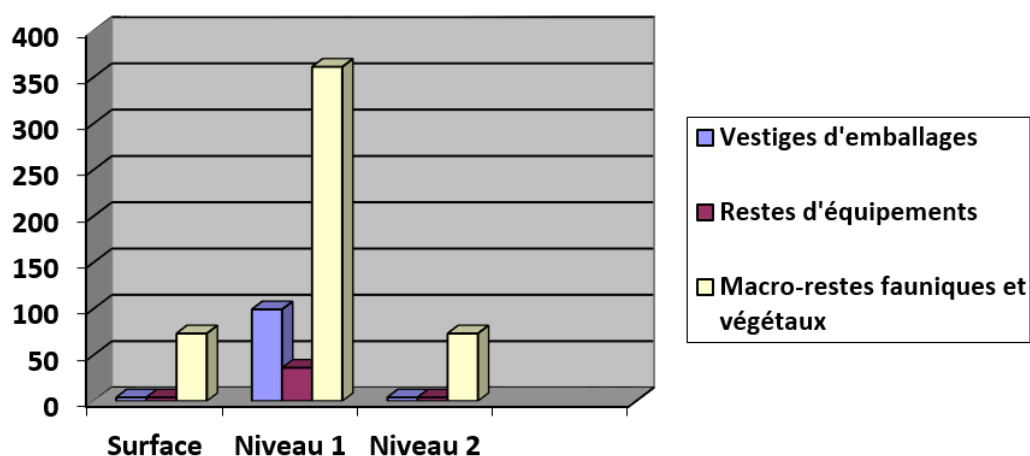




**Figure 8:** Macro restes fauniques et végétaux d'origine sauvage issus des sondages archéologiques réalisés chez les Bakola-Bagyéli.

**Source:** © Medjo, Foumban, Mai 2016.

Un tel fait montre que les Bakola-Bagyéli continuent la pratique de la chasse et de la cueillette, indépendamment des déclarations. La discontinuité observée dans la distribution chronologique de ces vestiges à travers des dépôts archéologiques successifs apparaît comme une preuve de la permanence de la mobilité saisonnière prolongée, même si les populations déclarent le contraire. Les dépôts pauvres en vestiges correspondent à la période d'abandon du site par les populations alors que les couches formées en présence des populations renferment plus de vestiges.



**Figure 9:** Distribution des vestiges dans les dépôts du site de Solaba butte 2.

Types d'emballages	Moyenne	Variance	Écart-type
Aliment	16,67	560,33	23,67
Boisson alcoolisée	15,33	616,33	24,83
Boisson sans alcool	0,00	0,00	0,00
Vêtement	0,33	0,33	0,58
Cigarette	0,67	1,33	1,15
Médicament	1,00	3,00	1,73
Cosmétique	0,00	0,00	0,00
Munition	1,67	8,33	2,89
Produit indéterminé	0,00	0,00	0,00
Reste de source d'énergie électrique et du matériel d'éclairage ou d'allumage	0,00	0,00	0,00
Boisson indéterminée	0,00	0,00	0,00

**Figure 10:** Présentation des écarts-types de la distribution des vestiges d'emballages dans les dépôts de la butte 2 de Solaba.

L'expression "oui du refus" empruntée à Serge Bahuchet rend mieux compte d'une telle stratégie.

Les Pygmées se comportent actuellement vis-à-vis de l'administration ou des projets de développement, comme ils se sont toujours comportés vis-à-vis de leurs patrons villageois: un acquiescement de façade, quelque chose que l'on pourrait appeler 'le oui du refus': dire oui et ne rien faire, sinon se sauver. Il s'agit d'une réelle stratégie, même si nul leader ne l'organise. Les Pygmées nous présentent l'image paradoxale d'une culture étonnamment puissante malgré son apparence fragile. (Bahuchet, 1991).

Les "Pygmées" font vraisemblablement le choix de stopper à la marge les transformations de leur culture tout en conservant l'essentiel. L'addiction aux stupéfiants comme l'alcool et la cigarette, considérablement représentés dans les vestiges archéologiques, trouve sans doute son explication dans cette stratégie.



**Figure 11:** Un Bakola-Bagyéli du village Mashuermashuer.

**Source:** © Medjo, Mashuermashuer, Décembre 2014.

### 3.3.1. L'autonomie d'une culture prétendue fragile

Les "Pygmées" manifestent, par un tel choix, une relative autonomie vis-à-vis de la matière en choisissant d'élaborer une stratégie leur permettant de se maintenir dans une économie de prédation avec un niveau de production nul. Ils assument leur choix malgré la pression extérieure exercée par l'État et les partenaires au développement. Ces derniers ont créé un ensemble de conditions nécessaires pour favoriser la conversion des Bakola-Bagyéli, chasseurs-cueilleurs, en agriculteurs. S'ils acceptent la pratique de l'agriculture dans les plantations des voisins, ils refusent cependant de la pratiquer à leur propre compte. Ils alternent ainsi entre des activités souvent attribuées à deux stades économiques: chasse-cueillette et agriculture-élevage, que l'archéologie a établi comme deux stades chronologiques et culturels successifs irréversibles. Le choix culturel des Bakola-Bagyéli s'inscrit en marge du schéma conventionnel de l'évolution des sociétés humaines. Ces populations oscillent entre deux modèles d'économie dans un contexte scientifique où ces deux formes d'activités sont souvent ordonnancées selon une chronologie linéaire. L'arbitraire d'une telle option relève de l'autonomie et même de la responsabilité. Il s'agit des deux conditions nécessaires et suffisantes du perfectionnement culturel bien plus qu'un développement technologique prédictible commandé par les contraintes d'ordre matériel.



L'ordre stable des stades du développement technologique ne saurait donc déterminer le perfectionnement d'une culture comme continue de le laisser penser la conception matérialiste actuelle de l'histoire des sociétés humaines. La capacité de choisir délibérément des options culturelles économiquement contre productives relevant de l'arbitraire et traduisant l'autonomie à l'égard de la loi de la nécessité à laquelle les animaux n'ont aucune liberté de déroger, peut apparaître comme un critère possible de la différence non seulement entre l'homme et l'animal d'une part, mais également entre les stades de perfectionnement culturel. Dans une telle perspective, l'ordre hiérarchique des cultures, positionnant au premier rang les sociétés dont l'infrastructure matérielle permet de réaliser une production économiquement élevée, devient alors discutable.

### **3.3.2. Nature indocile de la culture et légitimation de la marginalité**

L'attitude rétive de certaines sociétés contemporaines sur la voie d'un développement technologique aux conséquences mitigées ne mérite donc plus d'être interprétée en termes d'imperfection des cultures correspondantes comme cela semble encore être aujourd'hui le cas, concernant les cultures des communautés constitutives des pays d'Afrique noire. Une telle résistance, par ailleurs légitime, pourrait désormais se comprendre comme l'expression d'un choix arbitraire couplée à la volonté ainsi qu'à la responsabilité de manifester leur autonomie à l'égard d'une vision matérialiste unilatérale du devenir de l'homme, certainement en rupture avec les projections de ces sociétés. La volonté de se soustraire du modèle culturel dominant pour se positionner à part et de manière autonome constitue, par le fait même, une preuve d'autonomie, de perfectionnement et de responsabilité. Il s'agit d'autant de qualités consubstantiellement liées à la culture, indépendamment du perfectionnement technologique.

### **3.3.3. L'essence de la culture galvaudée par une conception matérialiste de l'histoire des sociétés humaines**

La culture reste par définition autonomie, perfectionnement et responsabilité. Ces différents attributs ne s'accumulent pas au cours des périodes chronologiques successives comme le laisse penser le modèle cumulatif de la conception de l'histoire des sociétés humaines (Mbembe 1999). Ils caractérisent déjà la culture depuis ses origines. La tendance à souvent limiter la fonction de la culture matérielle des sociétés préhistoriques et ses transformations à la recherche de la subsistance, à la protection contre les attaques des bêtes féroces devient donc discutable (Laming-Empeire 1964).

La forte inclination à interpréter les productions culturelles préhistoriques en

termes de recherche de l'efficacité matérielle comporte le risque de galvauder la nature émancipatrice de la culture à l'égard de la loi de la nature (Gariné et Erikson 2001: 116-139). Alors que les sociétés humaines, depuis la préhistoire, sont susceptibles de choix culturels matériellement contre-efficaces, parce que la culture leur laisse la liberté de réaliser une telle possibilité, on continue néanmoins, en archéologie, à expliquer les productions culturelles matérielles ainsi que leurs transformations en termes de recherche continue d'une efficacité matérielle toujours croissante.

Quand bien même cette conception ne résiste pas aux faits, faute de preuves archéologiques, l'archéologie a trouvé l'alibi de lacunes archéologiques pour attribuer à l'action naturelle de la taphonomie la responsabilité de l'absence de témoins matériels, nécessaires pour étayer ses explications (Medjo 2020). Une telle attitude d'esprit manifeste le refus de la possibilité des options culturelles alternatives et autonomes.

Et pourtant, il existe une large gamme de possibilités de choix culturels. Les "Pygmées" Bakola-Bagyéli ont fait le choix de rester chasseurs-cueilleurs même si à une période de l'année ces derniers pratiquent l'agriculture dans les plantations de leurs voisins. Cette expérience montre un modèle culturel où deux formes d'économie conventionnellement attribuées à des stades chronologiques successifs irréversibles, se succèdent plutôt de manière réversible dans une fréquence annuelle.

Les Bakola-Bagyéli acceptent la pratique de l'agriculture pour le compte de leurs voisins et pas à leur propre profit. Ils choisissent de rester chasseurs-cueilleurs malgré le faible niveau de productivité. Il s'agit d'une preuve d'arbitraire, de responsabilité et d'autonomie à l'égard de la loi naturelle. L'arbitraire, la recherche de l'autonomie ainsi que l'affirmation de la responsabilité, constitutives des sources majeures de l'explication de la culture, bien moins que l'adaptation aux contraintes matérielles du milieu extérieur et le perfectionnement technologique induit, apportent ainsi la preuve du perfectionnement culturel des "Pygmées" Bakola-Bagyéli.

## Conclusion

Les preuves de la phylogénèse de l'homme sont aujourd'hui irréfutables. La filiation animale de l'homme a déjà été démontée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, la culture permet de placer l'humain dans une catégorie d'un ordre séparé de celui du corps et de la matière. Mais paradoxalement, les phénomènes culturels continuent encore d'être abordés sur le modèle des faits relevant de la matière au lieu d'être étudiés sur la base d'un paradigme propre. Un tel comparatisme comporte le risque de réduire finalement l'explication de la culture à une fonction élémentaire, à savoir l'adaptation aux nouvelles conditions du

milieu. Ainsi, un outil d'une grande complexité se trouve-t-il réduit à une fonction simple. Et là réside toute la contradiction du modèle biologique de l'approche de l'histoire des sociétés humaines, hérité de l'anthropologie rationaliste du XIX<sup>e</sup> siècle avec les fautes de chronologie induites. Les sociétés humaines n'ont pas nécessairement pour destin de rechercher de manière continue une efficacité matérielle toujours croissante.

La culture qu'elles ont toutes en partage leur donne une égale liberté. Elles ont donc chacune la capacité d'opérer des choix selon le sens de la projection souhaitée dans l'environnement et non en fonction d'une loi naturelle rigide extérieure. Les "Pygmées" Bakola-Bagyéli dans le Sud-Cameroun ont choisi une option culturelle matériellement contre-efficace en s'opposant à une économie d'un niveau de production plus élevé. Ils conservent la chasse et la cueillette au détriment de l'agriculture. Cela donne, *ipso facto*, la preuve du perfectionnement culturel desdites populations, indépendamment de leur niveau de développement technologique.

## Références

- ABÉGA, Séverin Cécile; BIGOMBÉ LOGO, Patrice. 2006. *La marginalisation des Pygmées d'Afrique Centrale*. Yaoundé: Afrédit.
- ABÉGA, Séverin Cécile. 2007. "Marginaux ou marginalisés? Le cas des Pygmées Baka". In: Séverin Cécile Abéga; Patrice Bigombé Logo (dir.), *La marginalisation des pygmées d'Afrique Centrale*. Yaoundé: Afrédit. pp. 23-42.
- ABÉGA, Séverin Cécile. 1998. *Les Pygmées Baka, le droit à la différence*. Yaoundé: Université Catholique d'Afrique Centrale.
- BLANCKAERT, Claude. 1999. "Contre la méthode: unité de l'homme et classification dans l'anthropologie des lumières". In: Claude Calame; Mondher Kilani (dir.), *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne: Payot, 111-126.
- BERGSON, Henri. 2012. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Flammarion.
- BUFFON, Georges-Louis L. de. 1837. *Mammifères I, Œuvre complète de Buffon avec des extraits de Daubenton: Tom 3*. Paris: Furne et Cie.
- BUFFON, Georges-Louis L. de. 2006. *De l'Homme*. Paris: L'Harmattan.
- CERTEAU, Michel de. 1990. *L'invention du quotidien. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CLAUDE, Catherine. 1997. *De l'enfance de l'humanité, des communautés pacifiques aux sociétés guerrières*. Paris: L'Harmattan.
- CRESSWELL, Robert. 1975. "Évolution humaine: techniques et cultures". In: Robert Cresswell (dir.), *Éléments d'ethnologie. I huit terrains*. Paris: Armand Colin. pp. 60-84.
- MANGA NDJIE BINDZI, Henriette. 2009. *Les Pygmées face à l'école et à l'État, les Baka de l'est Cameroun*. Paris: L'Harmattan.

- ÉLA, Jean-Marc. 1989. *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*. Paris: L'Harmattan.
- ESSOMBA, Joseph.-Marie. 1992. *Civilisation du fer et société en Afrique centrale*. Paris: L'Harmattan.
- ÉTOUNGA MANGUÉLLÉ, Daniel. 1985. *Cent ans d'aliénation*. France: Éditions Silex.
- GARINE, Éric α ERIKSON, Phillippe. 2001. "Écologie et sociétés". In: Martine Ségalen (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Paris: Armand Colin. pp. 116-119.
- Guchet X. (2014). "L'homme, la technique et la vie dans la philosophie de Hans Jonas", *Alter* [En ligne], 22 | 2014, mis en ligne le 01 décembre 2017, URL: <http://journals.openedition.org/alter/295>; DOI : 10.4000/alter.295)
- HOLL Augustin. 1991. "Cameroun". In: Raymond Lanfranchi α Bernard Clist (dir.), *Aux origines de l'Afrique centrale*. Paris: Sépia. pp. 149-154.
- HUYSECOM, Éric. 1996. "Le concept de néolithique en Afrique Noire vu au travers d'observations ethnoarchéologique". *International Union of Prehistoric and Protohistoric Sciences*, 15: 257-262.
- MARET, Pierre de.; CLIST, Bernard; VAN NEER, Wim. 1987. "Résultats des premières fouilles dans les abris de Shum Laka et d'Abéké au Nord-Ouest du Cameroun". *L'Anthropologie*, 91(2): 559-584.
- MBEMBE, Achille. 2000. *De la postcolonie, essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- LAHIRE, Bernard. 2013. *La culture des individus: dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La découverte.
- LAMING-EMPERAIRE, Annette. 1964. *Origines de l'archéologie préhistorique en France*. Paris: Éditions A. et J. Picard et Cie.
- MARLIAC, Alain. 2006. *De l'archéologie à l'histoire, La fabrication d'histoires en Afrique subsaharienne et au-delà...* Paris: L'Harmattan.
- MBONJI ÉDJENGUÉLÉ, Jacques. 2005. *L'ethno-perspective ou la méthode du discours de l'ethno-anthropologie culturelle*. Yaoundé: Presses universitaires de Yaoundé.
- MBONJI ÉDJENGUÉLÉ, Jacques. 2000. *Les cultures Vérités, le soi et l'autre. Ethnologie d'une relation d'exclusion*. Yaoundé: Éditions Etoile.
- MBONJI ÉDJENGUÉLÉ, Jacques. 2001. *La science des sciences humaines. L'anthropologie au péril des cultures?*. Yaoundé: Éditions Etoile.
- MEDJO, Protas Pamphile Patrice. 2019. *Approche archéologique et ethnographique des dynamiques socio-cultures chez les Bakola-Bagyéli. Sud-Cameroun*. Thèse de doctorat/Ph.D en Archéologie Préhistorique. Université de Yaoundé I.
- MEDJO, Protas Pamphile P. 2020. "La question des lacunes archéologiques dans l'interprétation des vestiges des changements techniques: perspectives de recherche inspirées des observations ethnographiques chez les 'Pygmées' Bakola-Bagyéli du Sud-Cameroun. In: Bienvenu Denis Nizésété (dir.), *Archéologie du Cameroun. Des strates du sol*

*aux pages d'histoire*. Yaoundé: Éditions de Midi. pp. 267-286.

NACCACHE, Bernard. 2000. *Marx, Engels et le singe*. Paris: L'Harmattan.

PADILLA, Guillermo. 2013. *La culture moderne de l'histoire, une approche théorique et historiographique entre Allemagne et Mexique XIXe-XXe Siècle*. Paris: L'Harmattan.

RICHARD, Nathalie. 1998. "Entre matérialisme et spiritualisme, les préhistoriens et la culture dans la seconde moitié du XIXe siècle". In: Albert Ducros, Jacqueline Ducros & Frédéric Joulian (dir.), *La culture est-elle naturelle? Histoire, Épistémologie et Applications récentes du Concept de Culture*. Paris: Éditions Errance.

REMOTTI, Francesco. 1999. "Thèses pour une perspective anthropopoiétique". In: Claude Calame & Mondher Kilani (dir.), *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne: Payot. pp. 15-31.

TOCZKOWSKI, Wiktor. 1999. "La conception de la 'nature humaine' dans les scénarios de l'hominisation". In: Claude Calame & Mondher Kilani (dir.), *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*. Lausanne: Payot. pp. 127-137.

Recebido em 14 de janeiro de 2021.

Aceito em 11 de junho de 2021.



“Tens que ter cuidado para não fazeres um trabalho a-branco”:  
por uma descolonização do teatro cabo-verdiano.

Patricia Celeste Moreira Lopes e Silva

Mestre em Ciências Sociais/Universidade de Cabo Verde (UniCV)

[patricialsilva34@gmail.com](mailto:patricialsilva34@gmail.com)

### Resumo

Cabo Verde, ex-colônia portuguesa e país independente desde 1975, deve toda sua dinâmica teatral ao Grupo de Teatro do Centro Cultural Português do Mindelo (Ilha de São Vicente), residente no Camões Centro Cultural Português desde 1993. Etnografando as trajetórias dos fazedores e grupos de teatro da ilha de São Vicente, considerada o coração do teatro do país, questiono para quando uma descolonização do teatro cabo-verdiano. O artigo mostra como a agenda do meio teatral sanvicentino tem sido definida pela agenda do referido grupo de teatro, silenciando vozes, limitando espaços, oportunidades e apagando imagens. Esta monopolização de recursos tem colocado as restantes iniciativas teatrais num lugar marginal, periférico e de subalternidade, num processo contraditório que tem por base questões identitárias bipolarizadas entre África e Europa.

**Palavras-chave:** identidade; poder; teatro; (des)colonização; trajetórias artísticas profissionais.

### Abstract

Cabo Verde, an independent country and a former Portuguese colony since 1975, owes all its theatrical dynamics to the Theatre Group of the Portuguese Cultural Center of Mindelo, that has being resident in Camões Portuguese Cultural Center since 1993. Ethnographing the path of the makers and theatre groups of the island of São Vicente, considered the heart of the country's theatre, hereby questioning when a decolonization of Cape Verdean theatre shall occur. The article shows how the agenda of the theater community has been defined by the agenda of this Theatre Group, silencing the voices of others theatre groups,

limiting spaces, opportunities and erasing images. This monopolization of resources has placed the current remaining theatrical initiatives in a marginal, peripheral and subordinate place in the theatrical scene, in a contradictory process that is based on bipolarized identity issues between Africa and Europe.

**Keywords:** identity; power; theatre; (de)colonization; artistic professional trajectories.

## Introdução

Marcando a extremidade ocidental da faixa do Sahel, Cabo Verde, país situado cerca de “450-500 Km do promontório africano donde lhe veio o nome”, tem ainda muitas questões identitárias por resolver (Santos, Torrão & Soares 2007: 3). Pois mais do que pela proximidade física ao continente, é um país internacionalmente considerado africano. Contudo, a questão se o cabo-verdiano se considera um povo africano, tem sido historicamente problemática e, por vezes, incômoda, sobretudo nas ilhas situadas mais à norte do país, tornadas base do recrutamento de mediadores culturais e políticos de uma suposta identidade nacional (Anjos 2002).

O grande drama da cultura nestas paragens reside fundamentalmente na dificuldade que o cabo-verdiano tem em assumir a sua costela africana, resultando disso uma série de equívocos e preconceitos que ainda hoje caracterizam o comportamento destes (Lopes 1996: 583).

Na ilha de São Vicente esta é uma questão particularmente difícil, onde muitos assumem orgulhosamente a categoria de cabo-verdianos, como resultado do encontro entre África e Europa, mas demarcado daquilo que, no seu imaginário e memória, o continente africano representa.

Chega a ser eufemismo ressaltar a violência simbólica com que o destino de centenas de milhões de pessoas foi considerado, tratado, representado, inscrito no imaginário coletivo sob a égide do fracasso, do deficit, da carência, da deficiência e da tara congénita por parte dos meios de comunicação e de uma farta literatura (Sarr 2019: 9).

Os sanvicentinos, não fugindo à regra de “tão tenazes estereótipos, clichés e pseudocertezas” sobre África (Sarr 2019: 9), acabam assumindo uma proximidade à Europa e aos modos de vida ocidentais, afastando-se, assim, do continente africano por terem uma perceção negativa do mesmo.

O cabo-verdiano tem tendência para encapotar tudo aquilo que é realmente a sua cultura. (...) não assume a sua verdadeira psique, nomeadamente aquilo que veio da África. É por isso que o cabo-verdiano tem a permanente preocupação de dizer que é diferente do africano (Lopes 1996: 583).

Este posicionamento acaba afetando todas as dimensões e formas de organização social. Nesse sentido, se explica o porquê de uma das suas expressões artísticas mais libertadoras – o teatro – estar simbolicamente atada à figura do seu antigo colonizador – Portugal.

São Vicente é conhecida pelos seus fazedores e grupos de teatro que têm vindo a construir, ao longo dos últimos 45 anos de independência do país, trajetórias nos moldes de uma “art world” (Becker 2010; Silva 2015). Estes têm integrado tensas e ambíguas redes de cooperação e realizado um trabalho indispensável para a produção de espetáculos, contribuindo assim, para a dinâmica teatral do país (Silva 2015). Contudo, nos últimos 28 anos grande parte daquilo que tem sido produzido na ilha, considerada o coração do teatro do país, está institucionalizado e monopolizado por um dos grupos mais antigos, o Grupo de Teatro do Centro Cultural Português do Mindelo (GTCCPM), residente no Camões Centro Cultural Português Pólo do Mindelo (CCCPM).<sup>1</sup> Por tal, ironicamente era alertada na altura da pesquisa da minha dissertação de mestrado sobre as trajetórias dos fazedores e dos grupos de teatro sanvicentinos,<sup>2</sup> para ter o cuidado para não fazer um trabalho *a-branco*.<sup>3</sup> Pois esta voz tem sido considerada a oficial, que também gere a Associação Artística e Cultural *Mindelact*,<sup>4</sup> responsável pela dinamização do maior festival do país – o Festival Internacional de Teatro do Mindelo *Mindelact*.<sup>5</sup>

1 O CCCPM funciona dentro da rede externa dos centros culturais portugueses do Camões – Instituto da Cooperação e da Língua, I. P. criados junto das missões diplomáticas ou postos consulares portugueses no estrangeiro. O Pólo do Mindelo é um importante espaço cultural “quer como criador e divulgador de artistas portugueses e cabo-verdianos, quer pela organização de um número significativo de atividades”. Disponível em: [www.instituto-camoes.pt](http://www.instituto-camoes.pt). Acesso em: 12/02/2022.

2 A pesquisa decorreu entre 2012-2015, contudo, para o presente artigo procedeu-se à atualização de alguns dados. A minha pertença ao meio teatral faz com que “estar em campo” faça parte do meu dia-a-dia.

3 Um dos fazedores de teatro mais antigos do meio alertava-me no início da pesquisa, para não escrever mais uma dissertação sobre o teatro destacando a visão do João Branco, o diretor artístico e encenador do GTCCPM e atual diretor do CCCPM. Pois, até então, a prática de outros investigadores e dos meios de comunicação social tem sido destacar a visão do referido diretor acerca do meio. De salientar que, apesar de ter adquirido a nacionalidade cabo-verdiana, João Branco, é considerado ainda por alguns fazedores como sendo “aquele português”, figura representativa do “homem branco”.

4 Uma ONG, de carácter artístico e social, sem fins lucrativos e que visa essencialmente o desenvolvimento e a promoção das artes cénicas em Cabo Verde. Disponível em: [www.mindelact.org/associacao-mindelact](http://www.mindelact.org/associacao-mindelact). Acesso em: 12/02/2022.

5 Considerado o mais importante evento teatral de toda a África Lusófona e Ocidental. Disponível em: [www.mindelact.org](http://www.mindelact.org). Acesso em: 12/02/2022.

O poder oficial canaliza para si todos os recursos (humanos e materiais) existentes, o que faz com que a ex-colônia portuguesa, e país independente desde 1975, deva toda a sua dinâmica teatral ao referido grupo de teatro que funciona como uma espécie de “*pharmakon* – um medicamento que opera como antídoto e como veneno” (Mbembe 2017: 8). Escrever este artigo não foi uma tarefa fácil pois por um lado, como fazedora de teatro, sou fruto do reconhecido trabalho que o GTCCPM tem vindo a desenvolver no país. Ao adotar um “olhar de perto e de dentro, à partir dos arranjos dos próprios atores sociais” (Magnani 2009: 132) acabo dando voz à fazedores e grupos que contrariam o discurso oficial, trazendo à tona um debate há muito adiado. Por outro lado, produzir o nosso próprio espaço de conhecimento e pensamento crítico, proposta do presente Dossiê (Esperança negra e reescrita de si: o protagonismo africano no mundo contemporâneo), implica um exercício de imersão sobre nós mesmos e um ato de coragem em assumir as nossas próprias barreiras mentais. Pois estava tão habituada a necessitar da validação da episteme ocidental sobretudo, por causa do meu percurso académico em Portugal, que tem sido extremamente árdua a tarefa de sermos protagonistas do nosso próprio pensamento.

Utilizando os rumores e o diz-que-diz presentes no meio teatral como sendo a “nata do meu trabalho”<sup>6</sup>, estes acabaram por funcionar com uma via aberta para a análise das tensões e ambiguidades inerentes à própria organização teatral (Lobo 2007). Desta forma, foi possível aceder às múltiplas vozes que se insurgem no meio teatral, sendo que, algumas têm questionado até quando continuará, a já referida, monopolização de recursos e como este é um dos fatores explicativos do carácter constante de mutação do meio, marcado por momentos de (des)continuidades, avanços e recuos (Silva 2015). Os indivíduos, grupos, projetos teatrais e o próprio fazer teatral, alteram-se constantemente, o que tem criado uma instabilidade sobretudo, a nível da criação artística.

Este trabalho parte, assim, dos seguintes questionamentos: para quando uma descolonização do teatro cabo-verdiano? E como esta descolonização poderá contribuir para uma maior profissionalização das trajetórias dos fazedores e grupos de teatro? Descolonização entendida como o processo de descentralização dos recursos e da criação de movimentos teatrais a partir de dentro, dando assim, voz, espaço e imagem às restantes iniciativas teatrais nacionais. Pois até então, as que têm surgido no sentido de propor novas linguagens ao fazer artístico, ou novas agendas ao meio, não têm tido continuidade, por não terem as bases profissionais que o GTCCPM possui. Pois a lógica de concorrência tem sido totalmente distorcida (Bourdieu 2003; Silva 2015). Sendo o teatro um dos instrumentos artísticos usados na luta pela libertação nacional, pretendo demonstrar o

---

6 Expressão utilizada pelo meu orientador de mestrado, o antropólogo José Carlos dos Anjos.

quanto é contraditório este processo de toda a sua agenda estar simbolicamente atada e centrada na figura do seu colonizador. O artigo propõe assim, perceber estas contradições cujas raízes residem em questões identitárias bipolarizadas entre África e Europa, abrindo a possibilidade para o pensamento crítico e reflexivo proposto por Achille Mbembe (2014) e Felwine Sarr (2019).

O presente artigo encontra-se estruturado da seguinte forma: num primeiro momento propõe uma reflexão histórica em torno do projeto de identidade nacional. De seguida, mostra como estilhaços de uma espécie de identidade metamorfoseada acabam institucionalizando-se nas diferentes esferas da organização social do país e como o teatro não foge à regra. Destacando-se, assim, no terceiro momento o domínio do GTCCPM como reflexo desta institucionalização, seguido da localização das vozes que tem sido subalternizadas, silenciadas e apagadas ao longo deste complexo processo de colonização do teatro cabo-verdiano. Finaliza-se o artigo com uma proposta daquilo que poderia contribuir para a descolonização deste mundo artístico.

**“Profesora boce katem konveceme k mi é afrikana! Mi é kabo-verdiana!”<sup>7</sup>: *uma identidade nacional metamorfoseada*<sup>8</sup>**

Em 1998, com 18 anos, fui estudar em Lisboa onde tive o encontro com as minhas raízes africanas. A primeira vez que no transporte público uma senhora chamou-me de “preta” e mandou-me “para a minha terra”, estranhei e pensei inicialmente que se dirigia à outra pessoa. Pois até então, em Cabo Verde era chamada de “brancona” por causa da meu tom de pele mais claro. Confesso que por instantes fiquei feliz pois pensei: “afinal não sou tão branca assim”. Só depois percebi que tinha sido vítima do primeiro dos inúmeros incidentes de racismo que viria a sofrer durante os 6 anos em que vivi em Portugal.

Regressando dos estudos comecei a minha carreira no ensino em 2005. Por o meu encontro identitário ter sido traumático, aquilo que considero o meu lado africano se destacava. Por tal, a minha forma de estar, ideias, roupas, cabelo, etc. causavam um certo estranhamento por parte dos meus conterrâneos, tendo inclusive, escutado palavras negativas em relação aos meus “dreadlocks”: “se não teria medo de ter piolhos no mesmo”. Mas o que mais causou-me choque foi uma aluna chorar na sala por os chamar de africanos.

Nessa altura entendi que, apesar dela ter a pele clara, olhos verdes, cabelo crespo e traços faciais grossos, a questão identitária ultrapassava pressupostos biológicos. Desde

7 Tradução: “Professora, a senhora não me vai convencer que sou africana! Eu sou cabo-verdiana!” (em tom emocionado e aos prantos).

8 Um identidade que modifica, transforma, transmuta, alterando e disfarçando-se a sua natureza num jogo político com reflexos na memória coletiva.



a esta altura tenho ficado mais atenta e interiorizado as reações quando esta questão do ser ou não africano vem à tona. Estas têm sido quase sempre marcadas por um olhar desconfiado, tensão, postura discriminatória e muitas vezes, debate aceso. Com o povoamento das ilhas cabo-verdianas “incitava-se assim a colonização, ganhando vulto novas experiências de contacto cultural entre os portugueses, alguns outros europeus e os negros tomados como escravos” (Santos, Torrão & Soares 2007: 14).

O poder colonial utiliza, em diversos momentos, o argumento de que o cabo-verdiano é fruto da *síntese cultural perfeita* entre europeus e africanos não só para justificar internacionalmente a colonização das ilhas, mas também como estratégia de *colonização mental* do *caliban* no sentido de o *prosperizar* a seu serviço (Varela 2017: 273).

Esta narrativa de fusão cultural de europeus e africanos tem sido romantizada e mediada pelos intelectuais cabo-verdianos que acabam ignorando “a violência física e simbólica, que destruiu grande parte da memória étnica dos escravizados” (Anjos 2002: 9). Até hoje se tem implantado e consolidado a influência de uma classe de brancos crioulos que se apropriam da ideologia da mestiçagem para negar e desvalorizar a questão racial (Mbembe 2014). Situar o cabo-verdiano entre o *branco-europeu* e o *afro-negro* tem sido prática de “grande parte da intelectualidade cabo-verdiana na década de 50 – e ainda hoje” (Anjos 2002: 10). Uma dinâmica assente numa ideia biológica de raça onde o mestiço é visto numa *trajetória ascensional* que vai do negro ao branco, sendo o discurso da mestiçagem usado como “um poderoso artefacto instrumentalizado pela elite estatal para se manter no poder”. (Varela 2017: 273).

Em Cabo Verde “a identidade mestiça é uma bandeira carregada por atores que tendem a excluir outras possibilidades de definição identitária nacional” (Anjos 2002: 9). Para Anjos, a narrativa dominante tem sido:

(...) colonos portugueses e escravos originários de várias etnias africanas se misturaram ao longo de cinco séculos dando origem a uma raça e cultura específicas – a cultura crioula, e o mestiço como tipo humano *essencialmente* diferente tanto do europeu como do africano (Anjos 2002: 18).

Essa versão da identidade cabo-verdiana “constitui uma contraposição a duas formulações: a lusitana e a africana” (Anjos 2002: 19). Por um lado, as ilhas mais à norte do país apegam-se à este discurso, justificando que os habitantes das ilhas mais à sul têm um tom de pele mais escuro e modos de vida mais próximos daquilo que é a sua representação de África. Desta forma, o negro é:

(...) aquele que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Daí que ninguém – nem aqueles que o inventaram nem os que foram englobados neste nome – desejaria ser um negro, ou na prática ser tratado como tal (Mbembe 2019: 11).

Negam e silenciam a origem africana, tal e qual “o filho que nega a mãe”, por não se identificarem com a representação negativa que têm desta.

A partir dos anos de 1960, no alvorecer das independências africanas, a vulgata afropessimista, sem qualquer resistência, passou a qualificar a África como um continente mal encetado, à deriva; como um monstro agonizante cujos derradeiros estertores anunciavam o fim próximo (Sarr 2019: 9).

Por outro lado, as origens europeias têm sido historicamente nebulosas, não se assumindo também como sendo europeus devido a um complexo de inferioridade, tal e qual o “filho que não foi assumido pelo pai”. Um exemplo desta realidade são os inúmeros e tensos relatos de humilhação ocorridos no Centro Comum de Visto na Ilha de Santiago (projeto europeu), que sistematicamente vem recusando a entrada dos cabo-verdianos no espaço europeu. Outro discurso recorrente também é a narrativa negativa em relação ao homem *branco* que ocupa os espaços do poder, sobretudo, quando se dá a contratação da *expertise* de fora, ignorando-se a local.

Todo este processo tem sido historicamente bastante contraditório e maleável aos jogos e interesses políticos instituídos. No processo de luta pela libertação das colónias portuguesas o argumento de “povos africanos irmãos” foi veemente enaltecido ao serviço deste propósito, que permaneceu ainda durante o período pós-independência. Esta narrativa foi utilizada por uma elite intelectual e política em todos os sectores da organização social, sobretudo, a nível cultural (no plano da língua, música, literatura, poesia, teatro, etc.) visto como uma forma *clara de resistência cultural* (Lopes 1996). No caso do teatro se destaca na altura o trabalho do grupo “Korda Kaoberdi” dirigido pelo ator, encenador e dramaturgo cabo-verdiano Kwame Kondé<sup>9</sup> com o objetivo de desenvolver “um teatro genuinamente cabo-verdiano e autenticamente africano” (Kondé 2010: 68).

O teatro, esta forma cultural de importância capital para a emancipação dum povo, nem tão pouco numa perspectiva desviada não foi permitido durante o período colonial. Tal seria fornecer aos nossos povos uma arma altamente eficaz para o combate que esteve sempre latente no seu seio, visando a liquidação e abolição do fenómeno colonial vigente (Kondé 2010: 83).

9 Pseudónimo literário do médico Francisco Frágoso.

Portanto, todas as iniciativas culturais da época eram promovidas e apadrinhadas pelo PAIGC,<sup>10</sup> colocando todos os agentes culturais ao serviço da causa nacionalista e africanista (Lopes 1996). A filóloga Dulce Almada Duarte ao regressar a Cabo Verde em 1974:

(...) experimenta um certo espanto e satisfação ao constatar um novo ambiente cultural, muito mais próximo de África. A preocupação das pessoas era vestir roupas africanas, usar sùmbia, etc. Eram manifestações exteriores, é certo, mas, de qualquer modo, era uma forma de auto-afirmação em relação à África. Para todos os efeitos, foi a primeira vez que os cabo-verdianos se deram conta de que as suas raízes não estavam apenas na Europa, assumindo também a sua herança africana (Lopes 1996: 582-583).

Tentava-se afirmar traços daquilo que na altura se considerou “identidade cabo-verdiana” baseada numa posição africanista oposta à visão “europeísta”, sendo esse discurso usado como forma de consciencialização e mobilização políticas (Lopes 1996). Por outro lado, se instalava alguns opositores deste discurso e defensores da visão ocidentalista da identidade cabo-verdiana, a semelhança daquilo que se observa até hoje no quotidiano cabo-verdiano. Um dos exemplos mais marcantes foi o Movimento Claridoso<sup>11</sup> que buscou inspiração no argumento de que Cabo Verde não seria nem África nem Europa, apoiando-se no discurso “black and white make brown”<sup>12</sup> (Lopes 1996).

Lopes (1996: 581) destaca ainda que, todas estas narrativas “se referem a uma África que nenhum deles conhecia minimamente” e que após o Golpe de Estado de 14 de novembro em Bissau<sup>13</sup> deu-se um “novo virar de costas à África” pois:

(...) numa altura em que muita gente estava a tentar convencer-se da sua africanidade (...) Houve uma regressão (...). Seguiu-se uma nova fase em que o cabo-verdiano voltou a assumir-se como cabo-verdiano (...) o reacender de preconceitos em relação aos cidadãos oriundos do continente (Lopes 1996: 583).

Atualmente, quando se analisa a questão de como o cabo-verdiano trata os imigrantes da costa ocidental africana concebidos como “mandjakus”<sup>14</sup>, a contradição mantém-se. Pois, contrariamente à representação de Rocha (2009) acerca de um grupo

10 Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde.

11 Este movimento desenvolveu-se “em torno da *Claridade*, revista literária mais consagrada em toda a história da literatura cabo-verdiana” (Anjos 2002: 21).

12 Tradução: Preto e branco origina o castanho.

13 Golpe ocorrido no ano de 1980 que levou a rutura da unidade Guiné – Cabo Verde (Anjos 2002).

14 Os imigrantes recebem esta denominação apenas por causa da sua cor da pele, mas que designa apenas uma etnia africana.

imaginário de proveniências distintas, carregando consigo diversas visões do mundo, estes são vistos pelos cabo-verdianos como sendo um grupo homogêneo, subentendendo-se assim, uma situação de racismo:

(...) dado que esses imigrantes discorrem que são visualizados como pretos, sujos, inferiores, etc. (...) O paradoxal neste caso é que lá fora não se distingue cabo-verdianos de africanos; todos são africanos, todos são negros. E o interessante aqui, é a possibilidade de um racismo em um país de africanos e de emigrantes que na Europa, por exemplo, são vítimas do mesmo jogo perverso que praticam em casa com os seus vizinhos (Rocha 2009: 34-36).

“Em qualquer lado onde apareça, o Negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional que tem abalado o próprio sistema racional” (Mbembe 2014: 11). Contudo, em sectores como o desporto, assumir a costela africana acaba por oportunamente fazer sentido pois o país participa regularmente nas competições desportivas organizadas no continente. Para além disso, tem sido regra, numa lógica comparativa e narcisística, um massagear de egos através de indicadores que supostamente determinam a superioridade do arquipélago face aos restantes países africanos, considerados “irmãos da luta e com um passado histórico comum”, mas com trajetórias que se faz questão que sejam demarcadas com sendo diferentes. “Parte da elite cabo-verdiana ostenta com orgulho o seu avanço em direção à modernidade se comparado com as demais nações africanas” (Anjos 2002: 9).

Portanto, “a África que se descobre depois da descolonização é um labirinto de contradições (...). O espectro do Ocidente paira por todo o lado” (Mbembe 2017: 209). Não é pretensão deste artigo responder a questão do cabo-verdiano ser ou não africano, mas trazer esta tensa reflexão e discussão. Como reflexo destas incoerências instalam-se, no plano quotidiano e institucional, um conjunto de poderes que têm sido historicamente instituídos “de fora para dentro”, resultado de uma identidade nacional que se altera num complexo jogo político. Estilhaços de uma identidade metamorfoseada institucionalizam-se no mais diversos setores da organização social.

### **Um país “soberano” de poderes instituídos de “fora para dentro”**

Até aos fins do século XIX, a sociedade colonizada cabo-verdiana se estruturava sob a dominação racial de uma minoria branca sobre a maioria negra (...); em fins do século XX Cabo Verde é uma sociedade estruturada sob a dominação das elites, que pela manipulação dos códigos político-culturais ocidentais, fazem a mediação entre o sistema internacional e a população local. Desaparecem internamente as contraposições assentes em critérios raciais e/ou étnicos, ao mesmo tempo em que se reforçam as distâncias culturais, não mais se diferenciando grupos étnicos, mas

criando-se elites destacadas pelo desempenho e manipulação dos códigos dominantes ocidentais (Anjos 2002: 15).

Cabo Verde, enquanto território historicamente colonizado, herdou o estatuto de Estado soberano com pressupostos normativos exclusivamente europeus, mais especificamente, a tipologia de Estado moderno, sob a conjectura da hegemonia europeia (Varela 2017). Por tal, prevalece uma forma de estatalidade marcada por uma arquitetura e densidade estatal que privilegia um perfil moderno e eurocêntrico, caracterizado por uma singularidade devido a reinvenção de:

(...) instituições estatais impostas pela colonização mediante a inclusão de práticas e conhecimentos provenientes da sua herança afro-negra, na qual se podem incluir os elementos de uma estatalidade moderna *afrocêntrica* ou de cariz *africano* (Varela 2017: 270).

Desta forma, se instala um Estado colonial marcado por um conjunto de componentes institucionais de origem ocidental e um conjunto de componentes humanos e geográficos genuinamente africanos (Silveira 2004). Com a independência, a lógica colonial não é rompida pela pequena elite burguesa e política que domina o Estado pois “tal como os seus antecessores, os novos *filhos da terra* continuaram a utilizar a estrutura oficial estatal para tentar manter outros grupos sociais à margem da partilha do poder” (Varela 2017: 271). Na lógica de um Estado neo-patrimonial constitui-se um centro político com fraca penetração nos espaços periféricos importando de forma inflacionária fórmulas e instituições estrangeiras (Anjos 2002).

Os poderes instituídos são assim, até hoje, direcionados de “fora para dentro”, sempre tendo por base a ideia de que: o que vem de fora é melhor do que aquilo que muitas vezes, já temos aqui dentro. Não se deu “prosecução ao legado revolucionário da luta de libertação, mas sim seguimento à lógica excludente do colonialismo” (Varela 2017: 284). Assim, as mesmas elites que:

(...) questionaram a superioridade racial e cultural europeia e que, em alguns casos, empreenderam uma longa luta armada contra o imperialismo europeu e pela libertação nacional, utilizam hoje o domínio dos códigos ocidentais como principal instrumento de dominação interna (Anjos 2002: 15).

O certo é que “a ocidentalização da África está em curso desde a colonização: línguas oficiais, sistema educacional, administração, organização económica e instituições assumiram no continente africano formas ocidentais” (Sarr 2019: 36). A língua é um



exemplo de como estas questões de poder e identitárias têm sido estabelecidas na base de relações de força entre o crioulo e o português (Duarte 2003). Pois, apesar do primeiro “ter surgido como resposta dinâmica, num contexto sociohistórico de dominação, à imposição feita aos escravos de se entenderem com o colonizador na língua deste”, esta forma comunicativa, a partir da qual a vida cotidiana decorre, continua sendo marginalizada (Duarte 2003: 15). Torna-se fundamental entender a diferença conceptual entre estas duas línguas, apesar de “mais de 90% do atual léxico do crioulo originar-se no português dos séculos XV e XVI” (Duarte 2003: 16). Tal reconhecimento é importante:

(...) na medida em que implica um outro reconhecimento de âmbito mais vasto: é o da permanência de um continuidade cultural no seio dos africanos, que possibilitou uma certa resistência à ação desculturativa do colonizador. A língua cabo-verdiana nasceu e evoluiu no quadro dessa resistência e, até aos nossos dias, ela continua a funcionar como elemento primordial da identidade cultural do cabo-verdiano (Duarte 2003: 16-17).

A língua portuguesa tem sido assim, institucionalizada à volta de um conjunto de arranjos com reflexos, sobretudo, no sistema educativo do país. Neste sector, o português é usado de forma dominante, sendo naturalizada a reprodução dos programas e currículos escolares portugueses, a contratação da *expertise* externa e o envio anual de milhares de estudantes cabo-verdianos para Portugal, vista como sendo a melhor escolha para dar seguimento aos estudos superiores. “Por detrás do poder simbólico do português, é o poder político que se esconde: aquele que, na realidade, atribuiu ao crioulo o estatuto de inferioridade que ainda é o seu na sociedade cabo-verdiana” (Duarte 2003: 18). Grande parte dos modelos políticos importados tem sido marcados pelo “deslocamento cultural, da maior parte da população (...) tornando-os incompreensíveis” para estes (Anjos 2002: 23).

Em termos económicos permanece até hoje “a herança colonial, medida em termos do grau de penetração económica da antiga metrópole, de dependência em relação a ela e de identidade institucional com a antiga potência colonial” (Sarr 2019: 54-55). Cabo Verde, a partir da “imagem de um país sem recursos, recebe ajudas das potências estrangeiras e as redistribui para a população garantindo a sobrevivência desta, edificando-se uma conceção global e personalizada do poder” (Anjos 2002: 24-25).

Se os dois termos – Cabo Verde como nação (cliente) e o Ocidente como potência (patrão) são constructos em grande parte dos imaginários, a atualização concreta dessas construções permite à elite político-intelectual cabo-verdiana se sustentar politicamente, como intermediária

dessas doações, financiamentos e investimentos. É através das estratégias de importação de modelos simbólicos do Ocidente para a configuração da nação que essa elite se constitui como cliente numa relação de patronagem internacional (Anjos 2002: 26).

Essas dinâmicas refletem-se, assim, nas mais diversas áreas onde a estratégia do grupo dominante é “guiada pela vontade de proteger essa aquisição e de se manter no poder” (Anjos 2002: 269). A nível cultural, especificamente no teatro, estas relações de poder têm sido tensas pois a existência de uma narrativa dominante, à partir de uma instituição portuguesa, dá continuidade a lógicas contraditórias.

O peso ocupado pelo GTCCPM no cenário teatral tem conduzido à reprodução do seu poder, assim como ao monopólio dos seus recursos, condicionando o acesso dos fazedores e grupos periféricos ao centro e influenciando a distribuição de bens materiais e simbólicos nos limites necessários que permitam ao grupo manter-se no centro de decisões (Anjos 2002).

### **O “monopólio”<sup>15</sup> do GTCCPM**

Em 2008 uma grande amiga inscreveu-me no 13º curso de iniciação teatral promovido pelo Camões Centro Cultural Português Pólo do Mindelo e, assim, descobria com 28 anos toda esta minha valência para o teatro, até o momento desconhecida. Desde então tenho vestido, para além da pele de diversas personagens, o papel de professora de iniciação teatral, encenadora, produtora de espetáculos e dinamizadora de projetos educativos e sociais à volta do teatro. O referido curso tem sido dinamizado no centro desde fevereiro de 1993 e já vai na sua 18ª edição<sup>16</sup>. A partir dos cursos de iniciação teatral os fazedores de teatro constroem fortes laços de sociabilidade e afetividade com elos de ligação próprios de contextos familiares, marcados por intensos momentos de convivência, fazendo com que a decisão de se fundar os grupos seja encarada como algo natural (Silva 2015).

O primeiro curso marcou, assim, a fundação do GTCCPM onde se acredita ter-se colocado “a semente para uma verdadeira escola de teatro” (Branco 2003: 49). A lembrança da passagem pelas turmas do curso de iniciação teatral é feita sempre com emoção e nostalgia pois representa para os fazedores a entrada no mundo do teatro.

Lembro-me que nas primeiras aulas achávamos aquilo tudo muito estranho, ele (João Branco) colocava-nos a fazer umas doidices (risos). Mas nós estávamos a gostar, não desistimos. O João era um autodidata e

15 Termo utilizado por alguns fazedores de teatro.

16 Ver: [www.teatro18.org](http://www.teatro18.org). Acesso em: 12/02/2022.

portanto, ia aprendendo e nos ensinando. O grupo do CCP era algo novo... uma descoberta, uma entrega! Era 'mut sabe!' (tradução: muito bom!) Éramos pessoas com 16, 17, 19 anos e enquanto durante os fins-de-semana o pessoal quer é sair, nós ficávamos a ensaiar (risos). A maioria eram jovens dos liceus, havia um pessoal que já fazia teatro nos salesianos (Entrevista, Silvia, 36 anos).

Nem todos os fazedores de teatro sanvicentinos iniciaram o seu percurso no referido curso. Anteriormente à esta formação, a Escola Salesiana de Artes e Ofícios<sup>17</sup> foi, também, uma das impulsionadoras do teatro, sendo que alguns dos nomes sonantes do teatro teriam iniciado aí o seu percurso. Para além disso, desde 2009 iniciei conjuntamente com o Grupo Teatral *Craq'Otchod*,<sup>18</sup> um projeto educativo de formação de teatro nas escolas básicas e secundárias da ilha. Este projeto tem sido responsável pela formação dos fazedores da nova geração do teatro caboverdiano, dando origem à vários grupos e projetos teatrais. Contudo, ao longo dos anos, estes têm vindo a enfrentar o problema da perda e/ou afastamento dos membros do seu elenco. Este caráter de constante mutação, devido à mobilidade, instabilidade, extinção e renascimento de alguns grupos de teatro, tem feito com que estes criem mecanismos para que possam manter-se ativos (Silva 2015). Contudo, a maioria encontra-se atualmente inativo ou extinto, prevalecendo a lógica das trajetórias individuais de alguns fazedores que continuam usando o nome dos respetivos grupos para dar continuidade ao seu percurso.

No caso do GTCCPM, o elenco foi sendo "realimentado" a partir das pessoas que participavam no curso, o que lhe dá o monopólio dos melhores talentos. Pois, até recentemente, receber o convite para fazer parte do grupo era considerado fundamental para a trajetória de alguns fazedores. "O convite para entrar no grupo era motivo de orgulho. Uma pessoa sentia-se grande (risos)... porque vais entrar no Grupo de Teatro do Centro Cultural Português!" (Entrevista, Zenaida, 36 anos). A atriz Zenaida recorda ainda, com emoção o primeiro espetáculo em que participou no Auditório do Centro Cultural do Mindelo,<sup>19</sup> ao contrário dos colegas que apresentavam no antigo espaço, no edifício do Clube Desportivo Amarante. Esta questão representou uma viragem no fazer teatral da época, na medida em que antes os espetáculos aconteciam numa sala sem mínimas condições técnicas em termos espaciais, de iluminação, sonoplastia etc.

17 A escola recebeu em 2001 o Prémio Mérito Teatral pela Associação *Mindelact*. O mesmo tem como objetivo principal servir de incentivo para aqueles que, de uma forma ou de outra, têm contribuído para o melhoramento do teatro cabo-verdiano. Fonte: <http://www.mindelact.org>. Acesso em: 12/02/2022.

18 O grupo resultou da formação ministrada em 2008, no âmbito do projeto sociocultural GrinheCim. La Casa delleArti e dei Mestieri. Disponível em: [www.luminanda.net](http://www.luminanda.net). Acesso em: 12/02/2022.

19 O referido centro encontra-se sob a tutela do Ministério da Cultura e das Indústrias Criativas. O seu auditório reúne as melhores condições para a apresentação de espetáculos na Ilha.

A primeira peça que eu fiz já foi no auditório do CCM na altura em que ia ser inaugurada. E era aquele impacto: 'agora é a minha vez!' (...) Todas aquelas pessoas que para mim eram uma referência daquilo que se fazia no teatro! Estar a contracenar com elas era uma responsabilidade! (...) E todo aquele processo criativo daquela peça, do figurino (...) aquela meta que tínhamos a nível de ensaios, chegar na hora marcada, cumprir o horário (...) Havia uma disciplina. Hora de trabalhar, era hora para trabalhar! (Entrevista, Zenaida, 36 anos).

O elenco do GTCCPM beneficiou-se, assim, de formas de socialização profissionais (Silva 2015). A consolidação das aprendizagens e legitimação das competências dos fazedores de teatro em São Vicente tem sido feita, sobretudo, no interior dos grupos de teatro (Silva 2015). Para os fazedores, trabalhar no início da carreira com intérpretes considerados referências no mundo artístico, foi fundamental para a adoção de uma postura de profissionalismo. Estes, ao assumirem-se como sendo profissionais de teatro, contrariam aquilo que tem sido o discurso oficial de uma trajetória não profissionalizada (Silva 2015).

A socialização profissional é indicio da passagem dos grupos de uma dimensão familiar marcada pelo amadorismo, para uma dinâmica mais profissionalizada graças à aquisição de técnicas próprias do fazer teatral (Silva 2015). O trabalho de montagem e produção dos espetáculos, de encenação, dramaturgia, sonoplastia, criação de figurinos e adereços por integrantes do próprio grupo, demonstra a evolução do GTCCPM no que diz respeito às condições de trabalho. A criação, promoção e dinamização do Festival Internacional de Teatro do Mindelo *Mindelact* que conduziu à fundação da Associação Artística e Cultural *Mindelact*, representou outro momento fundamental dessa profissionalização, conjuntamente com a conquista do público.

Nós é que fizemos o Mindelact. A ideia partiu do João Branco e do Elisângelo Ramos, mas nós é que organizamos. (...) O CCP contribuiu para a educação de um público pelo fato de sermos nós a organizar o festival. Habitávamos o público a ver coisas diferentes e assim, criamos um público (Entrevista, Silvia, 36 anos).

A conquista e educação de um público "disciplinado" (Mcmahon 2009) foi, assim, uma das apostas do grupo, assumindo também o seu papel na mudança de visão em relação ao teatro que era feito na altura do seu surgimento. Segundo a atriz Silvia, na primeira peça do grupo tiveram que levar os seus familiares e não houve sequer venda de bilhetes "e como era uma forma de teatro diferente, meio contemporâneo e havia aquela ideia de que o teatro é para as pessoas rirem, as pessoas recusavam ir. Então, tínhamos que convencer as pessoas para irem ao teatro!"

(...) as apresentações eram no antigo espaço do grupo. Havia apenas uma porta de entrada e apresentávamos a peça no meio e o público ficava à volta. Se as pessoas fossem entrar, automaticamente entravam e interrompiam o espetáculo. Então, foi nessa época que iniciamos essa história de 'quando se fecha a porta, ninguém entra.' (...). Naltura não iam muitas pessoas ao teatro então dávamos os bilhetes e dizíamos: 'Toma mais dois bilhetes e leva mais um amigo'. Oferecíamos bilhetes as pessoas (...) 'era pedida dismola' (tradução: implorávamos). (Entrevista, Elísio, 50 anos).

O GTCCPM, por ser o grupo mais antigo da ilha, conta com o maior número de espetáculos e com o percurso mais longo atravessando várias e diferentes gerações. Além de contribuir para a divulgação do teatro a nível nacional, detém o maior número de internacionalizações, pois monopoliza toda a rede de contactos e parcerias internacionais que vem sendo estabelecidas ao longo da sua trajetória. No que diz respeito à dramaturgia, o grupo orgulha-se da sua inovação. Para tal, têm vindo a trabalhar textos originais de dramaturgos do próprio grupo e nacionais, sendo que a aposta tem sido também na vertente de criouliização de obras teatrais consideradas universais. O reconhecimento do grupo e dos seusazedores levou à sua distinção ao Prémio Mérito Nacional em 2008. Atualmente o GTCCPM tem vindo a enfrentar constrangimentos ligados sobretudo, à questões internas. Apesar da dinâmica inicial de muito convívio, amizade e companheirismo, os atritos ter-se-ão iniciado alguns anos depois da sua criação.

Antigamente funcionávamos como um grupo. Eram companheiros, brincávamos, divertíamos e inclusivamente nos fins-de-semana íamos jogar futebol (...) Depois surgiram alguns atritos. Nós, nos tornamos adultos e tu sabes os adultos são 'confusentos' (tradução: conflituosos). As pessoas começaram a ver que era mais importante ficar em casa com a família. (...) o pessoal começou (...) a afastar-se. Atualmente se uma pessoa não entra na peça, já não há hipótese de alguém aparecer no ensaio para "dar uma coragem" ao pessoal. As vezes aparecem no dia do espetáculo! As vezes! Porque muitos já nem sequer vão assistir a um espetáculo (Entrevista, Elísio, 50 anos).

A atriz Zenaida complementa esta ideia afirmando que o acumular de alguns conflitos internos tem vindo a fazer as pessoas afastarem-se do grupo, deixando o mesmo nas mãos do seu diretor artístico, João Branco.

Posso caracterizar o contexto atual do grupo como sendo um tanto, ou quanto frio em termos de convivência, a nível de grupo. A nível de espetáculos continua a crescer, o trabalho do João... "Sim senhor!" "Mut bnitim" (tradução: muito bonitinho!) (pausa pensativa e num tom desolador) "Má..." (tradução: Mas) posso arriscar a dizer que neste



momento existe o João e o nome. Mas o grupo em si... eu digo existe o João e aquele nome. Eu sei o porquê disso e não sei ao mesmo tempo. A partir das 'coisinhas' que iam surgindo no grupo e que foram crescendo, crescendo... acabas por ficar magoado e por dar as costas (Entrevista, Zenaida, 36 anos).

Para mim, já não existe aquele grupo. Atualmente é o João Branco e qualquer pessoa que ele possa convidar para trabalhar com ele, é o GTCCPM (...). Se reparares as últimas peças têm contado com a participação de atores, projetos e grupos diferentes. (...) De fato, este fez um trabalho em que muitas pessoas começaram a fazer teatro por causa daquilo que foi feito. Graças ao trabalho iniciado pelo GTCCPM existem muitos grupos de teatro em São Vicente. O que é mais triste é que os grupos que existem, podem não fazer teatro porque fazer teatro não é fácil. Mas o GTCCPM tem possibilidade e vai continuar a fazer, ou como grupo, ou só usando o nome porque tem condições (Entrevista, Elísio, 50 anos).

A trajetória do GTCCPM sempre esteve associada à figura central do seu encenador e diretor artístico. Portanto, “o seu nome artístico acaba ‘engolido’ pelo nome do próprio grupo de teatro e pelo nome do encenador-diretor do grupo” (Borges 2007: 39). Segundo Borges (2007: 25) é muito comum nos meios artísticos surgirem “protagonistas no centro de uma rede de indivíduos que cooperam para o mesmo fim”.

Transferindo a lógica de funcionamento usada por Bourdieu (2003) nos espaços económico e científico para a dinâmica do “art world” (Becker 2010) sanvicentino é possível observar que, o peso do, referido encenador em campo e não a pessoa em si acaba distorcendo a lógica da concorrência como o fez Einstein no campo científico (Bourdieu 2003; Silva 2015). Por tal, não existirá fazedor de teatro que não se sentirá “tocado, perturbado, marginalizado” (Bourdieu 2003: 23) pela intervenção do encenador no meio. A par de toda a sua história de persistência, o fato de serem o grupo residente no Camões Centro Cultural Português foi fundamental para a construção do seu percurso.

(Como dimensionas a questão de pertenceres à um grupo que está ligado à uma instituição?) Com uma certa tristeza, vou dizer-te claramente! Porque já vivenciei um momento muito triste, em 2009 na Cidade da Praia. (...) Fomos 2 grupos da Ilha de São Vicente que foram representar Cabo Verde num festival de teatro no Brasil. Fizemos uma viagem ‘doida’. (...) No regresso saímos de Teresina (Brasil) no domingo de manhã e chegamos na Cidade da Praia segunda de manhã. Só que o voo para a Ilha do Sal era à tarde. (...) O nosso grupo, como pertencíamos a instituição tivemos a possibilidade de ir para a Embaixada de Portugal, onde eles têm uns quartos e conseguimos tomar um banho e dormir um pouco. E o pessoal do outro grupo, o *Solaris*? Coitados! Ficaram no aeroporto esperando. Isso deu-me um ‘nó no juízo’ porque afinal o nosso grupo e

o deles não somos todos cabo-verdianos! Eles são e nós não! Nós somos portugueses! E eu te digo sinceramente. Todo este sucesso que o grupo teve até agora (...) se deve sobretudo, àquela instituição. Porque fazer teatro em Cabo Verde é muito difícil! Não é fácil como se quer fazer passar. O nosso grupo sempre teve possibilidade de fazer teatro. Sempre tínhamos aquilo que solicitávamos para montar os nossos espetáculos. Sempre o Centro financiava tudo. Todos nossos espetáculos. Poderia não financiar o orçamento (...) na sua totalidade, mas sempre arcava com os custos daquilo que era necessário (Entrevista, Elísio, 50 anos).

Na altura da pesquisa o ator Elísio estava afastado da “comodidade que é fazer teatro ligado à uma instituição” e admitiu que só assim, conseguiu ter a percepção “do quanto é difícil fazer teatro em Cabo Verde”. O que o fez questionar até que ponto o seu antigo grupo poderá ser realmente considerado um grupo cabo-verdiano pelo fato estarem ligados à uma instituição portuguesa. Este questionamento tem sido um dos mais polémicos no meio teatral sanvicentino, inclusive na altura em que o, já referido, Francisco Fragoso afirmou que não havia teatro em Cabo Verde<sup>20</sup> e isto foi considerado uma ofensa ao meio<sup>21</sup>. Abrindo novamente esta ferida percebe-se como esta dependência do grupo teatro do Camões Centro Cultural Português, acaba afetando toda a dinâmica teatral da ilha de São Vicente. Isto é, a agenda do meio tem sido definida pela agenda do referido centro e grupo de teatro.

A monopolização dos recursos (humanos, técnicos, materiais e financeiros) por parte do GTCCPM tem colocado os restantes fazedores e grupos de teatro num lugar marginal, periférico e de subalternidade no cenário teatral. Este monopólio acaba determinando aquilo que deve ser a agenda dos fazedores e grupos, silenciando vozes, limitando os espaços e apagando imagens.

### **Vozes subalternizadas, silenciadas e apagadas**

Por altura da publicação da Coletânea de peças do dramaturgo Caplan Neves<sup>22</sup> percebi o porquê de, ao longo da minha trajetória no teatro, cruzar-me com inúmeras pessoas que passaram pelo, já referido, curso de iniciação teatral, mas que hoje se encontram afastadas deste mundo artístico. Pois, assim como a imagem do meu antigo

20 Ver: <http://lantuna.blogspot.com/2005/02/no-h-teatro-em-cabo-verde.html>. Acesso em: 12/02/2022.

21 Ironicamente este terá ofendido o mesmo meio que lhe destacou no Prémio Mérito Teatral em 2000.

22 Este fez parte da minha turma de iniciação teatral. A referida Coletânea foi publicada no âmbito da Coleção Dramaturgia Nacional da Associação *Mindelact*. Duas das peças que se encontram na mesma, resultaram do trabalho coletivo do (extinto) Grupo de Teatro do Centro Cultural do Mindelo (GTCCM) residente no mesmo centro. Contudo, a Coletânea não possui o histórico de como as peças foram criadas, apagando assim o contributo do referido grupo de teatro. Disponível em: <https://www.mindelact.org/centro-de-documentacao>. Acesso em: 12/02/2022.

grupo de teatro havia sido apagada na referida publicação, estes antigos fazedores de teatro também viram as suas vozes subalternizadas, silenciadas e extinguidas. O meio teatral sanvicentino esteve sempre envolto em muitas polémicas que acontecem sempre que um fazedor, ou grupo, resolve trazer à tona os debates que ocorrem normalmente nos bastidores do meio. A Companhia Teatral *Solaris*<sup>23</sup> teve o seu surgimento e percurso marcados por inúmeras dessas controvérsias ligadas, sobretudo, ao seu forte pendor ideológico propondo uma rutura nas convenções normatizadas pela voz oficial (Becker 2010).

O *Solaris* tinha uma linguagem específica. O nosso trabalho era elitista, ou se quisermos intelectual. Pensas naquilo que vais fazer para ser entendido por uma pessoa. Ficava assim a ideia de que não te interessa trabalhar para as massas. Vou fazer esse espetáculo e este fala sobre o canibalismo se aquela pessoa entende, olha estou a falar para ela. Se os outros não entenderem, espero que entendam um dia (Entrevista, Valódia, 32 anos).

O *Solaris* propôs uma linguagem artística que desafiava tudo aquilo que vinha sendo feito até então, desconstruindo também a ideia de que o público deveria ser *disciplinado*, mas sim *provocado*. No texto “Termómetro Teatral em São Vicente”,<sup>24</sup> a Companhia acusou o público de São Vicente de “possuir um termómetro rudimentar para avaliar a qualidade dos espetáculos”. No entender do grupo, a voz oficial não usou o seu conhecimento para “a confeção de um credível termómetro”.

Houve uma pessoa que assistiu à um dos nossos espetáculos, a peça ‘Putrefato’ e disse: ‘O *Solaris* é um muro no estômago!’ No sentido de acabar com a apatia nas pessoas em relação a outros espetáculos. (...) tirar-te aquilo que visualizavas antes, (...) determinados ‘clichés’ que eram comuns em muitos espetáculos anteriores (...). O ‘*Solaris*’ queria acabar com essa visão (Entrevista, Valódia, 32 anos).

A questão ideológica do grupo *Solaris* e a sua forma de trabalhar acabou gerando momentos de tensão e debate no meio teatral sanvicentino, pois suscitavam reações hostis quando apresentavam as suas inovações (Becker 2010). Estes momentos acabam revelando o posicionamento de cada fazedor e grupo de teatro, onde alguns apoiam-se no discurso oficial para sustentarem os seus argumentos na expectativa de serem localizados

23 O referido grupo resultou da 9ª edição do curso de iniciação teatral e a sua segmentação levou ao surgimento do *Sarrom.com* Companhia de Teatro, que não foi alvo de estudo da presente pesquisa. Os elementos integrantes do *Solaris* tiveram dificuldade na altura da pesquisa em definir o contexto atual do grupo recusando em falar na extinção do mesmo. Contudo, tem estado também inativo. Ver: <http://cteatrosolariscv.blogspot.com/>. Acesso em: 12/02/2022.

24 Disponível em <http://cteatrosolariscv.blogspot.com/2006/08/termometro-teatral-em-so-vicente.html>. Acesso em: 12/02/2022.

no centro do poder. Contudo, tal posicionamento apenas tem contribuído para desviar as atenções em direções contrárias às discussões sobre o monopólio da agenda do meio, ou o tem feito no sentido que a voz oficial determina. Este desviar de atenções tem sido negativo, pois as polémicas têm levantado questionamentos fundamentais para o desenvolvimento do meio teatral em São Vicente, nomeadamente: a liderança da Associação *Mindelact* e os apoios aos grupos de teatro; a organização dos dois eventos considerados fundamentais para a projeção dos grupos de teatro (Março, Mês do Teatro e Festival Mindelact); a qualidade dos espetáculos, entre outros.

É grande o novelo que pretendemos desfiar. Somos a Companhia de Teatro *Solaris*; aquela que fala, mas que, sistematicamente, se quer emudecer. Há dois anos que, infelizmente, estamos, somente, no teatro sanvicentino. Talvez por se pensar que sejamos filhos de um deus menor se nos queiram esmagar, porém, Golias há de cair. Não sabemos qual a razão, ou talvez saibamos, mas não nos compete dizer o porquê disto. Somos um alvo a abater. A Associação Mindelact propôs-nos o concurso para a entrada no Festival Mindelact. (...) as nossas propostas foram entregues (...) Até à presente data (...) não nos foi dada qualquer resposta. Fomos ignorados (...). Nós não estamos a queixar de nada. Nós só queremos o mínimo que nos pertence (Trecho retirado do blogue da Companhia).

SOBRE A ORGANIZAÇÃO DO 'MARÇO, MÊS DO TEATRO' (...). Então o que me dizem disto? Falta uma semana para o março, mês do teatro. Teremos teatro todos finais de semana na ilha, com várias estreias, com participação de todos os grupos de teatro do Mindelo e um grupo da ilha de Santo Antão. Até ainda nada temos e a organização 'O Mindelact' que deve apresentar condições para que durante este mês brinquemos o teatro, nada fez até agora (...) Refiro a nada no sentido de os grupos estarem sem verbas para montagem dos seus trabalhos, ainda não há sequer um cartaz nas ruas do Mindelo, não há bilhetes (...) Essa é a associação que fala pelos grupos em Cabo Verde e no exterior. Vejam só! As apresentações começam nos dias 1, 2, 3, de março, mas é uma pena. Não sei se é por falta de competência da parte da direção do Mindelact, ou se é porque o grupo que apresenta nesses dias não é o Grupo de Teatro do Centro Cultural Português, que é o grupo do Presidente da Associação (Retirado da rede social *Facebook* em fevereiro de 2012, Diário de Campo).

Estes trechos são ataques diretos à Associação *Mindelact* e ao seu Presidente, o também encenador do GTCCPM, João Branco. A publicação do ator Idaletson<sup>25</sup> gerou um intenso debate com muito diz-que-diz e, sobretudo, defesas em torno do visado, tendo o seu autor sido acusado de atacar aquele que lhe deu as ferramentas artísticas. João Branco

25 Idaletson fez parte do 12º Curso de Iniciação Teatral, mas integrou o elenco do, já referido, Grupo Teatral *Craq'Otchod* Prémio Mérito 2013 e atualmente inativo.

acaba, muitas vezes, sendo endeusado ou, então, diabolizado por alguns fazedores de teatro.

Já ando farto que aparecem uns mal nascidos para o teatro (...) a falar do João como se fossem coleguinhas. Já está na hora de começar a tratar o João, como Senhor João Branco porque não é o vosso coleguinha e se estas aí no teatro, muito se deve a ele (...). Já ando farto que aparecem por aí uns 'gajos' que acham que são de peso e medida para o João Branco. 'Never!' (tradução: Nunca!) Ides nascer duas vezes. Até quando??? (Retirado da rede social *Facebook*, Diário de campo).

Nessa época houve quem confidenciasse comigo que o ator cometeu o erro de “cutucar a onça com vara curta” e que este deveria ter-se preparado melhor antes de atacar aquele que é considerado “o pai do teatro em Cabo Verde”. Aqueles que o tenta questionar, ou confrontar acabam sendo massacrados ou descredibilizados pelo meio, seja sendo silenciados ou optando por silenciar-se e afastar-se.

Este jogo de forças, aliado ao caráter instável dos grupos, tem feito com que prevaleçam as trajetórias individuais de alguns fazedores que resistem numa corrente contrária, dando continuidade ao seu percurso. Contudo, estes continuam ocupando um lugar marginal, periférico e de subalternidade, o que dificulta o processo de autonomização das suas trajetórias enquanto profissionais do teatro.

### **Conclusão: uma proposta para a descolonização do teatro cabo-verdiano**

Somos o resultado daquilo que persistiu e das sínteses que se operaram em nós. Também se impõe a nós africanos que nos conheçamos novamente, que apresentemos novas respostas à questão de saber quem somos. Entretanto, mais do que quem somos, é o que queremos ser, o que queremos para nós mesmos e para mundo, são essas as interrogações primordiais que devem ser objeto do nosso esforço de reflexão (Sarr 2019: 148)

O caráter instável do contexto teatral em Mindelo é reflexo das várias crises que este setor tem passado, sendo sinal de que ele se encontra em trabalho de parto (Sarr 2019), com contrações ritmadas e frequentes, marcadas pelos seus avanços e recuos. Todas as vezes que um fazedor se afasta, um grupo ou uma iniciativa nacional se extinguem, permanecendo a lógica da dominação do Grupo de Teatro do Centro Cultural Português do Mindelo, é-se obrigado a realimentar o meio com sangue novo. Estes, enfeitiçados pelo intenso processo de socialização primária, não conseguem ter espírito crítico perante o novo, tal e qual “clientelas dóceis” (Bourdieu 2003) acabam cortejando o sistema imposto.

Tem havido um desvio das atenções em relação às polémicas e tensões que surgem no meio, o que tem feito com que os fazedores e grupos não deem continuidade as suas agendas, muitas vezes com medo de criarem divergência com o discurso oficial. Este, acaba sempre transferindo o debate e determinando aquilo que deve ser a agenda do meio, inviabilizando sobretudo, o debate à volta da questão da profissionalização artística (Silva 2015). Fazendo minhas as palavras de Sarr (2019: 11), “mais do que de um deficit de imagem, é de um deficit de pensamento e de produção de suas próprias metáforas do futuro que padece” o teatro cabo-verdiano.

Por um lado, o discurso oficial de uma trajetória não profissionalizada tem gerado contradições, pois, assim como o próprio GTCCPM beneficiou-se de formas de socialização profissionais, muitos fazedores também assumem-se como sendo profissionais, destacando nas suas narrativas o carácter contínuo da sua autonomização artística contrariando, assim, a narrativa dominante (Silva 2015). Por outro lado, a geração mais antiga, cansada de uma agenda exógena e da ausência de um real debate, acaba afastando-se, e impossibilitando consolidação das aprendizagens e a legitimação das competências por parte dos mais novos. Estes têm deixado de ter outras referências no mundo artístico que não seja à da voz oficial.

A encenação de uma imaginária “nação-teatro” a partir de uma estrutura colonial (Anjos 2002) espelha as contradições identitárias próprias da bipolarização África-Europa. Portanto, toda a problemática até aqui empreendida me faz questionar num sentido zborniano: para quando uma descolonização do teatro cabo-verdiano (Ki-Zerbo 2006)? A partir de uma “afrotopia”, ou “utopia ativa” (Sarr 2019) qual seria o caminho a percorrer? Se adotarmos a lógica do pensamento proposto por Achille Mbembe (2014) e Felwine Sarr (2019) onde “a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo” (2014: 9), alguns experimentos poderão daí resultar. Tenho consciência dos perigos que esta desclassificação poderá acarretar (Mbembe 2014) contudo, só após a consumação desse “trabalho, é que uma presença nos outros, sob a forma da fraternidade, poderá se realizar” (Sarr 2019: 148).

Uma destas experiências passaria por refletir o perigo da prevalência das trajetórias individuais, sendo também norma a extinção dos grupos (Silva 2015). Alguns fazedores, devido às tensas relações no meio, têm optado por construir um percurso solitário numa arte que se faz a partir do coletivo. Existe um provérbio africano que nos faz refletir acerca da fragilidade desta decisão: “se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá em grupo”. Para além disso, o teatro cabo-verdiano tem sido condenado “a viver os espasmos da comparação e a nos conceber perpetuamente sob a égide do retardatário que precisa



recuperar o seu atraso e galgar posições nas diversas classificações que o interpelam” (Sarr 2019: 38). Temos ficado sujeitos ao complexo do bom aluno (Sarr 2019).

Numa espécie de “viés quantofrénico” (Sarr 2019) tem-se contabilizado o número de espetáculos montados, as formações e os festivais realizados, as parcerias e internacionalizações levadas à cabo, enaltecendo a quantidade em detrimento da qualidade. Pois este último implicaria um exercício profundo de autocrítica. Quando surgem críticas ao fazer artístico numa direção contrária à voz oficial, ocorrem momentos de tensão no meio, reveladoras dos posicionamentos existentes, segmentando o mesmo e criando um jogo de forças muito parecido a um *jogo de faz de contas* (Silva 2015).

Não conseguir aprofundar o debate e sarar as feridas, nada mais é do que um reflexo da nossa colonização mental espelhada na necessidade de sermos validados. “Essa obsessão por numerar, avaliar, quantificar, colocar tudo em equações, de resumir as dinâmicas sociais em indicadores” (Sarr 2019: 17), conjuntamente com as tensões no meio (Silva 2015), tem inviabilizado o debate à volta da qualidade do fazer artístico. Aparentemente o fato de fazermos muito, mostra que somos bons naquilo que fazemos, contudo, “a vida não se mede nos pratos da balança. Ela é uma experiência, não uma performance” (Sarr 2019: 19). Ainda numa lógica da comparação, mas em sentido contrário, tem-se colocado o teatro feito em Mindelo no mesmo patamar dos colegas de profissão europeus. Uma estratégia de mediação fundamental para criar uma aparente unidade no meio teatral. Contudo, questiono: “é possível realizar-se plenamente sob a égide da imitação?” (Sarr 2019: 23). Portanto, na esteira das proposições de Sarr (2019: 45), saliento a necessidade de “recusar a corrida, não há ninguém a ser alcançado (nem comparado), o que é preciso é dar o melhor de si”.

O discurso oficial tem pecado na tradução das reais condições de vida dos fazedores e grupos de teatro, pois, numa ditadura das urgências temos estado a cumprir uma agenda que não é nossa, não fazendo justiça às nossas potencialidades. O nosso teatro, à semelhança das outras esferas do país, continua colocando o ocidente como sendo a melhor versão de nós, visto que tem sido frequente privilegiar o conhecimento especializado estrangeiro neste campo onde, muitas vezes, “a *expertise* local é melhor” (Sarr 2019).

Diante da análise exposta até aqui, entendo que não precisamos “do especialista ocidental *branco* que vem *mostrar* como fazer melhor as coisas” (Sarr 2019: 90). Por tal, não precisamos ir “lá fora”<sup>26</sup> estudar o teatro europeu para depois regressarmos à terra e contribuirmos para o “desenvolvimento” do nosso teatro. Pois esta noção de

---

26 Expressão usada para comparar a realidade cabo-verdiana com os países europeus, colocando-nos numa posição inferior, ou pior.

desenvolvimento universalizada tem sido expressão “do empreendimento ocidental de expansão de sua episteme no mundo” (Sarr 2019: 20). Se assumimos isto como uma condição, terminamos por reproduzir:

(...) o mito destinado a fundamentar o poder do hemisfério ocidental, considerado o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade. Sendo o bairro mais civilizado do mundo (...) O Resto – figura, se for, do dissemelhante, da diferença e do poder puro do negativo – constituía a manifestação por excelência da existência objetal (Mbembe 2019: 27-28).

O teatro europeu não consegue responder as nossas dúvidas e inquietações, pois isto implicaria olhar para dentro, encerrando a descolonização por meio de um encontro fecundo consigo mesmo (Sarr 2019). Para tal, precisamos de iniciativas nacionais que contrariem a dinâmica oficial devolvendo, assim, a voz, os espaços de oportunidades e a imagem aos fazedores e grupos de teatro. Estes, precisam “sair da subalternidade” (Sarr 2019), ou da “posição de *informantes* ou subempreiteiros de questões e problemáticas” que não surgem das suas agendas (Sarr 2019: 120). Essas iniciativas precisam reconstituir-se a partir do seu próprio epicentro (Sarr 2019).

Para uma descolonização do teatro cabo-verdiano torna-se fundamental, por um lado, a autonomia das nossas “próprias escolhas: tomar o tempo para selecionar, experimentar, colher cuidadosamente flores provenientes de diferentes jardins, sentir suas fragrâncias e construir serenamente o próprio buquê por meio da arte do arranjo floral” (Sarr 2019: 44). Por outro, há que se “rejeitar a cadência imposta de fora, por meio do estabelecimento de um tempo próprio (...) o tempo da forja, o tempo necessário para a combustão (Sarr 2019: 44).

## Referências

- ANJOS, José. 2002. *Intelectuais, Literatura e Poder em Cabo Verde*. Lutas de definição da Identidade Nacional. Porto Alegre (Brasil): UFRGS/IFCH. Praia (Cabo Verde): INIPC.
- BECKER, Howard. 2010. *Mundos da Arte*. Lisboa: Livros Horizonte.
- BOURDIEU, Pierre. 2003. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Editora UNESP.
- BORGES, Vera. 2007. *O mundo do teatro em Portugal: profissão de actor, organizações e mercado de trabalho*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- BRANCO, João (org.). 2003. *Dez anos de teatro*. São Vicente: Edição Instituto Camões / Centro Cultural Português – Pólo do Mindelo.

- DUARTE, Dulce. 2003. *Bilinguismo ou Diglossia?* Praia - Cabo Verde: Splenn-Edições.
- KI-ZERBO, Joseph. 2006. *Para quando África?* Entrevista de René Holenstein. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Porto: Campos das Letras.
- KONDÉ, Kwame. 2010. *Escritos sobre Teatro*. Praia: Artiletra.
- LOPES, José Vicente. 1996. *Cabo Verde. Os Bastidores da Independência*. Praia – Mindelo: Instituto Camões Centro Cultural Português.
- LOBO, Andréa. 2007. “Entre o familiar e o exótico: Compartilhando experiências de campo na Boa Vista, Cabo Verde”. In: B. Alinne & F. Soraya (ed.). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Florianópolis: Ed. Mulheres, EDUNISC. pp. 209-229.
- MAGNANI, José. 2009. “Etnografia como prática e experiência”. *Horizontes Antropológicos*, 15(32): 129-156.
- MBEMBE, Achille. 2014. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Editora Antígona.
- MBEMBE, Achille. 2017. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Editora Antígona.
- MCMAHON, Christina. 2009. *Theatre in Circulation: Performing National Identity on the Global Stage in Cape Verde, West Africa*. Tese de Doutorado. Northwestern University, Evanston, Illinois.
- ROCHA, Eufémia. 2009. “Mandjakus em Praia: etnografando trajetórias de imigrantes da costa ocidental de África”. *Ensaio Etnográfico na Ilha de Santiago de Cabo Verde*, 1: 09-139.
- SANTOS, Maria E.; TORRÃO, Maria M.; SOARES, Maria J. (org.). 2007. *História Concisa de Cabo Verde*. Resumo da História Geral de Cabo Verde (Volume I – 1991; Volume II – 1995; Volume III – 2002). Lisboa – Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical, Instituto da Investigação e do Património Culturais.
- SARR, Felwine. 2019. *Afrotopia*. São Paulo: n-1 edições.
- SILVA, Patrícia. 2015. A construção das trajetórias dos fazedores de teatro sanvicentinos (Estudo sócioantropológico dos Bastidores do Teatro Sanvicentino). Dissertação de Mestrado. Universidade de Cabo Verde.
- SILVEIRA, Onésimo. 2004. *África ao Sul do Sahara. Sistemas de Partidos e Ideologias do Socialismo*. Lisboa: África Debate.
- VARELA, Odair. 2017. *Crítica da razão estatal. O Estado Moderno em África nas Relações Internacionais e Ciência Política. O Caso de Cabo Verde*. Praia: Edição da Livraria Pedro Cardoso.

Recebido em 20 de janeiro de 2021.

Aceito em 21 de setembro de 2021.

## Les sciences sociales et humaines en Afrique et la décolonisation des savoirs: le défi de la conceptualisation

Ludovic Boris Pountougnigni Njuh

Doutor em História das Relações Internacionais/Universidade de Dschang (Camarões)

[ludovic.pountougnigni@univ-dschang.org](mailto:ludovic.pountougnigni@univ-dschang.org) / [borisnjuh@yahoo.fr](mailto:borisnjuh@yahoo.fr)

### Résumé

Les sciences humaines et sociales sont un champ de savoir dont la particularité est de qualifier et de produire le sens dans la société. En Afrique, la pratique de la recherche et de la production du savoir dans ce domaine subiraient encore l'irradiation du savoir colonial dont les piliers étaient le logocentrisme, la domination et le centralisme épistémique autour de l'Europe. Ce travail questionne la construction de cet héritage, les rapports des Africains dans le sillage de la décolonisation et au lendemain des indépendances. L'enjeu est de cerner les nécessités et les voies de dynamisation de conceptualisation qui semble faire défaut. Il apparaît que pour l'Afrique, la formulation du sens est une tâche indispensable de l'écriture de soi dans un monde où le jeu de perception dissimule souvent mal les projets hégémoniques qui allient pensée, image de soi et stratégie.

**Mots-clés:** Afrique ; théorie sociale ; sciences humaines et sociales ; décolonisation des savoirs ; épistémologie.

### Abstract

Humanities are expected to qualify and drive understanding of human and social life matters. In Africa, research and knowledge production in this field seems however still subjected to colonial knowledge which were rooted on logocentrism, domination and epistemic centralism around Europe. This paper questions the construction of this heritage, relationship of Africans to it in the wake of decolonization and the aftermath of independence. It aims at identifying stakes and new paths of dynamizing conceptualization that

seems to be lacking. It appears that for Africa, the construction of social theories is relevant in a world where the game of perception often poorly hides hegemonic ambitions that combine thought, self-image and strategy.

**Keywords:** Africa; social theory; human and social sciences; decolonization of knowledge; epistemology.

## Introduction

Comment penser de manière efficiente en s'appuyant sur des paradigmes qui, dans une distribution arbitraire des rôles opérée par les pays dominants pour leurs intérêts, relèguent les pays dominés (Chamoiseau 1997) à la périphérie? Au du 19<sup>ème</sup> siècle, avec l'intrusion coloniale et la mise en échec des résistances politiques et culturelles, le rapport normatif qui s'établit entre l'Afrique et les grandes puissances se fait sous le seuil de la domination épistémique des envahisseurs. Malgré l'ambition de restauration de la dignité du continent espérée avec la décolonisation, et qui a conduit aux Indépendances politiques, le sentiment d'infériorité semble ne s'être pas totalement dissipé au moment de la "relève" dans le domaine des sciences humaines et sociales en Afrique. Ainsi, la manière dont la théorie sociale a abordé et continue d'aborder l'Afrique a aussi participé à l'ensablement des potentialités du continent (Mbembe 2000). Ceci concerne les sciences sociales et humaines où doivent pourtant se tisser les enjeux de conceptualisation et les matrices et schèmes mentaux susceptibles de favoriser la renaissance du continent. Il ne s'agit pas tant, en constatant cela, de passer sous le boisseau les efforts déjà fournis depuis la seconde moitié du siècle dernier, que de soulever l'une des difficultés, à savoir la conceptualisation. Cette situation soulève des questions sur la capacité de ce corps de savoir à produire une connaissance susceptible de rendre compte non seulement des réalités du continent, mais aussi d'accompagner le processus de renouvellement de l'identité et de la transformation de l'Afrique. Comment expliquer ce rapport qui trace les lignes de fuite d'une inféodation aux paradigmes étrangers dominants? Quelles sont les voies susceptibles d'améliorer la portée de la recherche et de la réflexion dans les domaines des sciences humaines et sociales eu égard aux enjeux de libérations et de souveraineté qui entourent le devenir de l'Afrique sur la scène internationale?

En Afrique, la pratique de la recherche et de la production du savoir dans le domaine des sciences humaines et sociales subiraient encore l'influence du savoir colonial dont les piliers étaient le logocentrisme, la domination et le centralisme épistémique autour de l'Europe. Dans un tel contexte, la recherche en sciences sociales et humaines

est en effet dominée par de larges emprunts à la littérature occidentale (philosophie, sciences politiques et économiques, sociologie, etc.) pour éclairer les réalités africaines. Ce travail questionne la construction de cet héritage, les rapports des Africains dans le sillage de la décolonisation et au lendemain des indépendances. L'enjeu est de cerner les nécessités et les voies de dynamisation de conceptualisation qui semble faire défaut. Une approche diachronique a été privilégiée pour rendre compte de l'évolution des pratiques de production de savoir et des procédés de recherche en sciences humaines et sociales et Afrique depuis le 19<sup>ème</sup> siècle. La démarche est interdisciplinaire, dans la mesure où l'analyse capte les ressources empiriques de l'histoire et les prédicats de la théorisation de l'épistémologie et de la science politique. Ce travail sonde avant tout, le processus d'implantation du savoir colonial en Afrique. Le décryptage des traits majeurs de la géopolitique des savoirs en Afrique permet ensuite de cerner les enjeux de renaissance et d'affirmation sur la scène internationale qui sous-tendent le besoin de décolonisation des savoirs en sciences humaines et sociales dans et à partir du continent.

### **Du savoir colonial**

L'histoire des rapports entre l'Afrique et les autres continents en général et l'Occident en particulier semble souvent occulter un aspect qui n'est pas pourtant moins fondamental dans le processus d'expansion et du déploiement de la domination étrangère sur le continent. Elle privilégie les thématiques habituelles des relations politiques, économiques, culturelles et religieuses. Or, une autre pratique a bel et bien eu cours et dont l'héritage demeure présent. Il s'agit de la colonisation scientifique. Certes, les forces en action dans le processus d'expansion de l'impérialisme en Afrique auront été les missionnaires, les marchands et les militaires (Ki-Zerbo 1978), toutefois, entamer la conquête de l'outre-mer était un projet bien mûri et conforté par des expériences d'exploration. C'est d'ailleurs pourquoi le thème de la colonisation a été l'objet de débats entre les partisans et les détracteurs de ce mouvement d'expansion. Cependant, si comme on le pensait, la raison et l'élévation conceptuelle étaient l'apanage de l'Occident<sup>1</sup>, comment cela se fait-il alors que "la mission civilisatrice" n'aie pas abouti à une florissante péréquation des savoirs un peu partout où la colonisation a battu son plein à la surface de la Terre à partir du 19<sup>ème</sup> siècle? Plusieurs raisons expliquent ce paradoxe.

En fait, la colonisation est une entreprise conçue sur la base du principe expéditif de la parcimonie, d'égoïsme ou encore d'exclusion de l'Autre. La science qui arrive en Afrique est en effet sélective et filtrée. Le savoir qui a permis à l'Europe de révolutionner

---

1 Voir le débat exposé par Towa (2000: 7-22).



son économie, sa vie politique, culturelle et artistique n'a pas franchi la mer. L'Europe qui se lance à l'assaut de l'outre-mer est celle qui a pourtant pris conscience de ses besoins après avoir exploré de nouvelles perspectives de son être-au-monde grâce à la science depuis l'époque des Lumières. C'est un continent porté par des progrès scientifiques et techniques qui lui ont permis de prendre une certaine avance. C'est une Europe où on connaît la méthode expérimentale, la virologie, la biologie, la botanique, la mécanique, les droits de l'homme, les lois économiques du profit, les systèmes politiques et les modes de gouvernements qui sont susceptibles d'encadrer et de préserver la dignité humaine (Ambrosi 1987). L'égoïsme avec lequel se déploie la colonisation est tel que cela ne pose problème à personne que de tels savoirs soient partagés. Et si le colonisé veut y accéder, il lui faut montrer patte blanche ou alors se rendre en métropole où la connaissance transformative est restée.

Les piliers du savoir colonial sont en effet la raison unique, le logocentrisme, et centralisme épistémique. C'est un savoir de négation et du rabaissement du colonisé qui tire ses sources d'une littérature nourrie pas des anthropologues, des ethnologues, des égyptologues, des historiens, des philosophes, entre autres, et qui articule dans l'ensemble l'image d'une Afrique et des Africains si bas dans l'échelle de la hiérarchie de la création qu'ils seraient indignes, du moins inaptes à l'élévation intellectuelle (cf. Diop 1979: 14; Heers 2006: 154). Dans leur discours, ils entrevoient une Afrique où "l'idée même du progrès viendrait s'y désintégrer" (Mbembe 2000: 12). Le continent est en effet pour eux la

figure acéphale de la folie et étrangère à toute notion de centre, de hiérarchie et de stabilité, [une] immense caverne ténébreuse où viendraient se brouiller tous les repères et toutes les distinctions, et se dévoileraient les failles d'une histoire humaine tragique et malheureuse: pêle-mêle de demi-crédation et d'inachèvement, étranges signes, mouvements convulsifs, bref, abîme illimité au creux duquel tout ce qui se fait se fait sous la forme du fracas, de la béance et du chaos primordial (Mbembe 2000: 10).

Dans le même ordre d'idées, l'on systématise l'idée selon laquelle le colonisé, "le Noir, c'est d'abord un amas d'organes librement développés, presque nus, [un être qui,] écrasé par un long atavisme [...] n'est pas maître de ses instincts et est incapable de penser par lui-même [et dont les] gestes sont d'une simplicité primitive" (Mbembe 2000 : 227). La théorie sociale en contexte colonial cherche ainsi à se légitimer en arguant de sa capacité à construire une grammaire et à produire des formes de connaissance qui privilégient les catégories servant à découper le réel et à opérer des classifications. De ce fait, en dernier

instance, ce que l'on appelle science ou production scientifique sur l'Afrique et parfois à partie de l'Afrique, s'apparente à un travail de supputation destiné à l'émerveillement ou à la contemplation qui véhicule l'idée d'énormes progrès humains et technologiques à rattraper par le continent (Dika-Akwa 1982: 35), de telle sorte qu'il est dorénavant acquis que c'est le continent du manque, à découvrir et à renseigner. C'est ainsi qu'en dehors de l'égyptologie, l'ethnologie et l'anthropologie s'érigent à cette époque en sciences sociales majeures dans le corpus "d'études africaines" faisant ainsi de l'Afrique un vaste champ de recherche empirique et de production de données basiques dont la signification ne peut valablement se lire que sous le prisme de l'universalisme européen. C'est pourquoi l'on regardera avec un mélange de défiance et de mépris les initiatives de production de contre-sens ou de contre-discours par certains Africains issus du corps des sciences humaines et sociales au tournant du second quart du siècle dernier.

### **Le projet de décolonisation des sciences dans le sillage de la décolonisation politique**

Le fait colonial a été un processus de négation. L'œuvre de dénégation que fut la décolonisation a cependant mis aux devants de la scène les figures politiques de la lutte pour la dignité de l'Afrique et des Africaines. S'il s'agissait en effet de mettre un terme à la domination politique et économique étrangère, peu nombreux étaient ceux qui s'attaquaient aux schémas cognitifs de la victimisation et du manque d'estime de soi créés dans l'esprit des colonisés par la savoir colonial. Pourtant, ce ne sont pas seulement les structures sociales qui ont souffert dans le sillage de la colonisation. Les archives renseignent en effet que l'histoire des relations scientifiques entre l'Afrique et les autres continents est ancienne. C'est l'histoire d'une fascination et d'une inspiration dans le cadre duquel, dans l'Antiquité, l'Afrique fait preuve d'une générosité cognitive qui nourrit la tradition de la pensée dans le monde gréco-romain. Ceux que l'on considère comme des classiques des sciences humaines et sociales (Hérodote d'Halicarnasse, Aristote, Lucien, Apollodore, Eschyle, Diodore, Achille Tatius d'Alexandrie, Strabon, Diodore de Sicile, Diogène Laërce, Pline l'Ancien, Tacite, Solon, Thalès, Platon, Lycurgue, Eudoxe, Pythagore, Claude Ptolémée, etc.) ont en effet appris ou sont passés par l'Égypte ancienne (Diop 1999: 53-54; Fage 1999: 46-47). C'est également l'histoire d'un échange intellectuel dans le cadre duquel al-Mas'ūdī, al-Bakrī, al-Idrīsī, Yākūt, Abu'l-fidā', al'Umarī, Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Khaldūn et Hassan Ibn Mohammad al-Wuzza'n (dit Léon l'Africain) écrivent des pages épistémologiquement et heuristiquement signifiantes de l'histoire africaine, où Gao et Tombouctou sont des lieux de pèlerinage scientifique pour des érudits en quête de savoirs (Niane 2008: 680-686; Kane 2012: 5-34; Bod 2013; Bah 2015: 9-13).

L'époque coloniale constitue donc un moment de rupture au cours duquel les approches méthodologiques et les fonctions épistémologiques et heuristiques des sciences humaines et sociales sont recalibrées et confinées dans un rapport de subordination à la théorie sociale eurocentriste. Certes, ce serait une fâcheuse extrapolation de ne point trouver d'exceptions dans la bibliothèque coloniale (Mudimbe 2021[1988]). Mais, les égyptologues, philosophes, anthropologues, historiens, et ethnologues qui ont fourni cette bibliothèque ont souvent fait preuve d'une prolifération déconcertante. La lutte pour l'Indépendance pose donc entre autres le problème de la restauration de l'image du continent longtemps éraflée, de ses habitants et de la création de canons méthodologiques nouveaux susceptibles de soutenir un projet de production de connaissances utiles à la société africaine en quête de nouveaux repères. La décolonisation étant le "transfert du pouvoir de la métropole aux anciennes possessions coloniales au moment de l'Indépendance" (Mbembe 2010: 55), cette démarche connote l'idée d'un projet de changement radical du panorama social visant l'édification d'une nouvelle nation, d'un État nouveau, d'une société d'hommes libres, égaux et épanouis (Fanon 1961: 39-40), soutenu par une "volonté active de communauté", une "volonté de vie", une "bifurcation vers d'innombrables futurs", dont "la signification politique essentielle résida dans [...] *la volonté de vie*", un "mouvement de repotentialisation", une expérience d'émergence et de redéfinition par le colonisé de son rapport au temps et au monde (Mbembe 2010: 9-19 et 59).

Dans cette perspective, les sciences humaines et sociales que l'on assimile souvent aux "disciplines de l'esprit" étaient appelées à jouer un rôle majeur dans la construction du *nouvel esprit africain*, un esprit capable de soutenir la volonté du décolonisé à tenir debout sur ses deux jambes et à marcher de son propre chef. Certaines élites politiques parvinrent à saisir la nécessité de cette tâche qui consistait à entamer et à "procéder à une véritable décolonisation des sciences de l'homme en Afrique" (Ela 1994: 123). C'est le cas de Kwamé Nkrumah dont l'œuvre est une contribution majeure à la philosophie politique africaine. En dehors de la philosophie, l'anthropologie, demeure parfois dans de nombreux pays jusque dans les années 1970-1980, le paraclet sous lequel est rattaché, tel un petit poucet, la sociologie (Nga Ndongo 2006). Dans un champ comme dans l'autre, c'est la méthode ethnographique qui prévaut.

Aux prises avec la thématique du devenir et de la place de l'Afrique dans la marche du monde, l'histoire est le domaine du savoir et de la recherche où l'on retrouve, peut-être pas les plus belles plumes, mais quelques figures audacieuses. On ne peut être exhaustif ici, mais il est possible de citer Cheikh Anta Diop, dont les travaux, avec Théophile Obenga

contribuent à révolutionner l'historiographie africaine (Diop 1979; Obenga 2001)<sup>2</sup>. Il y a aussi Joseph Ki-Zerbo (2013: 205-214), habité comme Diop par la question de la "renaissance africaine". Le destin que ces historiens ont dû forger dans le contexte africain est celui de l'interdisciplinarité. En effet, ils convoquent les autres sciences humaines et sociales dont la linguistique, l'anthropologie, l'ethnologie, l'art, l'archéologie et même les sciences pures comme la paléobotanique et la physique dans leurs travaux (Ki-Zerbo 1978, 1999).

Les débuts de la science politique et de l'économie africanistes se dessinent quant à eux aux confins des besoins technocratiques de construction de l'État et du "développement" (Abadie 2018: 147-150). De telle sorte qu'en voulant pasticher les modèles d'ailleurs on s'est régulièrement complu dans un "exotisme vassalique" (cf. Soudieck Dione 2017: 117) à l'égard des concepts et théories plébiscités en Occident. Dépendance géopolitique post-coloniale "obligée", c'est en effet auprès des anciennes métropoles que l'on se tourne, dans le sillage de la décolonisation et au lendemain des Indépendances pour emprunter les idées politiques, économiques et sociales que l'on enseigne aussi. C'est également dans les anciennes métropoles que l'on poursuit, comme à l'époque coloniale, la formation des cadres dans les premières années de l'Indépendance. Cette révérence pour des domaines de connaissances aussi essentielles n'a pas favorisé de grandes avancées en Afrique en matière de conceptualisation et de la production de *sens propres* en post-colonie.

### **De l'option décoloniale à la conceptualisation**

Ce début du 21<sup>ème</sup> siècle est marqué par des recompositions (géo)politique, économique et culturelle majeures. L'Afrique, aux prises avec elle-même et le reste du monde suscite convoitise, fascine, surprend mais aussi inquiète. Son rapport réflexif et critique aux théories dans les domaines des sciences humaines et sociales serait dans l'ensemble faible (Chatué 2018). Or, celles-ci influencent la conduite des hommes, des politiques et le devenir du monde (Wallerstein 1992; Rengger 2000; Chernoff 2005; Flint 2006). Prise dans le tourbillon d'une "braderie sans fin" (Diop 2017), l'Afrique inspire *a priori* une certaine angoisse qu'aggravent les impasses politiques qui enchaînent le continent. Le politique s'exerce depuis plus d'un demi-siècle, à contrôler l'espace universitaire, emmenant un certain nombre à renoncer à leurs libertés.

L'Afrique, malgré les dynamiques qui se tissent à grande échelle, son insertion progressive dans les relations internationales présente du point de vue épistémologique une faille: celle de la conceptualisation endogène. C'est une réverbération du choix

2 Voir aussi Pountougnigni Njuh (2017).

lapidaire que les héritiers de l'administration coloniale ont opéré il y a plus de cinquante ans de fermer les écluses de la pensée sous le dôme du monolithisme. L'Afrique ferait ainsi face à ce peut être considérée comme étant la *vulnérabilité épistémologique* c'est-à-dire la carence, sinon la fragilité, des remparts épistémiques et conceptuels opposables à l'invasion des schèmes mentaux des puissances qui dominant le monde contemporain. Ces puissances sont celles de l'Occident mais aussi de plus en plus les nations asiatiques. En effet, des intellectuels africains ou afro-diasporiques se servent souvent de leur entendement "sous la direction des autres" (Mbembe 2017: 382), c'est-à-dire penseurs dont l'horizon d'appartenance est celui des pays dominants.

Il prévaut pourtant sur la scène internationale la loi du plus fort, et cette dernière qui se fait gendarme de la culture stratégique, de la pensée et du monde. Le leadership de l'Occident est à cet égard incontestable. Il occupe encore le haut du pavé pour ce qui est de l'élaboration des théories des relations internationales. L'Europe et l'Amérique du Nord détiennent aujourd'hui ce flambeau (Neumann & Wæver 1997; Roche 2003; Tickner & Wæver 2009). L'Afrique et le reste du monde les consomme. Or, malgré cette hégémonie épistémique, le sens du monde produit par l'Occident depuis au moins quatre siècles maintenant n'a pas pu épargner l'humanité de fléaux comme l'esclavage et la colonisation, ni de la double conflagration du siècle dernier. L'humanité semble de plus en plus s'emballer dans la violence (Sarr 2017; Mbembe 2016; Mbembe 2020). Les *intrants théoriques* élaborés par les "industriels" occidentaux de la pensée ont du mal à éclairer le devenir de l'humanité.

L'Amérique latine a réalisé la nécessité de construire des paradigmes alternatifs pour se prémunir des aléas stratégiques que cela induit depuis maintenant plusieurs décennies. L'Occident dont le leadership devient de plus en plus contestable aujourd'hui (cf. Mbembe 2018) s'est longtemps efforcé à la maintenir à genoux. Mais depuis les années 1960-1970, des penseurs sud-américains ont en effet trouvé nécessaire de refondre le corpus scientifique en général, des sciences humaines et sociales en particulier, en conceptualisant la *décolonialité*. Walter Dignolo (2008, 243-281)<sup>3</sup> ou encore Enrique Dussel (1996) qui parle de "philosophie de la libération", en sont des figures de proue. Par les temps qui courent, la constitution d'un corpus de savoirs décolonisés se présente comme l'un des points de départ susceptible de féconder l'imagination d'un "universel vraiment universel" (cf. Diagne 2017: 71-78). Le renouvellement du champ de la pensée et de la théorisation, se présente alors comme l'un des défis pour la communauté scientifique toute entière et à celles des sciences sociales et humaines en particulier. Dans un monde en

3 Voir aussi Dignolo & Walsh (2018).

crise, les problèmes du monde sont aussi ceux d'une Afrique en quête d'auto-réinvention (Kavwahirehi 2006; Kä Mana 2012; Mbembe 2017). L'Afrique doit alors pouvoir, au regard des mutations en cours, concevoir ses propres grilles, non-exclusives de production de sens. En effet,

L'Afrique est un espace propice à l'élaboration de nouvelles utopies pour plusieurs raisons, l'une d'elles, et non des moindres, étant qu'elle a tous les éléments pour remettre en cause l'idéologie du manque et de l'économie de l'absence sur laquelle se sont fondées l'idéologie du développement, la vision d'une maîtrise absolu du monde par l'homme, le fantasme d'une économie du plein, d'une plénitude qui comblerait la vie humaine (Vergès 2017: 247-248).

Travailler davantage sur les humanités africaines est un défi dont les enjeux sont loin d'en faire un projet fantaisiste. Les paradigmes élaborés peuvent être considérés comme des plans de guerre ou de conquête dans la mesure où ils sont opérationnalisés sur les champs concrets de la géopolitique et de la géostratégie. En effet, celui qui conquiert les mentalités, gagne les cœurs et les marchés ainsi que les richesses et sources de puissance qui les accompagnent. Cela revient alors à concéder d'avance la victoire et la domination à l'ennemi que de l'affronter avec ses plans. En effet au-delà du monde pacifié, l'irréductible réalité demeure: en relations internationales il n'y a pas d'amis, mais seulement des intérêts. Il faut donc les défendre avec les armes adéquates. Ainsi, tout comme l'Afrique se bat pour que chaque Africain mange à sa faim, la mise au point d'une théorisation centrée sur sa réalité et s'abreuvant de son passé pourrait accélérer la recentralisation de l'Afrique dans la marche de l'histoire du monde.

## Conclusion

Le savoir transformatif, notamment la technoscience, sur lequel se fonde la civilisation industrielle de l'Europe n'aura, en fin de compte, pas irradié l'outre-mer. En lieu et place de ce type de savoir qui aurait peut-être donné à la "mission civilisatrice" un contenu véritable, c'est le savoir colonial fondé sur le logocentrisme, la domination, et l'exploitation, socles de la civilisation occidentale, qui s'est installé en Afrique au tournant du 19<sup>ème</sup> siècle. Malgré les indépendances politiques, cet héritage a continué dans une certaine mesure à irriguer les pratiques de recherches et de production savoirs dans le domaine des sciences humaines et sociales, faisant de la conceptualisation un défi. Celle-ci est un exercice auquel se consacrent les membres des sociétés à chaque fois que celles-ci font face à des défis. L'Afrique en possède en grand nombre liés à la souveraineté politique, économique mais aussi de la recherche. Cette conceptualisation, en se fondant sur un



travail de terrain qui est le pivot de la recherche, converge vers un exercice intellectuel de production de *sens* et d'interprétation du monde. Face à cet enjeu, les sciences humaines et sociales ont souvent du mal à se départir de la compilation des données. Les chercheurs, semble-t-il, se résignent face aux difficultés qu'il y a à admettre des schémas d'analyses qui défient les cadres et les catégories qui font le lit de l'universalisme vertical tenu en laisse par l'Occident.

Cependant, l'on ne saurait faire abstraction du vent de décolonisation des savoirs auquel s'accommodent de plus en plus les recherches en sciences humaines et sociales en Afrique. Cette propension étant à même d'achever un processus de décolonisation des esprits et des mentalités entamé depuis le siècle dernier, il y a ainsi lieu d'en souligner l'opportunité. La formulation du sens est une tâche indispensable de l'écriture de soi dans un monde où le jeu de perceptions dissimule souvent mal les projets hégémoniques d'ordre stratégique qui allie pensée, image de soi et action. Ailleurs comme en Occident, ce sont en effet les auteurs issus des sciences humaines et sociales qui conçoivent les paradigmes sociaux les plus influents et les plus féconds. Historiens, sociologues, linguistes, philosophes et politistes excellent dans cet exercice qui contribue à façonner le monde contemporain.

## Références

- ABADIE, Delphine. 2018. *Reconstruire la philosophie à partir de l'Afrique: une utopie postcoloniale*. Thèse de Ph.D en Philosophie. Université de Montréal.
- AMBROSI, Christian. 1987. *L'apogée de l'Europe (1871-1918)*. Paris: Masson.
- BAH, Thierno Moctar. 2015. *Historiographie africaine: Afrique l'Ouest, Afrique centrale*. Dakar: CODESRIA.
- BOD, Rens. 2013. *A New History of the Humanities: The Search for Principles and Patterns from Antiquity to the Present*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAMOISEAU, Patrick. 1997. *Écrire en pays dominé*. Paris: Éditions Gallimard.
- CHATUÉ, Jacques. 2018. *L'éthique de la recherche en sept points: approche déontologique et contextuelle*. Yaoundé: Clé.
- CHERNOFF, Fred. 2005. *The Power of International Theory: Reforging the link to foreign policy-making through scientific enquiry*. London/New York: Routledge.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. 2017. "Pour un universel vraiment universel". In: Achille Mbembe & Felwine Sarr (éds.), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar/Paris: Jimsaan/Philippe Rey. pp. 71-78.
- DIKA-AKWA, Nya Bonambe. 1982. *Les problèmes de l'Anthropologie et de l'histoire africaine*. Yaoundé: Clé.

- DIOP, Cheikh Anta. 1979. *Nations nègres et culture, de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris: Présence Africaine.
- DIOP, Cheikh Anta. 1999. "Origine des anciens Égyptiens". In: Gamal Mokhtar (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique. Tome 2: Afrique ancienne*. Paris: UNESCO. pp. 41-74.
- DIOP, Rawane. 2017. *L'Afrique dans la globalisation: une braderie sans fin*. Paris: L'Harmattan.
- DUSSEL, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- ELA, Jean-Marc. 1994. *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*. Paris: L'Harmattan.
- FAGE, John Donnelly. 1999. "Évolution de l'historiographie africaine". In: Joseph Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Tome 1: méthodologie et préhistoire africaine*. Paris: UNESCO. pp. 46-47.
- FANON, Franz. 1961. *Les damnés de la Terre*. Paris: Maspéro.
- FLINT, Colin. 2006. *Introduction to Geopolitics*. London/New York: Routledge.
- HEERS, Jacques. 2006. *L'histoire assassinée: les pièges de la mémoire*. Versailles: Éditions de Paris.
- KÄ MANA, Godfred. 2012. *L'Afrique, notre projet: révolutionner l'imaginaire africain*. Bandjoun: Presses de l'Université Évangélique du Cameroun.
- KANE, Ousmane Oumar. 2012. *Non-Europhone Intellectuals*. Dakar: CODESRIA.
- KAVWAHIREHI, Kasereka. 2006. *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique: poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*. New York: Éditions Rodopi.
- KI-ZERBO, Joseph. 1978. *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*. Paris: Hâtier.
- KI-ZERBO, Joseph. [1980] 1999. "Introduction générale". In: Joseph Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Tome 1: Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris, UNESCO. pp. 21-43.
- KI-ZERBO, Joseph. [2003] 2013. *À quand l'Afrique?*. Lausanne: Éditions d'en bas.
- MBEMBE, Achille. 2000. *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala.
- MBEMBE, Achille. 2010. *Sortir de la grande nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.
- MBEMBE, Achille. 2016. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- MBEMBE, Achille. 2017. "Penser le monde à partir de l'Afrique". In: Achille Mbembe & Felwine Sarr (éds.), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar/Paris: Jimsaan/Philippe Rey. pp. 379-390.
- MBEMBE, Achille. 2018. "L'Afrique en théorie". *Multitudes*, 73: 143-152.
- MBEMBE, Achille. 2020. *Brutalisme*. Paris: La Découverte.
- MIGNOLO, Walter & WALSH, Catherine. 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*.

Durham: Duke University Press.

MIGNOLO, Walter. 2008. "The decolonial option: detachment and opening – A manifest and a case study". *Tabula Rasa*, 8: 243-281.

MUDIMBE, Yves-Valentin. [1988] 2021. *L'invention de l'Afrique: gnose, philosophie et ordre de la connaissance*. Paris: Présence Africaine.

NEUMANN, Iver & WÆVER, Ole (eds.). 1997. *The Future of International Relations: Masters in the Making?* London/New York: Routledge.

NGA NDONGO, Valentin. 2006. "La Sociologie en Afrique Centrale: états des lieux, problèmes et perspectives". *Revue Africaine de Sociologie*, 10(1): 31-58.

NIANE, Djibril Tamsir. 2008. "Le soudan et les pays subsahariens". In: UNESCO (dir.), *Histoire de l'Humanité. Vol. IV: 600-1492*. Paris: UNESCO. pp. 680-686.

OBENGA, Théophile. 2001. *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*. Paris: L'Harmattan/Khepera.

POUNTOUGNIGNI NJUH, Ludovic B. 2017. "L'arme archéologique dans les discours des africanistes au XX<sup>e</sup> siècle: la rupture du colloque du Caire de 1974". *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin (Université de Paris 1 – Panthéon Sorbonne)*, 46: 113-117.

RENGGER, Nicholas. 2000. *International Relations, Political Theory and the problem of Order: Beyond International Relations theory?* London/New York: Routledge.

ROCHE, Jean-Jacques. 2003. *Théories des relations internationales*. Paris: Montchrestien.

SARR, Felwine. 2017. *Habiter le monde: Essai de politique relationnelle*. Montréal: Mémoire d'Encrier.

SOUDIECK DIONE, Maurice. 2017. "Les impasses épistémologiques autour de l'objet Afrique: les imprudences et impudences de l'exotisme vassalique et du narcissisme hyperbolique". In: Achille Mbembe & Felwine Sarr (éds.), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar/Paris: Jimsaan/Philippe Rey. pp. 117-138.

TICKNER, Arlene & WÆVER, Ole. (eds.). 2009. *International Relations Scholarship around the World*. London/New York: Routledge.

TOWA, Marcien. [1970] 2000. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Clé.

VERGÈS, Françoise. 2017. "Utopies émancipatrices". In: Achille Mbembe & Felwine Sarr (éds.), *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar/Paris: Jimsaan/Philippe Rey. pp. 243-260.

WALLERSTEIN, Immanuel. 1992. *Geopolitics and geoculture: essays on the changing world-system*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebido em 18 de janeiro de 2021.

Aceito em 25 de junho de 2021.

---

# Tradução

## Extrair/Danificar/Reparar

Françoise Vergès<sup>1</sup>

Doutora em Ciência Política/Universidade de Berkeley (Califórnia)

[fvmcur@gmail.com](mailto:fvmcur@gmail.com)

"Extrair/Danificar/Reparar", esse poderia ser o resumo do que temos vivido desde que a Europa iniciou no século XV seu projeto de colonização do mundo. Pessoas, animais, plantas, rios, mares: nada escapou de sua ganância e de sua vontade de dominação. Extrair, até o esgotamento, a força vital e a energia dos corpos pretos e racializados, extrair do ventre das mulheres pretas as vidas a serem exploradas, extrair todas as riquezas do solo e do subsolo, danificar os corpos, a terra, os rios e os mares, os animais e as plantas, renomear tudo, roubar, pilhar, violar, drenar, obliterar: eis o programa do escravismo, do colonialismo, do imperialismo e do capitalismo racial. Entendam-nos bem, a ganância, a escravização e a dominação não nascem com a colonização europeia, mas a última faz da violência sistêmica e estrutural o fundamento mesmo de sua expansão e de sua sobrevivência. O que ela oferece – desejos e prazeres da consumação, satisfações narcísicas e materiais da dominação – tem base na exploração e extermínio. “Da colonização à civilização, a distância é infinita”, escreveu Aimé Césaire (1989: 10) em seu grande panfleto poético-político *Discurso sobre o colonialismo*. A doçura de viver para alguns(mas) tem a marca do sangue e do ferro. Reparar os danos, atrocidades, roubos, crimes esteve e permanece no coração das lutas para que advenham sociedades pós-racistas, pós-capitalistas, pós-imperialistas e despatriarcalizadas a fim de *humanizar o mundo*. Reparar, uma política que se define tanto em situação quanto transnacionalmente, elaborada pelas pessoas concretamente interessadas – cultivadores de algodão, trabalhadoras em plantações de azeite de dendê e de açúcar na África e na América Central e do Sul, feministas lutando contra os feminicídios,

---

1 Autora, entre outros, de *Um feminismo decolonial* (Ubu editora, 2020), *Uma teoria feminista da violência* (Ubu Editora, 2021) e de *Monsters and Revolutionaries* (Duke University Press, 1999). Participou do Comitê francês para a memória e a história da escravidão em 2004 e foi sua presidente de 2009 até 2012. Professora na *Sussex University* e no *Goldsmiths College* na Inglaterra, foi titular da cadeira *Global South(s)* de 2014 à 2018 em Paris no *Collège d'études mondiales da Fondation Maison des Sciences de l'Homme*.

trabalhadoras do sexo, comunidades mobilizadas contra o roubo de suas terras, contra as multinacionais que impõem suas leis, contra a militarização da vida social, contra a violência policial e pela justiça reprodutiva... –, e pelas alianças forjadas no coração das lutas. A temporalidade dessas políticas de reparação não é linear, ela é multitemporal, porque ela diz respeito aos crimes do passado e seus traços no presente, aos danos e crimes perpetrados no presente, e já aos danos e malfeitos cometidos no presente, mas que já ameaçam a vida das gerações futuras. Ousar imaginar a humanização do mundo é rejeitar a oposição entre passado, presente e futuro do tempo ocidental, que não é aquele de comunidades, de povos não ocidentais e das lutas. Estas múltiplas temporalidades são insuperáveis: aquela de reparar um passado de massacres, de destruição e de crimes, de reparar um presente onde massacres, destruições e crimes são elementos organizadores dos governos e de reparar um futuro onde os efeitos da violência passada e presente já são visíveis. Esta temporalidade múltipla requer pensar a reparação fora do quadro jurídico ocidental que impõe uma temporalidade fechada, uma responsabilidade individual e o seguinte processo: reconhecimento do crime, busca do culpado, processo, punição, prisão ou pena de morte. No entanto, nem a prisão nem a pena de morte humanizam o mundo. Com isso, o poder da imaginação é fundamental: fazer o salto imaginativo para o qual nos convidam os ancestrais, as comunidades de luta e as gerações futuras.

O esforço para humanizar o mundo, para fazer reconhecer como humana uma grande parte da humanidade, tem uma longa história enraizada na resistência dos povos indígenas, nos combates dos escravizados, na Revolução haitiana, nas lutas pelas independências, pela descolonização dos saberes, das sexualidades, dos gêneros. Os/As teóricos(as) dessa humanização mostraram que o que tem sido chamado de “humano” é apenas o nome do “Homem”, branco e burguês. Para a filósofa caribenha Sylvia Wynter, apenas o estudo das implicações éticas do projeto colonial europeu (em outras palavras, o estudo da fronteira que institui duas descrições muito distintas do humano) acompanhado de um distanciamento das teorias que estão excessivamente ancoradas localmente permite o acesso a uma crítica do conjunto da ordem social burguesa ocidental que se ergueu como normativa<sup>2</sup>. Não se trata de substituir as concepções ocidentais sobre o que significa ser humano, mas de desfazê-las, de construir um mundo onde não seja a violência sistêmica e estrutural que funda as relações entre os seres humanos, com os animais e com o planeta, um mundo onde a extração não é a condição inescapável da produção de riqueza. Nesta era de violência sistemática e globalizada, que Achille Mbembe (2020: 34) chama de “*brutalismo*”, onde o “*assassinato deixa de ser uma exceção*”, a África é um “*laboratório privilegiado*” para estudo. Eu examino nesta contribuição como esse

2 Ver: Katherine McKittrick (2015), *On Being Human as Praxis*. Duke: Duke University Press.



brutalismo, essa violência sistêmica, inseparável da colonização capitalista e imperialista, operam sobre o corpo preto feminino, como na lógica do capitalismo racial, o corpo preto é “feminizado” e racializado a fim de extrair dele toda sua energia. Um “*aspecto previsível e constitutivo dessa democracia*” (a democracia ocidental) é “*a imanência da morte*”<sup>3</sup>. O corpo preto é então transformado em uma fonte de energia fóssil que é puncionada até a exaustão, até sua morte prematura. A fabricação de uma negrificação/feminização (da qual o corpo preto masculino não escapa) de corpos pretos produz corpos excedentes, corpos matáveis, que podem ser violados, desmembrados, que a polícia sufoca. Quanto a essa economia da exaustão, eu escolhi falar da extração do corpo das mulheres pretas de uma força de trabalho, da afecção, do prazer sexual, da vida (através do sequestro de seus filhos) e do gozo perverso que sua dominação traz ao feminismo racista e à supremacia branca.

O capitalismo racial neoliberal constrói um mundo mórbido e mortífero continuando a fazer brilhar uma vida plena e feliz através do consumo, instituindo e legislando sua violência. Sob sua lei, respirar tornou-se um privilégio de classe e de raça, e agora há mais mortes prematuras no mundo causadas pela poluição do ar do que por qualquer outra causa<sup>4</sup>. Durante 2020, as cinzas dos incêndios na Califórnia, na Sibéria, na bacia do Congo, na Amazônia, na Indonésia, na Austrália e até mesmo no Ártico escureceram o céu e cobriram de uma cor cinza o solo, as paisagens, as ruínas e até mesmo os picos de montanhas distantes. Os animais que pereceram aos milhões, os seres humanos que foram condenados a perder todos os seus bens, a respirar ar sujo, ou a morrer queimados vivos, não emocionaram os dirigentes. Estas catástrofes nos trouxeram a memória da explosão da fábrica de pesticidas Union Carbide em Bhopal em 1984, o abandono da comunidade afro-americana em Nova Orleans após a destruição pelo furacão Katrina em 2005, as mulheres queimadas vivas no Rana Plaza em Bangladesh em 2013, as terras e as comunidades racializadas devastadas pela clorodecona nas Antilhas, a indústria de mineração de ouro na Guiana, a mineração na América Central e do Sul e o roubo de terras e o desmatamento na Amazônia. A desumanização tornou-se uma questão habitual. Multinacionais e estados constroem um mundo “*dirigido e animado pela ganância e pelo poder*”, um “*mundo esvaziado de respeito e de honra*”<sup>5</sup>.

3 Joy James et Joao Costa Vargas (2012), “Refusing Blackness as Victimization: Trayvon Martin and the Black Cyborg” in *Pursuing Trayvon: Historical Contexts and Contemporary Manifestations of Racial Dynamics*, George Yancy e Janine Jones (eds.), citado por Christina Sharpe (2016: 15). Sublinhado no texto.

4 Nathalie Mayer (2020) afirma que “A poluição do ar é o flagelo que mais reduz a expectativa de vida no mundo”. Ver também o relatório em *European Heart Journal*, Disponível em: <https://academic.oup.com/eurheartj>. Acesso em: 18/02/2022.

5 Palavras da Juventude Autóctone da Guiana (JAG) citadas por Goldoracle, QuedlaGold e Goldebois

As lutas pela justiça, pela dignidade, pela terra, contra o feminicídio, o estupro, a prisão, a violência, são lutas pela vida, pela humanização do mundo. Em uma intervenção em 3 de março de 2021, S’bu Zikode, presidente do movimento Abahlali base Mjondolo Shack Dweller’s, na África do Sul, reafirmava a importância e a necessidade da luta pela humanização do mundo, que seu movimento realiza transnacionalmente com movimentos similares na Índia e no Brasil<sup>6</sup>. O direito a respirar, à água potável, ao ar puro, estes direitos inseparáveis da simples possibilidade biológica da vida e o direito à terra, o direito à justiça, à moradia, à educação e à saúde, estes direitos que nenhum governo é capaz de garantir de forma perene.

### **Gêneros, raça, feminismo**

A cultura dominante ocidentalizada oferece, direta ou subliminarmente, a imagem do que é “ser mulher” e “ser homem”, e esse homem, essa mulher, que ela celebra, é uma pessoa de classe abastada, branca e saudável. O domínio masculino é assim exercido sobre mulheres e homens e a escravidão colonial está na matriz<sup>7</sup>, o homem branco torna-se “o verdadeiro homem” e a mulher branca, um ser frágil e delicado. Mulheres e homens pretos são transformados em objetos sexuais, em corpos para serem traficados e mortos. A escravidão fixa e “perturba” o gênero dos escravizados, porque é de uma só vez atenta e cega ao gênero (assim como o capitalismo). Assim, diz-se que as mulheres pretas são duras para a labuta, incapazes de sentimento materno, de amor e afeição, mas também requisitadas para alimentar e cuidar de brancos(as) e seus/suas filhos(as) com afeto e cuidado. Uma mulher preta escravizada é um corpo-objeto de sexo feminino e um corpo sem gênero e sem sexo a ser explorado como aquele de um homem escravizado. Ela é o alvo de estupros repetidos como “mulher” e como “escrava”, ela é torturada da mesma forma que um homem preto<sup>8</sup>. Ela é designada para o trabalho mais árduo no campo e para trabalhar como cozinheira e serviçal. Aos olhos da supremacia branca, o gênero dos não-brancos é fixo e fluido, sendo o binarismo e a complementaridade de gênero um atributo do mundo branco<sup>9</sup>. A invenção de uma virilidade branca é baseada na animalização, na

(2019: 20), *Ni or, ni maître. Montagne d’or et consorts*. France Métropolitaine: Les éditions du Couac.

6 Escute no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=VJ0BOVLMRuY&feature=youtu.be>.

7 O status do(a) escravizado(a) como objeto não é exclusivo ao escravismo ocidental. Ver sobre esse assunto: James C. Scott (2019), *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. Paris, La Découverte, que assinala que nos registros sumérios os(as) escravizados(as) eram considerados do mesmo status que o gado ou que os móveis, e Paulin Ismard (2019), *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*. Paris: Seuil. Nos casos examinados pelos autores esses sistemas não produzem racialização.

8 O que explica Hortense Spillers (1987) em “Mama’s baby Papa’s Maybe: An American Grammar Book”. *Dicritics*, 17(2): 65-81.

9 Além do artigo clássico de Hortense Spillers, op. cit., ver: Thema Golden ed. (1994), *Black Male*.

exploração, na sexualização, na criminalização dos corpos feminino e masculino preto e racializado. As qualidades que esta virilidade concede a mulheres e homens brancos são negadas a eles. A economia extrativa não se trata apenas da acumulação de riqueza material, ela oferece a oportunidade de dar vazão à crueldade e ao gozo que fornece o exercício da propriedade privada sobre seres humanos. Em seu livro, *They Were Her Property: White Women as Slave-Owners in the American South*, a historiadora afro-americana Stephanie E. Jones-Rogers (2019) mostrou como o exercício da propriedade privada sobre seres humanos não era apenas uma questão de direitos de propriedade, mas também um modo de vida. Jones-Rogers mostrou como a escravidão representou para as mulheres brancas proprietárias de escravos uma fonte de status social, de capital e de gozo. As qualidades associadas à feminilidade branca sob a escravidão – suavidade, passividade, ocupadas com frivolidades – eram apenas retóricas, pois as mulheres que possuíam escravos eram atores econômicos sofisticados que se engajavam diretamente no mercado de escravos do Sul e dele se beneficiavam. Essas mulheres tinham consciência que os escravos eram sua principal fonte de riqueza, muitas vezes recebida como herança, uma herança de gênero uma vez que seus pais lhes legaram escravos em vez de terra (aos filhos a terra e escravos, às filhas principalmente escravos). As mulheres brancas, privadas de outros direitos, tinham acesso ao direito de propriedade privada sobre seres humanos e administravam sua propriedade tão brutalmente quanto os homens proprietários de escravos. Elas participaram da economia de extração, retirando benefícios materiais do trabalho das mulheres pretas no campo, do trabalho de cuidar de seus filhos e delas mesmas... Em todas as colônias de escravos, ser “mulher” era racializado. Em outras palavras, a economia do extrativismo afetou, e continua a afetar, a organização dos gêneros e a fabricação da feminilidade e da masculinidade, um processo que o feminismo branco e burguês optou por ignorar. Esse feminismo é cego quanto à racialização e à colonialidade do gênero<sup>10</sup> (Lugones 2019) e faz de seu feminismo uma ideologia a serviço do colonialismo, do capitalismo e do imperialismo. Enquanto as lutas contra a violência sexuais e sexuais forem baseadas nas categorias de “mulheres” e “homens” forjadas e alimentadas pelo racismo e pelo sexismo, tais como mantidas pelo Estado, elas não podem ser lutas de libertação. O longo combate pela humanização do mundo exige o fim do extrativismo, dessa concepção de uma boa vida baseada na destruição e exclusão.

---

*Representations of Masculinity in Contemporary American Art*. NYC, Whitney Museum of American Art. As obras em inglês sobre a masculinidade preta se multiplicaram nesses últimos anos. Um verdadeiro corpus teórico se desenvolve inclusive nas artes.

10 Ver Maria Lugones (2019), “La colonialité du genre”. *Les cahiers du CEDREF, Centre d’enseignement, d’études et de recherches pour les études féministes*, 23: 46-89.

**Extrativismo e ventre das mulheres pretas<sup>11</sup>**

A expansão colonial europeia se baseia na ideia de que tanto a força de trabalho quanto a natureza são fontes infinitas a serem exploradas. Natureza e pessoas são concebidas como riquezas oferecidas pelo Céu aos países colonizadores. A “Natureza” é percebida como um processo extraeconômico que assegura sua própria reprodução, a natureza é “barata”, sem custo, e entra de fato no trabalho não remunerado (Moore 2015)<sup>12</sup>. Para o sociólogo Jason Moore (2015: 1-8), “*cheap labor*” é inseparável da “*cheap nature*”, pois “*as revoluções industriais sempre se fundamentaram no acúmulo de trabalho não pago*”, particularmente na forma de “*migrações de adultos produtivos*”, “*cheap for capital*”. As “migrações” sob a escravidão se fazem sob a forma de tráfico, de mercado onde os corpos são expostos, examinados, palpados. Sem extrativismo, não há capitalismo global, não há acumulação de riqueza e excedentes, não há hiperconsumação.

A ligação entre a extração da força vital preta (através do tráfico e da escravidão), a extração do ouro e da prata e a extração do açúcar, do café, do tabaco, revela a lógica da colonização: despossessão, escravidão, exploração, extração até esgotamento dos recursos. Para a extração de força de trabalho, o colono/capitalista se volta para a fonte de extração de força de trabalho (através da escravidão, do trabalho forçado e fabricação da precariedade) para renová-la e coloniza novos espaços (solos, subsolo, florestas, mares, oceanos e agora outros planetas) para encontrar novas fontes de extração. Examinando o que se passou historicamente em Gana – a extração concomitante de duas fontes de riqueza, o ouro e os escravos – Kathryn Yusoff (2019: 2) escreve, em *A Billion Black Anthropocenes or None*: “Ambos são feitos pela extração de recursos desumanos da terra como propriedade. Muito do que os geólogos encontram como evidência do Antropoceno são também vestígios do modo de produção escravista, mas isso raramente é mencionado”. Eu aplico essa forma de privatização e extração “desumana”, ou seja, além das forças humanas, à reprodução social racializada da força de trabalho. O que quero dizer é simples: durante séculos, a reprodução de uma força de trabalho servil repousou sobre a extração do ventre das mulheres africanas e malgaxes. Elas deram a vida aos milhões de africanos(as) deportados(as) no comércio transatlântico de escravos.

11 Toda essa parte é largamente extraída de minha obra *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, na qual eu estudava a longa história do controle do corpo das mulheres pretas e racializadas desde o tráfico e o escravismo até as políticas de controle de natalidade no Sul global hoje, o papel das noções de “subpopulação” e “superpopulação” e do direito de mulheres pelo feminismo burguês e branco no capitalismo e no patriarcado burguês. Ver Françoise Vergès (2017), *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

12 Sobre a noção de natureza como fonte de riquezas sem limites e sem necessidade, ver: Jason Moore (2015), “Endless Accumulation, Endless (Unpaid) Work?”. Disponível em: <http://theoccupiedtimes.org/?p=13766>. Acesso em: 18/02/2022.

Esse trabalho invisibilizado foi, no entanto, essencial para a acumulação do capital que os(as) escravos(as) representavam. Essas mulheres carregam uma criança, lhe dão a vida, cuidam dela, fazem de uma criança um ser que fala, caminha e entende e a partir daí ela se torna um ser a capturar, traficar e vender. O tráfico, que dura séculos, requer um abastecimento constante. Se é verdade que essa extração também nega ao homem uma função paterna (biológica ou não), o trabalho feminino de reprodução social permanece *oculto* no circuito que assegura uma acumulação do capital. Na historiografia do comércio de escravos, as mães são encobertas no silêncio, seu papel é ignorado, ao mesmo tempo que nunca antes uma economia moderna tinha cobrado de forma tão massiva e brutal o ventre das mulheres pretas. O acesso à mão de obra de origem africana, que representava para o sistema capitalista mundial uma forma constante de capital, baseava-se no papel essencial, mas invisível, de sua reprodução na África (Robinson 2000). Se na Europa, escreve Cedric Robinson (2000: 309), vastas reservas de mão de obra estavam reunidas nos bairros pobres ao redor das grandes cidades, a África era forçada a “despejar” no Atlântico preto os seres humanos que ela havia visto nascer. Essa drenagem, que instalou a insegurança como forma de vida, o medo e a dor como sentimentos cotidianos, fez do ventre das mulheres não-brancas o instrumento essencial para a produção de uma força de trabalho móvel, sexualizada e racializada<sup>13</sup>.

Essa gestão dos órgãos foi objeto de negociações entre colonos, Estado e entidades intermediárias (armadores, banqueiros, industriais) que compartilharam os mesmos interesses – lucrar do acréscimo de capital de uma mão de obra explorável. Muito cedo é preciso decidir se esse acréscimo se faria organizando sua reprodução local ou garantindo a fonte de captação e os circuitos de importação. Nas colônias escravistas, a reprodução social da força de trabalho servil acabou variando de uma colônia para outra, e de uma época para outra. No entanto, podemos distinguir entre as colônias que organizam (*a slave breeding industry*)<sup>14</sup> a indústria de reprodução de corpo escravizado e aquelas que contam com o fornecimento de mão de obra escravizada através da importação constante de africanos e de maneira contingente com o estupro de mulheres escravas<sup>15</sup>.

13 Pode-se objetar que o patriarcado tem trabalhado em todos os lugares para privar da posse as mulheres e que as fábricas da Revolução Industrial engoliram literalmente sua força vital, a de suas companheiras e companheiros e a de seus filhos, e esgotaram seus corpos a ponto de esvaziá-los de suas forças. Certamente. Minha proposição é a seguinte: foi o tráfico de escravos e a plantação que fundaram e aperfeiçoaram esse modelo.

14 Conforme Ned et Constance Sublette (2015). Ver também: Gregory O'Malley (2014), que se interessa na circulação do trabalho escravo entre as colônias. Como os escravos eram considerados uma mercadoria, eles podiam “ser circulados” como dinheiro graças às redes capitalistas e aos desvios das leis de distribuição de mercadorias.

15 Mulheres cativas eram estupradas nas barracas dos portos negreiros na costa africana e nos navios negreiros, uma mulher grávida tendo mais valor de mercado, como a criança ao nascer.



No segundo caso, negreiros e colonos fundaram sua riqueza no comércio, no tráfico e na extração do vivente sobre o continente africano, dos ventres das mulheres pretas. Nas colônias francesas e inglesas, a escolha foi claramente a importação. É verdade que nas colônias francesas, o *Code Noir* também regia a fertilidade das mulheres escravas cujos filhos entravam imediatamente no capital dos escravistas<sup>16</sup> (Dorlin 2006; Oudin-Bastide 2005), mas esta reprodução nunca se fez em escala industrial como nos Estados Unidos. “*Os textos antilhanos que defendem as maternidades de escravos para povoar as plantações não são tão evidentes*”, escreve a historiadora Arlette Gautier (1985: 12), “*eles dizem respeito a períodos bastante breves e os projetos que eles apoiam não parecem ter tido muito resultado*”<sup>17</sup>. Os colonos, continua a historiadora (Gautier 1985: 13), “*teriam calculado os respectivos custos de reprodução física (redução da intensidade do trabalho da mãe, manutenção da criança sem compensação durante seus primeiros anos) e da reprodução ‘comercial’ (através do tráfico) e teriam optado por esta última*”. Outros testemunhos confirmam as observações de Arlette Gautier (1985: 13) sobre a falta de interesse dos colonos franceses pela reprodução local: “*os colonos e gerentes faziam as mulheres trabalhar até o último momento de sua gravidez, espancaram-nas quando estavam muito lentas, mandaram-nas de volta ao trabalho logo após o parto e deixavam os recém-nascidos definharem*”. O fato de que dois terços dos cativos africanos destinados a serem vendidos nas colônias escravistas foram homens prova o desinteresse dos colonos em criar uma indústria de reprodução local de mão de obra escrava.

Em sua descrição da *slave-breeding industry*, Ned e Constance Sublette (2015) mostram que esta indústria conseguirá se estabelecer após a lei federal de 1808 que proíbe em todo território dos Estados Unidos o uso do tráfico transatlântico para abastecer os Estados com escravos<sup>18</sup>, enfraquecendo assim a política de importação dominada pelo estado da Carolina do Sul. O trabalho das mulheres escravas reprodutoras tornou-se essencial para a expansão e para a riqueza dos Estados Unidos. Em um mundo fundado na escravidão, onde nem o dinheiro, nem o ouro, nem o papel-moeda existiam, os filhos dos escravos e os filhos desses filhos constituíam poupanças reais, base da moeda e do crédito (Sublette & Sublette 2015). Os proprietários não só recebiam juros sobre o nascimento de recém-nascidos, mas também se beneficiavam do valor monetário que lhes foi aplicado no circuito escravo desde seu primeiro sopro de vida. Os ventres das escravas

16 Ver: Elsa Dorlin (2006), *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte; Caroline Oudin-Bastide (2005), *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII-XIXe siècle)*. Paris: La Découverte.

17 Arlette Gauthier (1985:12), “*Sous l’esclavage, le patriarcat*”.

18 Ned et Constance Sublette (2015), *The American Slave Coast. A History of the Slave-Breeding Industry*, *op. cit.*



pretas eram um capital (*capitalized womb*) (Sublette & Sublette 2015: 2); seus corpos-máquinas constituíam, portanto, um elemento essencial do circuito global de produtos, como o algodão ou o açúcar. O *slave-breeding* foi sustentado com o estupro e a violência<sup>19</sup>. As mulheres podiam ser estupradas seis a doze semanas após o parto e ficar grávidas novamente. A criança preta não era uma pessoa, mas uma moeda de troca. As historiadoras Deborah Gray White (1999) e Jacqueline Jones (2010) mostraram em obras essenciais o destino dessas mulheres escravas que foram obrigadas a entrar no circuito comercial: sujeitas às mesmas condições de trabalho que os homens escravos, à mercê da predação sexual dos homens brancos, tendo que cuidar de suas famílias, de seus filhos, dos idosos, dos rituais<sup>20</sup>. Em resumo, o continente africano foi durante séculos o reservatório-fonte de um capital humano de grande valor monetário, e este capital foi então “financiado” pelo constante fornecimento de cativos ou confiado a uma indústria de reprodução local. Em todo caso, o ventre das mulheres pretas se tornou um capital. Elas resistiram abortando, comprando a liberdade de seus filhos, fugindo, fazendo famílias. O custo da reprodução física foi relegado às mulheres africanas e às mulheres escravizadas. A divisão internacional do trabalho entre os sexos e racializada não terminou com a abolição do tráfico e da escravidão. Os corpos traficados passaram por uma nova nomenclatura racial, reforçada pela criação de “settler colonies”, para onde milhões de europeus foram enviados ou convidados a se instalar – Austrália, África do Sul, Nova Zelândia, Canadá, Argentina, Estados Unidos da América... – após terem dizimado as populações nativas, vítimas de genocídio, estacionadas em reservas, desapossadas<sup>21</sup> (Schwartz 2011: 9). Essa partida maciça tem uma profunda influência sobre a divisão global do trabalho, pois os migrantes europeus ergueram países de “homens brancos livres” (Schwartz 2011: 9) cuja liberdade se funda no apagamento, no genocídio, no desaparecimento de povos e de comunidades.

Assim que consideramos o roubo do ventre das mulheres pretas e o estupro como elementos essenciais na acumulação do capital, a análise do patriarcado como universal, como se exercendo em todo lugar da mesma forma, não se sustenta mais. Esta política da reprodução – fazer de seres vivos criados por mulheres pretas, mercadorias – seja através da captura ou do estupro, mostra que o patriarcado é racializado. Estupros e torturas, inclusive de meninas, são evidências da violência sexual e do sadismo extremo que estão no cerne da escravidão. São também evidências do uso do corpo de mulheres e meninas pretas para fins pornográficos: em um mundo onde o corpo das mulheres não deve ser mostrado publicamente, os corpos nus de mulheres e meninas pretas são regularmente

19 O estupro e a violência contra as mulheres abundavam evidentemente em todas as colônias escravistas, mas eles não estavam a serviço de uma “breeding industry”.

20 Ver especialmente: Deborah Gray White (1999) e Jacqueline Jones (2010).

21 Ler: Bill Schwartz (2011: 9), *Memories of Empire, Volume I. The White Man's World, op. cit.*

exibidos publicamente (vendas, punição, tortura, ilustrações, fotografia). A escravidão torna a violência contra as mulheres pretas um fato cotidiano e banal, ela a coloca em cena publicamente, de forma pornográfica e obscena.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, a divisão internacional do trabalho permanecia marcada por gênero e racial. A observação de que as mulheres nas partes do mundo a serem conhecidas como o “terceiro mundo” tinham filhos demais e impedem o desenvolvimento e a desapareção da miséria domina as reuniões internacionais e os programas de desenvolvimento. O controle da natalidade no terceiro mundo tornou-se inseparável das políticas de desenvolvimento e reajuste estrutural. A taxa de natalidade no terceiro mundo é objeto de uma atenção especial não apenas da instituição encarregada de estudar a demografia mundial, mas também daqueles que gerenciam o trabalho, as migrações, a segurança e, nos anos 1970, o meio ambiente. A ideologia predominante é a seguinte: a demografia no Terceiro Mundo é tanto um obstáculo ao seu desenvolvimento quanto uma ameaça à segurança global<sup>22</sup>. A fertilidade das mulheres do Terceiro Mundo é quase equivalente a uma ameaça terrorista.

### **Geremos a desordem para gerar ordem**

*Crianças, ponham fogo, ponham fogo!*

*Ponham fogo para pôr em ordem*

*Ponham fogo, façam desordem*

*Gerem a desordem para gerar ordem*<sup>23</sup> (Lazar 2019)

Em 24 de março de 2018, na Martinica, nessa terra devastada pelo crime estatal de poluição do solo, rios e mar pelo pesticida clordecona, as feministas pretas denunciavam a violência estatal ao cruzar saúde, colonialismo, racismo, sexismo, violências, crimes ambientais, relações entre mulheres e homens, solidariedade intergeracional e resistência. “Ponham fogo, gerem a desordem para gerar ordem”, cantavam as mulheres do grupo feminista #Pebouchfini, cujos membros estavam atrás da bandeira, “Ontem escravizadas, A todo tempo exploradas, Hoje envenenadas, As mulheres dizem Basta!”. Elas cantaram: “Uma terra saudável / (em coro) É isso que queremos! / Homens saudáveis, em todos os sentidos/ É isso que queremos! / Mulheres saudáveis / É isso que queremos! / Ser livres / É isso que queremos! / Crianças saudáveis/ É isso que queremos!” (Lazar 2019).

22 Nas conferências mundiais de população a presença das principais instituições internacionais (FMI, Banco Mundial), da Organização internacional do trabalho ou para as migrações evidencia a importância atribuída à fertilidade como uma ameaça à “segurança”.

23 Slogans cantados por feministas da Martinica, extraídos do filme de Florence Lazar (2019), *Tu crois que la terre est morte*.

Que tremam o Estado, os céus, as ruas  
 Que temam os juízes e toda a justiça  
 As mulheres perderam sua calma  
 ...  
 E que a terra trema até suas entranhas  
*Com nossos rugidos de amor*<sup>24</sup>.

Dois anos depois, em 8 de março de 2020, na grande praça da Cidade do México, enquanto a pandemia causada pelo vírus Covid-19 se espalha pelo mundo, feministas cantam a letra de *Canção sem medo* que lembra a cumplicidade do feminicídio entre justiça, estado, patriarcado e polícia. Em sua descrição do estado dos quartos de hotel que as faxineiras racializadas são levadas a limpar, Rachel Kélé, uma das grevistas do hotel Ibis Accor Batignolles em Paris<sup>25</sup>, aponta a relação entre mulheres racializadas, exploração, sujeira e limpeza: as faxineiras encontram quartos onde os(as) clientes deixaram vômito, banheiros sujos, resíduos de sangue ou de excrementos, migalhas de comida, roupas jogadas pelo chão, às vezes precisando de dois ou três sacos de lixo para esvaziar um quarto. Associando essas marcas de desprezo àquelas do grupo Accor e da empresa subcontratada que as emprega para arrumar todos os dias de 30 a 50 quartos, em um ritmo de um quarto a cada 17 minutos, por um salário de 800 a 900 euros por mês, ao trabalho que “danifica” e “cansa”, à ligação entre racialização e invisibilização, a seu sofrimento por não poderem dar a seus filhos a educação que desejam e os presentes que merecem, ela demonstra a importância de reunir sentimentos, emoções e fatos para descrever melhor a violência estrutural que lhes é feita<sup>26</sup>. Sua invisibilização, a falta de respeito por seu trabalho, seus baixos salários, a exploração e o racismo que marcam os trabalhos “essenciais” que as mulheres racializadas fazem se fundamentam na longa história da reprodução social e do conforto da sociedade racializada. Esses fatos condensam a arquitetura social e racial dos lares burgueses ou dos espaços do capital ou do Estado: nenhum respeito é devido a uma pessoa racializada, pode-se espalhar sua sujeira sem nenhuma vergonha, exibir coisas da vida privada, e até mesmo ter prazer em fazê-lo pois se contribui para a humilhação das pessoas racializadas, à recusa a lhes acordar dignidade. Sob a escravidão colonial, os proprietários de plantações – mulheres e homens – falavam de coisas privadas ou se mostravam sem hesitação nas situações mais íntimas diante de pessoas escravizadas,

24 *Cancion sin miedo*, Mon Laferte, Vivir Quintanar e o coro El Palomar, (Canção sem medo), 8 de março de 2020, Cidade do México – a letra é de Mon Laferte, em homenagem a uma amiga morta por feminicídio. Disponível em: <https://youtu.be/-UgyLRjz30c>. Acesso em: 18/02/2022.

25 Uma greve começada em 17 de julho de 2019.

26 AJ+ France “Eles pensam que nós somos suas escravas e não há respeito”.

como os burgueses faziam e ainda fazem diante de seus trabalhadores domésticos, ou como podem fazer hoje pessoas diante de vendedoras/vendedores, vigias, faxineiras, trabalhadores(as) do sexo. Civilidade e limpeza burguesas são máscaras que dependem da devolução da limpeza e do cuidado às pessoas racializadas, do esgotamento de seus corpos e de suas forças e, portanto, inevitavelmente da fabricação de corpos menos saudáveis. O corpo saudável, que é a medida da política de saúde pública, é historicamente marcado pelo racismo e pela classe. Os corpos racializados são corpos sócio-históricos. Falar de corpos e vidas “invisíveis” não é exigir o reconhecimento dos poderosos, mas rejeitar o regime de visibilidade historicamente racializado e sexuado. As lutas feministas descoloniais antirracistas contra a violência se levam a cabo com a compreensão de que a última não é só resultado da dominação masculina, mas de um sistema que faz da violência um modo de vida e de existência, que a institui como o único modo de relação. Ao declarar guerra ao Estado, à polícia, aos juízes, ao fazer da boa saúde da terra e daquelas e daqueles que a habitam a condição de uma vida doce, ao sublinhar a necessidade de seu trabalho de limpeza do mundo, essas feministas e mulheres em luta indicam o aspecto pluridisciplinar, transversal, transfronteiriço e internacionalista das lutas feministas de libertação.

O neoliberalismo nunca é apenas um programa econômico, ele visa uma transformação cultural do “eu”, na qual o sistema escolar e a socialização desempenham um papel importante (Mirowski 2014). É um programa “construtivista” (Brown 2006: 40) que tem como objetivo subjugar as pessoas e seu ambiente. Os neoliberais não querem a destruição do Estado, mas sua sujeição, sua transformação em uma ferramenta ativa, central para a fabricação de subjetividades, relações sociais e representações coletivas. Ele sustenta sem problema e simultaneamente afirmações contraditórias (Mirowski 2014), como, por exemplo, um discurso de defesa dos direitos das mulheres e fazer aprovar leis que as tornam mais vulneráveis – especialmente as racializadas – à pobreza e à violência. A “acumulação militarizada” tornou-se um fato global (Robinson 2020), e a economia global está “cada vez mais dependente do desenvolvimento e implantação de sistemas de guerra, controle social e repressão, fora das considerações políticas, simplesmente como um meio de lucro e acumulação contínua de capital diante da estagnação” (Robinson 2020). Em nome da segurança para todos, a proteção é militarizada, comportamentos são penalizados e comunidades são criminalizadas. A guerra, que é central para a construção do mundo moderno, que é a base da política colonial e imperialista, é a arma central da violência estrutural, sistêmica, do capitalismo racial e neoliberal e de seu patriarcado. A linguagem da guerra satura nossa existência e as guerras

contra as drogas e o terrorismo, contra os imigrantes, os refugiados, as gangues e os jovens pobres, de pele escura e da classe trabalhadora em geral, a construção de muros fronteiriços, de prisões para imigrantes, de complexos penitenciários-industriais, de sistemas de vigilância em massa e a multiplicação de guardas de segurança privada e de empresas mercenárias (Robinson 2020),

são todas atividades que “se tornaram uma grande fonte de lucro” (Robinson 2020).

Imaginar um futuro pós – escravista, racista, capitalista, imperialista, patriarcal – é uma ferramenta poderosa nas mãos dos(as) oprimidos(as). Ousar dar um salto no tempo, ousar imaginar um mundo onde a humanidade não esteja dividida em vidas que contam e vidas que não contam sempre fez parte da pedagogia política dos(as) oprimidos(as). Ao “não há alternativa”, “sempre foi assim”, “não se pode mudar a natureza humana”, “sempre houve fortes e fracos”, “está na natureza das mulheres”, se opõe o fôlego revolucionário. Os tempos das lutas descoloniais se fundam na análise de várias temporalidades: um passado de escravismo, racismo e colonialismo, um presente de exploração, racismo e opressão, e um futuro que anuncia formas de exploração e opressão combinando técnicas de vigilância, de controle, de racismo e de dominação do passado e do presente e aquelas imaginadas para o futuro. Os tempos das lutas descoloniais são também os tempos longos de lutas, de revoltas, insurreições e revoluções do passado, aquelas de hoje e utopias de libertação. Eles questionam a binaridade temporal do poder que ecoa aquela da guerra. Se é preciso obviamente nos organizarmos para responder às urgências materiais – fome, desemprego, pagar o aluguel, mandar as crianças à escola, lutar contra a falência das empresas familiares em bairros populares – às quais devemos acrescentar a necessidade de reduzir o estresse, a ansiedade e os problemas de saúde, de emprego e da vida pessoal, nós não podemos ignorar o fato de que o que está por vir e afetará principalmente as classes populares e as comunidades racializadas exige imaginar um futuro.

À litania macabra e cotidiana dos feminicídios, às narrativas de corpos desmembrados, esfaqueados, sufocados, torturados, mutilados, queimados vivos, jogados no lixo, respondem organizações de autodefesa feministas. Escutemos Angela Davis:

Como esperar que o Estado resolva o problema da violência contra as mulheres quando está constantemente recapitulando sua própria história de colonialismo, de racismo e de guerra? Como pedir ao Estado que intervenha quando, de fato, suas forças armadas sempre praticaram o estupro e as agressões e ferimentos contra as mulheres inimigas? Na verdade, a violência sexual e íntima contra as mulheres tem sido uma tática militar central de guerra e de dominação. No entanto, a abordagem do Estado neoliberal consiste em integrar as mulheres nessas agências de violência, integrar as forças armadas e a polícia. (Davis 2020)

Que o femicídio e a violência sistêmica estejam agora no centro dos protestos e reflexões atuais mostra que a ideia das imbricações entre racismos, sexismo, transfobia, homofobia, violência de classe, destruição sistemática do ambiente necessário para a vida humana está se tornando mais amplamente aceita. O que fazer então? Exigir do Estado o que ele nos deve, mas permanecendo autônomos(as), estabelecer nossas condições quando conversamos com as instituições, incendiá-las, fazer a desordem, se educar coletivamente (educação! educação! educação!), ser solidário com todas as lutas de libertação, manter a amizade e o amor revolucionário.

A violência sistêmica e estrutural do capitalismo racial e do patriarcado foi mais uma vez exposta pelas políticas de confinamento que governos implementaram em resposta à pandemia de Covid-19<sup>27</sup>. Femicídio, assassinatos de militantes autóctones<sup>28</sup>, violência contra idosos e crianças, violências policiais, violências racistas, não diminuíram em lugar nenhum. Se as consequências dessas políticas não são exatamente as mesmas de país para país<sup>29</sup>, está claro que as desigualdades e injustiças sociais e raciais foram agravadas, contribuindo para a exposição da imensa precarização criada pela globalização do capitalismo e sua estrutura racial. Essa política lançou uma luz forte sobre o fato de que os governos diferenciavam entre aquelas e aqueles que, tendo sempre gozado historicamente de proteção, continuariam a gozar desse privilégio, e aquelas e aqueles que, também historicamente, foram fabricados como descartáveis, como excedentes e como, por natureza, resistentes ao que o poder concebeu como “vida normal” – não somente podiam ser expostos ao vírus e à morte, mas suas condutas criminalizadas. Rapidamente compreendemos que não estávamos vivendo apenas uma crise sanitária, mas um momento político e histórico que não era em nada obra do acaso.

### **Pensar a sociedade pós-violenta**

É preciso evitar que o discurso de emancipação se torne ele mesmo um discurso de missão civilizadora, pois seria necessário extirpar as “tradições” obscurantistas, educar o povo. O(A) oprimido(a) não precisa ser vítima inocente para que seu combate seja legítimo. Não há povo virtuoso, mas um povo que luta dia após dia. Um exemplo: o povo comanche era um povo nômade com grandes qualidades guerreiras, unido com seus cavalos, vivos, rápidos, resilientes e resistentes, impiedoso com seus inimigos, extremamente duro com suas mulheres e seus escravos, e que dará aos invasores americanos grande embaraço. Um

27 O governo francês decretou um “estado de urgência sanitária” em 17 de março de 2020.

28 “Amazon Guardian, indigenous land defender, shot dead in Brazil”, 1 de abril de 2020, Disponível em: <https://www.survivalinternational.org/news/12365>. Acesso em: 18/02/2022.

29 Diferenças de taxas de contaminação e de mortalidade entre a Grécia e a França, entre Taiwan, a Coréia do Sul, o Vietnã e os Estados Unidos...



governador do Texas dirá “Vamos exterminá-los!”, um chamado ao genocídio desses que se encontra ao longo de toda a história colonial. No entanto, que os comanches tenham sido duros com suas mulheres, não tenham construído castelos e palácios, não tenham escrito textos sobre os “direitos humanos”, nada justifica seu extermínio. Sonhar, certamente, mas sem idealizar, sem fetichizar, aprendendo a viver com as diferenças. Lutar é também não esquecer a dimensão psicológica da emancipação. O colonialismo, o racismo, o sexismo afetam a representação de si, eles alienam, como Frantz Fanon demonstrou. A emancipação não é simplesmente política ou territorial (recuperar o poder e a terra), é necessário emancipar-se dos traços deixados na *psique* pela escravidão, pela subjugação, pela humilhação, pela identificação com os poderosos, e pelo desprezo a si mesmo. Todo esse campo do apagado, da memória entravada, do vernáculo desprezado, do psiquismo destruído é importante. Todo um trabalho sobre o inconsciente, o desejo pelo que o outro tem, o poderoso, mesmo à custa da própria mutilação. O colonialismo explica todas as neuroses, mas ele reforça certas neuroses.

Os estupros, esquartejamentos, feminicídios, aprisionamentos, a segregação espacial, as destruições ambientais testemunham uma vontade de eliminar. O colonialismo, o capitalismo racial, fizeram da violência e da morte a própria base de seu funcionamento. A colonização é destruição, nada mais. Sua ideologia produz um consentimento ao racismo, às desigualdades, ela normaliza a exploração e a violência. O corpo racializado é um corpo “feminizado”: um homem racializado não é bem um “homem” aos olhos do Ocidente, uma mulher racializada nunca é realmente uma “mulher”. As categorias sociais “mulher” e “homem” são construções ocidentais que se tornaram hegemônicas, cuja referência é uma pessoa branca, europeia, burguesa. Essas categorias são impostas aos povos colonizados e até mesmo a classes dentro da Europa. A burguesia declara que suas categorias são universais, e as sexualidades, gêneros, formas de fazer e ser que não respeitam suas normas (populares, não europeias) são condenadas, desprezadas. Maria Lugones fala da colonialidade do gênero, da imposição pelos colonizadores europeus de uma concepção binária de gênero, enquanto em muitas sociedades isso era mais fluido.

O mundo dos humanos está confrontado a um perigo total. A própria existência de uma vida humana está ameaçada. A Terra pode nos sobreviver, os seres humanos só estão aqui há um momento muito pequeno de sua história, mas o certo é que uma parte da humanidade está destruindo as condições da vida humana na Terra com a ilusão de que será capaz de se refugiar em bunkers, em espaços de sobrevivência protegidos. Essa casta é egoísta, gananciosa, predadora. A luta pela justiça ambiental é uma luta antirracista. A luta antirracista é uma luta contra todas as formas de racialização, ou seja,

de desumanização, de fabricação de vidas descartáveis, de vidas como “excedente”. O ar, a água, os solos, poluídos, o agronegócio, as indústrias químicas, as barragens, a indústria nuclear, o extrativismo, a indústria militar, a mudança climática, tudo isso é o resultado da busca de lucro a qualquer preço desprezando a vida. O mundo está confrontado a uma ameaça existencial, a retórica que consiste em falar de direitos humanos quando estes são pisoteados, negados, desprezados, é uma mentira. O que significa ser humano na Terra? Certamente não é o que o capitalismo racial patriarcal nos oferece que se sustenta no assassinato, no racismo, na destruição e na exploração. O(A)s refugiado(a)s, o(a)s migrantes, estão estacionados em campos insalubres, crianças cometem suicídio por desespero, e os governos excitam suas populações contra essas pessoas que fogem das guerras, da miséria. A relação entre crises econômicas, políticas, sanitárias e ecológicas atuais e o racismo anti-preto, anti-muçulmano, e o sexismo, a transfobia, a homofobia deve ser constantemente destacada. O processo de racialização é fundamental para o poder estatal e o capitalismo, ele é *seu coração*. Portanto, é necessário, dia após dia, alimentar a amizade, a solidariedade, o amor revolucionário para combater a violência sistêmica e estrutural que é indispensável, inseparável do capitalismo racial. Isso é o que em todo o mundo as comunidades pretas e racializadas, os povos autóctones, os intelectuais e artistas antirracistas e descoloniais praticam.

### Referências

- BROWN, Wendy. 2006. *Edgework: Critical essays on knowledge and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- CESAIRE, Aimé. 1989. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine.
- DAVIS, Angela. 2000. “The Color of Violence Against Women”. Keynote address at the Color of Violence Conference in Santa Cruz. *ColorLines*, 3 (3).
- DORLIN, Elsa. 2006. *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*. Paris: La Découverte.
- GAUTIER, Ariette. 1985. “Sous L’esclavage, Le Patriarcat”. *Nouvelles Questions Féministes*, 9(10): 9–33.
- GOLDEN, Thema. 1994. *Black Male. Representations of Masculinity in Contemporary American Art*. NYC: Whitney Museum of American Art.
- GOLDORACLE, QUEDLAGOLD, et GOLDEBOIS. 2019. *Ni or, ni maître. Montagne d’or et consorts*. France Métropolitaine: Les éditions du Couac.
- ISMARD, Paulin. 2019. *La cité et ses esclaves. Institution, fictions, expériences*. Paris: Seuil.
- JAMES, Joy; COSTA VARGAS, João. 2012. “Refusing Blackness as Victimization: Trayvon Martin and the Black Cyborg”. In: George Yancy et Janine Jones (eds.), *Pursuing Trayvon*:

Historical Contexts and Contemporary Manifestations of Racial Dynamics. United Kingdom: Rowman & Littlefield.

JONES, Jacqueline. 2010. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present*. New York: Basic Books.

JONES-ROGERS, Stephanie E. 2019. *They Were Her Property: White Women as Slave-Owners in the American South*. New Haven: Yale University Press.

LAZAR, Florence. 2019. *Tu crois que la terre est chose morte*. França, 70min.

LUGONES, María. 2019. "La colonialité du genre". *Les cahiers du CEDREF, Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 23: 46-89.

MAYER, Nathalie. 2020. "La pollution de l'air est le fléau qui réduit le plus l'espérance de vie dans le monde". *Futura Santé*. Disponível em: <http://www.futura-sciences.com/sante/actualites/vie-pollution-air-fleau-reduit-plus-esperance-vie-monde-63256/>. Acesso em: 18/02/2022.

MBEMBE, Achille. *Brutalisme*. Paris: La Découverte, 2020.

MCKITTRICK, Katherine. 2015. *On Being Human as Praxis*. Duke: Duke University Press.

MIROWSKI, Philip. 2014. *Never Let a Serious Crisis Go to Waste. How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. Londres: Verso.

MOORE, Jason. 2015. *Endless Accumulation, Endless (Unpaid) Work?*. Disponível em: <http://theoccupiedtimes.org/?p=13766>. Acesso em: 18/02/2022.

O'MALLEY, Gregory. 2014. *Final Passages. The Intercolonial Slave Trade of British America, 1619-1807*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

LOUDIN-BASTIDE, Caroline. 2005. *Travail, capitalisme et société esclavagiste. Guadeloupe, Martinique (XVII-XIXe siècle)*. Paris: La Découverte.

ROBINSON, Cedric J. [1983] 2000. *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*. 2 ed. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

ROBINSON, William I. 2020. "Beyond the Economic Chaos of Coronavirus Is a Global War Economy", *Truthout*. Disponível em: <https://truthout.org/articles/beyond-the-economic-chaos-of-coronavirus-is-a-global-war-economy/>. Acesso em: 18/02/2022.

SCHWARTZ, Bill. 2011. *Memories of Empire, Volume I. The White Man's World*. Oxford: Oxford University Press.

SCOTT, James C. 2019. *Homo Domesticus. Une histoire profonde des premiers États*. Paris: La Découverte.

SHARPE, Christina. 2016. *In the Wake. On Blackness and Being*. Durham: Duke University Press.

SPILLERS, Hortense. 1987. "Mama's Baby Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Diacritics*, 17(2): 65-81.

SUBLETTE, Ned; SUBLETTE, Constance. 2015. *The American Slave Coast. A History of the Slave-Breeding Industry*. Chicago: Lawrence Hill Books.

VERGÈS, Françoise. 2017. *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel.

WHITE, Deborah Gray. [1985] 1999. *Ar'n't I A Woman? Female Slaves in the Plantation South*. 2. ed. New York: W.W. Norton.

YUSOFF, Kathryn. 2019. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

### **Tradução**

Gabriel Silveira de Andrade Antunes  
Doutorando em Filosofia Política/Universidade de Paris  
[bielfilosofo@hotmail.com](mailto:bielfilosofo@hotmail.com)

### **Revisão**

Ana Carolina de Oliveira Costa  
Doutora em Antropologia Social/Universidade de Brasília (UnB)  
[carolantrop2014@gmail.com](mailto:carolantrop2014@gmail.com)

Recebido em 18 de março de 2021.

Aceito em 07 de junho de 2021.

---

# Resenhas

COLLECTIF, Achille Mbembe, et al. 2017. *Écrire l’Afrique-Monde*. Paris; Dakar: Ed. Philippe Rey; Jimsaan.

Antonia Costa de Thuin

Doutora em Literatura, Cultura e Contemporaneidade/Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

[antonia.dethuin@gmail.com](mailto:antonia.dethuin@gmail.com)

A primeira década do século XXI viu uma virada no pensamento-mundo. A Europa, antes centro incontestável de criação de pensamento, começa a dividir espaço com outros centros de produção de conhecimento, e com outros pensadores que colocam em questão a centralidade e hegemonia da produção europeia. Achille Mbembe, camaronês, em artigo publicado na coletânea *Penser et écrire l’Afrique aujourd’hui* chama esse movimento de “a África que vem”, um continente que chega e se faz ouvido, com pensamento e produção de conhecimento, e que coloca em questão a universalidade e centralidade europeias do pensamento.

Os *Ateliers de la Pensée* são fruto dessa virada no pensamento, e em sua primeira edição partiram do encontro do filósofo Achille Mbembe e do economista Felwine Sarr, que o organizaram com a ideia de um fórum de discussão sobre o continente africano e a diáspora a partir do ponto de vista de pesquisadores africanos e diaspóricos. Com a primeira edição em 2016, e duas edições seguintes, além de um *workshop* para projetos de doutoramento, se tornou um espaço de discussão e renovação do pensamento africano e afro diaspórico de expressão francesa, tomando a questão do universal como centro do debate, em oposição aos estudos pós-coloniais comuns entre os falantes da língua inglesa. O encontro durou dois dias, com debates públicos e privados entre os pensadores<sup>1</sup>, e contou com a participação de pensadores como Séverine Kodjo-Grandvaux e Souleymane Bachir Diagne. A estrutura era de debates durante dias internos entre os intelectuais, seguidos de noites em debate com alunos de universidades locais e interessados nos assuntos, em

---

<sup>1</sup> A programação da primeira edição pode ser vista em <https://lesateliersdelapensee.wordpress.com/a-propos/> e as mesas das duas edições seguintes estão disponíveis em <https://www.youtube.com/channel/UCSAs9KpZm4K3BcuVtTnd-HA/videos>. Acesso em: 18/02/2022.



uma praça de Dacar e em um grande auditório em Saint Louis, no Senegal.

O Livro *Écrire l'Afrique-Monde* é o primeiro fruto impresso desses encontros, uma coletânea de artigos publicados como resultado da primeira edição do encontro *Ateliers de la Pensée*, realizado em Dacar e Saint Louis, no Senegal, em 2016. Conta com 21 artigos, realizados pelos participantes do encontro, divididos em cinco grupos, numerados e não nomeados propositadamente, pois, os textos se entrecruzam, os temas se sobrepõem e reaparecem, apesar de podermos tentar buscar um, em comum em cada grupo apresentado. Os textos abordam desde a relação colonial e decolonial até as perspectivas de futuro dentro dessa África contemporânea, a partir do ponto de vista específico de cada pensador, dentro de suas vivências e suas áreas de expertise. O objetivo, reiterado na introdução assinada pelos dois organizadores do evento, é ouvir vozes plurais que possam falar das realidades do continente em e as realidades do mundo, usando a expressão de Édouard Glissant, pensar o “*Tout-Monde*”, e pensar numa possibilidade de escrita-mundo que passe pelo continente africano, que não mais o exclua, por se reconhecer as dinâmicas e possibilidades do espaço africano e do espaço diaspórico – aqui considerando as diásporas causadas pelo tráfico de escravizados e a diáspora atual. A introdução, não por acaso, se intitula “*Penser por um nouveau siècle*” (Pensar para um novo século), e abre o espaço para lermos o restante dos capítulos com interesse sobre as visões apresentadas, que vêm de diversas áreas disciplinares, locais no mundo e formas de pensar. Se há uma ideia de interdisciplinaridade, ela passa sobretudo pela conversa entre pessoas com diferentes formações e diferentes origens.

A primeira seção conta com capítulos escritos por Mamadou Diouf, historiador senegalês; Nadia Yala Kisukidi, filósofa franco-congolesa; Souleymane Bachir Diagne, filósofo senegalês, e Benaouda Lebdaï, argelino especialista em literatura colonial e pós-colonial. Os quatro capítulos têm em comum a discussão a partir do universal europeu, propondo formas novas ou pouco aceitas até então, a partir de seus diferentes pontos de vista, de se pensar essa universalidade. Assim, Diouf apresenta a história como uma disciplina ocidental, que ignora o histórico produzido em outros espaços, reforçando a ideia de que, para existir a história desse universal atual, foi necessário o apagamento de histórias locais; Kisukidi chama atenção para a necessidade de decolonização da filosofia e de seus termos, da busca de um futuro epistêmico fora da diferença colonial; Diagne parte da filosofia muçulmana, da qual ele é especialista, para sugerir o universal como multiplicidade, não como multiplicação de devires, mas como multiplicidade de forças que já são completas em si, o universal tem ocupado cada vez mais o centro do pensamento de Diagne, que vê uma necessidade de descentralização do universal como fulcral para

os dias atuais; Lebdaï apresenta o papel dos migrantes de África nesse espaço de escrita-mundo e seu papel de desconstrução de fronteiras, a partir de diferentes textos.

A segunda parte traz capítulos de Leónora Miano, escritora camaronense; Maurice Soudieck Dione, cientista político e professor no Senegal; Blondin Cissé, sociólogo e professor no Senegal e Lydie Moudileno, professora de literatura africana na Universidade de Pensilvânia. Os quatro textos passam por uma discussão a respeito do “objeto África” nos estudos sociais e literários, e como atualizar e falar disso em suas diversas percepções e manifestações. Miano discute sobre o nome “África” e seus significados, e a necessidade de uma reapropriação dessa nomenclatura pelos que recebem o epíteto – que não é percebido por ela como elogioso, mas como uma marca legada a quem o carrega, um espaço de não pensamento –, a necessidade de criação, a partir dessa reapropriação, de um discurso e de uma realidade fecundos; Dione nos apresenta as questões epistemológicas embutidas em se pensar a África como algo externo, que levam a uma ideia de desenvolvimento que subalterniza muitas vezes todo o continente, ao ser pensado em termos econômicos e em relação à Europa, e a partir dessa crítica propõe um pensamento africano, não uma forma africana de pensar, mas um pensamento emancipado e com uma episteme ancorada em análises lúcidas e realistas do continente, para que o pensamento se expanda; Cissé propõe a reinvenção de uma modernidade africana, partindo de Frantz Fanon para exortar uma desalienação, uma saída da grande noite; e Moudileno coloca em questão o que chamamos de autor pós-colonial, e o papel que o esquema de produção literário como um todo, autores, críticos, professores, jornalistas e leitores, tem com o lidar com o transbordamento dessa produção, com a forma como se colocam caleidoscópios de criação e o imperativo de se quebrar esse espaço de apagamento em prol de uma.

A terceira parte vem com artigos de Hourya Bentouhami, francesa, professora de filosofia; Bonaventure Mve-Ondo, filósofo gabonês; Séverine Kodjo-Granvaux, jornalista francesa; Alain Mabanckou, escritor franco-congolês e Abdourahman Waberi, escritor do Djibuti; e Françoise Vergès, cientista política francesa. Em comum, podemos ver proposições de como pensar o futuro a partir do ser africano, como pode se dar essa construção. Bentouhami discute o que seria ser africano, ou ser negro, e a violência implicada na falta de linguagem e de poder do oprimido nesse contexto; Mve-Ondo propõe uma redescoberta do sentido que parte de se abrir mão do niilismo epistemológico, em um reencontro e reinvenção da modernidade como ponto de partida; Kodjo-Granvaux parte da necessidade de estima de si para se fazer sentido na busca por uma epistemologia africana descolada da europeia, o afeto como construção; Mabanckou e Waberi apresentam um dicionário amoroso do continente, um embrião do que posteriormente se tornou um livro escrito

a duas mãos; e Vergès fala da via das utopias e delas como emancipatórias, da criação e reinvenção das utopias como fato necessário para a criação de futuro em encontros e criação do Sul Global.

O quarto grupo de artigos nos traz contribuições de Parfait D. Akana, antropólogo e sociólogo camaronense; Ndongo Samba Sylla, economista senegalês e Abdourahmane Seck, antropólogo e historiador senegalês. Os três capítulos colocam questões do comum e da vida em sociedade no continente africano, explicitando o papel dos excluídos dentro desse espaço. Akana analisa o papel da mulher na sociedade camaronense e os desafios que ela enfrenta, face a uma violência endêmica, mas chamando atenção para o papel crucial do feminino na sociedade; Sylla coloca o desafio de desenvolvimento fora de um paradigma simples de sustentabilidade, evocando direitos políticos e econômicos para todos, com tempo livre para exercê-los, e para isso põe em xeque o sistema capitalista como resposta aos desafios do continente; Seck pensa o em comum a partir do acontecimento dos *Ateliers*, da partilha de conhecimento e vivências, a partir do ponto de vista senegalês sobre essas questões, e acredita que esse tempo dos comuns é construído a partir das periferias para o centro.

O quinto grupo, com artigos de Sami Tchak, escritor togolês; Bado Ndoye, professor de filosofia senegalês; Felwine Sarr, economista senegalês; e Achille Mbembe, professor de história e de ciências políticas na Universidade de Wistwatersrand, em Joanesburgo, na África do Sul. Os quatro capítulos voltam ao início, isto é, voltam ao tema do pensar e escrever a partir de África, a partir de um pensamento de um outro universal e de outra episteme, e funcionam como uma conclusão do que foi apresentado ao longo do livro, retomando também a ideia de intertextualidade e diálogo entre todos os capítulos. Tchak abre seu capítulo colocando a questão do escritor e sua busca pelo universal, no sentido do que toca a todos, e abre para falar da necessidade de se recusar o exotismo e abrir o diálogo para a leitura e escuta de diversas literaturas como importante para a busca de um escritor; Ndoye nos sugere um reencantamento do mundo, a partir de uma releitura de Sênghor e Nyerere, que propõe uma busca de um socialismo de um tempo novo, com valores de solidariedade; Sarr, ao apresentar formas de se escrever as humanidades a partir do continente africano, escreve sobre pensar o impensado da filosofia e das ciências sociais, uma busca por ampliação de todas as possibilidades do pensamento; e Mbembe, no último artigo do livro, volta ao título, e seu capítulo retoma as questões de busca pelo futuro, apresentadas ao longo do livro, e desse espaço africano tornado um espaço de espelho do resto do mundo. Aqui, como em uma carta de intenções, o pensador coloca questões para o leitor a respeito de como criar um futuro e em que termos esse futuro será criado.

O livro apresenta assim as questões discutidas e faladas ao longo do primeiro encontro em Dacar, ampliando o alcance e permitindo que outros entrem no debate, o que desde o início era intenção dos dois organizadores do ateliê. África como conceito e como possibilidade de futuro, bem como a abertura para novas questões e para se inserir em uma contemporaneidade que não permite apenas o ponto de vista europeu sobre a realidade. Achille Mbembe demonstra essa abertura em seu parágrafo final, uma série de questionamentos sobre o futuro, sobre o papel dos intelectuais, o papel do estado e do “mercado” dentro desses contextos. O livro assim sugere um pensar e projetar esses futuros, questionando o presente e o passado do pertencimento da África no mundo. O que perpassa os seus textos é essa inquietude dessa proposição política e intelectual, que permite a divisão nessas cinco e em outras partes, que permite uma relação entre os textos de complementaridade e não de suplementaridade, cada texto pode existir em si, mas se complementam, para dar uma ideia ao leitor do que foi o evento, para serem o início dessa proposição a partir do continente africano.

Recebido em 15 de janeiro de 2021.

Aceito em 14 de junho de 2021.

VERGÈS, Françoise. 2017. *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel (Bibliothèque des Idées).

Helena Santos Assunção

Doutoranda em Antropologia Social/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

[helena.s.assuncao@gmail.com](mailto:helena.s.assuncao@gmail.com)

O livro de Françoise Vergès “*Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*” traz uma importante contribuição para pensar o controle do Estado sobre os corpos femininos, colocando as dimensões de classe e raça, portanto, uma análise da colonialidade, no cerne da questão. Em 1970, eclodiu um escândalo na Ilha da Reunião – departamento ultramarino francês – envolvendo uma clínica que realizava milhares de abortos e esterilizações sem consentimento em mulheres reunionesas. Endossados por um discurso oficial antinatalista, os médicos, que recebiam o reembolso pelo sistema de saúde público, desviaram somas exorbitantes à custa dessas mulheres. Na mesma época, na França metropolitana, a contracepção e o aborto eram fortemente reprimidos e os movimentos feministas como o Movimento de Liberação das Mulheres (MLF) lutavam por sua legalização. A aparente contradição torna eloquente a racialização do ventre das mulheres e o biopoder estatal que incide de forma desigual sobre elas.

Duas grandes questões mobilizam este trabalho. Por um lado, uma análise do que se chama a “pós-colonialidade” da República Francesa: como esse Estado gerencia seus territórios para manter relações coloniais e a exercer o “capitalismo racial”, ao mesmo tempo, em que, desde 1945, não se apresenta mais como um Império colonial, e sim como o país dos direitos humanos. Os territórios ultramarinos, nessa narrativa chamada pelo Estado de “pós-colonial”, surgem como apetrechos de uma “diversidade cultural” que enriquece a nação, mas permanecem como um capítulo marginal da história oficial francesa. Por outro lado, a autora se questiona acerca da aceitação desta narrativa, mesmo por setores sociais progressistas: como os próprios movimentos feministas puderam

ser tão cegos à existência de um Estado racial na República. Não se trata, portanto, de descrever a condição das mulheres na “pós-colônia”, ou de adicionar os “capítulos que faltam” na história do feminismo francês, mas de, ao introduzir vozes dissonantes, repensar a narrativa do feminismo universalista como um todo e “analisar o processo de esquecimento na política, seus deslocamentos, suas estratégias e suas lógicas” (Vergès 2017: 13). A fim de evidenciar que a cegueira metropolitana não poderia ser atribuída à ignorância da realidade ultramarina, e que “muitos abusos de poder ou crimes de Estado não são escondidos” (Vergès 2017: 23), Vergès recorre a arquivos públicos e artigos de imprensa, principalmente do jornal comunista *Témoignages*, que, vale mencionar, fez parte de sua própria história político-pessoal<sup>1</sup>.

A “ilha do Dr. Moreau”, primeiro capítulo da obra, apresenta detalhadamente o caso dos abortos e esterilizações forçadas na Reunião, a partir de reportagens em diversos jornais, e, especialmente, a investigação cotidiana e testemunhos publicados no *Témoignages* entre 1969 e 1971. As denúncias envolveram operações praticadas sem consentimento, em mulheres majoritariamente negras e pobres, na clínica ortopédica de Saint-Benoît dirigida por David Moreau, um influente político de direita e parte da elite local.<sup>2</sup> Iniciou-se então uma investigação, onde trinta mulheres fizeram testemunhos de práticas ginecológicas abusivas, ligaduras de trompas e interrupções de gravidez (de três até oito meses de gestação). Os números anunciados, na casa dos milhares, variam nas reportagens, e a investigação não chegou a dados conclusivos, pois, os registros de cirurgias e hospitalização da clínica desaparecem. Durante o processo, as redes de poder e o racismo não separavam apenas as mulheres negras dos médicos brancos (na maioria *zoreys*)<sup>3</sup>, mas as hierarquias sociais também podiam ser sentidas nas penalidades aplicadas aos diferentes acusados no caso. Somente um enfermeiro descendente de engajados<sup>4</sup>, M.Covindin, e um médico estrangeiro marroquino, Dr. Ladjadj, foram condenados. Este último defendia publicamente sua posição, considerando que ele tinha “sinal verde” para realizar as operações, se referindo à política e propaganda antinatalista da época (p.36). Os outros três médicos acusados, brancos, foram inocentados por falta de evidências,

1 Sua mãe, Laurence Vergès, escrevia para o jornal, sendo também uma militante feminista e comunista; e seu pai, Paul Vergès, era diretor do jornal, além de fundador do partido comunista reunionês (PCR).

2 Antigo prefeito, presidente do sindicato dos médicos e casado com uma herdeira da indústria açucareira, o que o fez entrar para o grupo dos *Gro-Blancs* da Reunião.

3 Designação em créole para os brancos, “portadores de status social e cultural, frequentemente os funcionários franceses que beneficiam de privilégios associados ao regime colonial e pós-colonial” (Vergès 2017: 20).

4 Designa os indianos, africanos, chineses e malgaches recrutados pelo Estado francês como mão de obra na Ilha da Reunião. O “engajamento” se inicia alguns anos antes da abolição da escravidão e evolui no período pós-abolição, ao longo da segunda metade do séc. XIX.



enquanto o diretor Dr. Moreau foi julgado responsável, mas não condenado. A impunidade no caso é flagrante, mesmo que o aborto fosse um crime pela lei francesa na época: a fraude no sistema de saúde foi encoberta pela administração local, e o caso foi assim encerrado, sem números precisos e sem nenhuma reparação para as mulheres<sup>5</sup>.

As condições favoráveis a esta empreitada antinatalista, como testemunhou o Dr. Ladjadj, são analisadas no segundo capítulo, “O impossível desenvolvimento”. Na “cartografia mutilada” da pós-colonialidade, os DOM (departamentos ultramarinos) são mantidos como territórios desindustrializados, com concentração de terras. O Estado incentivou a emergência de uma classe média, essencialmente branca, composta por funcionários públicos franceses, que consumia e consome os produtos importados da metrópole; ao mesmo tempo, reprimiu e censurou duramente as contestações proletárias e anti-coloniais que denunciavam o aumento das desigualdades. A “superpopulação” foi o argumento acionado como causa da miséria e do impossível desenvolvimento da ilha. As mulheres reunesas e seus parceiros foram taxados como irresponsáveis que só queriam ter filhos e receber auxílios sociais, e se tornaram objetos da necessária intervenção do Estado. A autora mostra, assim, que os abortos forçados não eram somente o resquício de um passado ou um caso isolado de abuso de poder. Esses abusos foram possíveis e legítimos, pois, respondiam a uma escolha política por uma configuração “pós-colonial” que mantinha os interesses econômicos, geopolíticos e narcísicos da França.

Estas escolhas políticas, no entanto, não dizem respeito apenas ao período pós-1945, mas se inscrevem na longa duração das relações de colonialidade, capitalismo e escravidão, e suas formas de controle e exploração sobre os corpos das mulheres negras, questões abordadas no capítulo 3. Dialogando com análises marxistas feministas (Federici 2017), Vergès relata como o capitalismo se construiu “organizando de forma industrial uma punção nas sociedades africanas durante vários séculos” e que a “fonte invisível dessa punção era o ventre das mulheres africanas, cujos filhos eram capturados para serem deportados” (Vergès 2017: 98). As mulheres e seus ventres eram um capital (*capitalized womb*); no entanto, esta reprodução da mão de obra assegurada por milhares de mulheres não é reconhecida nas análises da reprodução e divisão internacional do trabalho<sup>6</sup>.

5 Em 2018, trinta deputados da Assembleia Nacional Francesa requisitaram a criação de uma comissão de investigação dos casos de abortos e esterilizações forçadas na Reunião nos anos 1960 e 1970, no intuito de estabelecer a amplitude dos acontecimentos e a extensão das responsabilidades pessoais e institucionais, e avaliar da forma mais precisa possível o número de vítimas. Disponível em: [https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/dossiers/avortements\\_sterilisations\\_forces\\_reunion](https://www.assemblee-nationale.fr/dyn/15/dossiers/avortements_sterilisations_forces_reunion). Acesso em: 14/01/2021.

6 No livro *Feminismo Decolonial* (2020), Vergès desenvolve a forma contemporânea de invisibilização do trabalho feminino, não apenas doméstico, pensando nas mulheres racializadas que produzem os trabalhos de cuidado e limpeza.

Conectá-la com o tráfico de escravizados, a migração e o estupro fazem-se necessário para compreender a herança da gestão dos nascimentos nos departamentos ultramarinos, realizando uma arqueologia da tese da superpopulação. No caso da Reunião, as políticas de transferência de mão de obra escravizada ou engajada criaram um desequilíbrio de gênero na população (majoritariamente masculina) que só começaria a se estabilizar no século XX. Ignorando os problemas desta história colonial, a fecundidade das mulheres colonizadas passou a ser vista como causa da pobreza, em conexão com a consolidação de uma ideologia que via a demografia do terceiro mundo como um obstáculo para o desenvolvimento e uma ameaça à segurança mundial (Vergès 2017). Colocou-se em prática, então, campanhas “humanitárias” nacionais e internacionais para o controle de nascimentos, que visavam especialmente mulheres racializadas.

A oposição entre as campanhas natalistas na França (a contracepção era uma reivindicação das feministas brancas desde 1956), e o incentivo ao planejamento familiar e uso de contraceptivos na Reunião é sintomática. A Igreja, principal opositora do aborto e contracepção, se silenciou face à propaganda antinatalista em troca do apoio do Estado à repressão do que a autora chama de “rituais híbridos” e “cristianismo popular”. Além disso, a emigração foi incentivada como solução para o “problema” da superpopulação. “O futuro está alhures”, quarto capítulo da obra, analisa as políticas do BUMIDOM (Escritório de migração dos departamentos ultramarinos, criado em 1947) e as transferências de mão de obra para os trabalhos de baixa qualificação e remuneração para a metrópole. Vergès relembra o caso emblemático das “crianças da Creuse”, quando crianças reuionesas de 8 meses a 12 anos foram retiradas de suas famílias e enviadas a regiões despovoadas da França. As vítimas testemunharam maus-tratos, racismo, violências sexuais e trabalho forçado no país anfitrião; mas este caso também coloca em evidência a implementação de um dispositivo discursivo que justificava arrancá-las de suas famílias. Um discurso que indicava que “os pobres não sabiam cuidar de si e de seus filhos”, e que expunha a matrifocalidade como patologia social: “a patologização da ‘família reuionesa’ das classes populares permitiu o desenvolvimento de uma psicologia culturalista que constituiu a base da formação das profissões de assistência social” (Vergès 2017: 160). O objetivo último das políticas de controle demográfico não era, portanto, de contribuir para a emancipação de uma sociedade escravista e colonial, mas de facilitar a entrada de uma modernidade assimiladora. Para isso, tanto franceses eram incentivados a irem para os DOM, quanto se colocava em prática uma valorização da “mulher reuionesa moderna”: adepta da contracepção, e emancipada da masculinidade racializada, violenta e irresponsável dos homens locais. O futuro está em outro lugar, na modernidade, na branquitude.

O último capítulo se volta para a metrópole e interroga a “cegueira do feminismo” quanto ao racismo e colonialismo. A autora apresenta um paralelo entre o manifesto das 343 mulheres, publicado no *Nouvel Observateur* em 1971, no qual elas declararam já terem abortado; e a reportagem que denunciava a “ilha do Dr. Moreau” e os abortos forçados na Ilha da Reunião, publicada no mesmo jornal três meses antes. O silêncio e a recusa em conectar estes dois pontos é eloquente. Além disso, as feministas francesas baseavam sua argumentação comparando a condição das mulheres à dos escravos – seres despossuídos de seus corpos – mas ignoravam completamente o fator racial. “O que Aimé Césaire denunciava, a contaminação da democracia e da esquerda francesa pelo colonialismo e pelo imperialismo, foi esquecido” (Vergès 2017: 168), comenta a autora.

Não obstante, a “decolonização”<sup>7</sup> havia sido uma das matrizes do Movimento de Libertação das Mulheres (MLF) na França. Vergès propõe uma análise detida do engajamento de feministas francesas como Gisèle Halimi e Simone de Beauvoir na defesa, em 1960, de Djamila Boupacha, figura emblemática da resistência argelina: uma jovem presa, torturada e estuprada pelo exército francês. Vergès critica a ênfase da defesa sobre a virgindade de Boupacha e o argumento culturalista que tentava colocar em evidência o peso da virgindade na sociedade argelina “tradicional” e “muçulmana”. Segundo a autora, isso seria perigoso, e as próprias combatentes argelinas preferiam não falar de estupro e virgindade nos tribunais, pois a “culturalização” é uma arma ideológica do imperialismo. Nesse processo, o estupro poderia ter sido denunciado como uma escolha política (e não apenas um ato vil dos soldados) se fosse traçada sua continuidade com o colonialismo. Se a guerra da Argélia tinha o potencial de fundar as críticas ao feminismo universalista, isso foi rapidamente deixado de lado, e a invenção da “descolonização” em 1962 permitiu que as feministas francesas se tornassem vítimas do patriarcado sem precisar se questionar sobre sua dimensão racializada (Vergès 2017: 186). Elas aderiram, então, à cartografia mutilada da colonização e se fecharam na França hexagonal, em um processo que a autora chama de “femonacionalismo”.

A autora tece reflexões sobre as transformações desse movimento, de universal para nacional, criando um “feminismo francês”. As próprias feministas francesas nunca se pensaram como “nacionais”, já que a opressão das mulheres é entendida como universal, e

---

7 *Décolonisation* (descolonização) em francês se refere, nas narrativas oficiais, ao processo de “saída” dos franceses dos territórios coloniais, enquanto um momento histórico que seria sucedido pela “pós-colonialidade”. Essa narrativa encobre, por um lado, as lutas de libertação e por outro a colonialidade como um processo contínuo e contemporâneo. No entanto, a autora também usa o mesmo termo para se referir às resistências e lutas que poderíamos chamar de contra-coloniais ou decoloniais. Seguindo a escolha de tradução de Dias e Camargo em *Feminismo decolonial* (2019), mantenho o -s como diferenciador para os dois sentidos da palavra.

este rótulo teria surgido em estudos dos Estados Unidos<sup>8</sup>. A nacionalização do feminismo, portanto, não foi um processo espontâneo de auto-reivindicação. No entanto, o processo de externalização da questão racial e colonial, e a formulação das lutas de libertação das mulheres através de um vocabulário universalizante tiveram efeitos sobre este movimento. No séc. XXI se instalou um discurso franco-centrado do feminismo, baseado na insistência na laicidade e nos valores republicanos, que nos anos 1970 seria impensável. É possível lembrar, facilmente, da proibição do véu muçulmano nos estabelecimentos escolares franceses desde 2004 e seus desdobramentos.

“Repolitizar o feminismo” é a proposição com a qual Vergès encerra o livro. Para isso, faz-se necessário provincializar o feminismo europeu, reescrever a história das lutas de libertação das mulheres a partir de outras temporalidades e espacialidades. Isso abriria espaço para outro “espaço de enunciação”, o da decolonialidade, que permite desenhar “contra-geografias” (Vergès 2017: 219). Um feminismo decolonial, para Vergès, se aproxima do que ela denomina *killjoy politics*, um feminismo “estraga-prazeres”, que não adere facilmente a discursos pacificadores como o da “mestiçagem” e da “crioulização”. Para aproximar ao contexto brasileiro, se na Reunião essas noções se tornaram ferramentas de um “turismo da diversidade”, no Brasil elas foram igualmente utilizadas como “fábricas de esquecimento” (Vergès 2017: 222) de uma história colonial violenta, marcada pelo estupro de mulheres negras e indígenas, e pelo controle de seus corpos. “O ventre das mulheres”, nesse sentido, é uma denúncia e uma análise que ressoa em muitos aspectos com as “histórias mutiladas” que compõem as experiências brasileiras.<sup>9</sup>

Vergès ainda conclui com uma hipótese sobre a natalidade na Reunião: o ato de ter um filho e criá-lo seria uma forma de resistência ao processo de escravidão e assimilação que quiseram controlar o corpo das mulheres. O que elas querem, pelo contrário, é uma política de natalidade que parta de suas próprias escolhas, que possa recusar a mensagem que o “futuro está alhures”: “é necessário construir um futuro aqui e tornar nosso país habitável por todos e para todos” (Vergès 2017: 229). Ao terminar o livro com [uma hipótese sobre] o desejo e pensamento das mulheres reuionesas, somos levadas a nos

8 O chamado “*French Feminism*” que se organizava em torno de autoras como Hélène Cixous, Luce Irigaray e Monique Wittig.

9 Em um paralelo ainda mais flagrante, Flávia Rios, na apresentação da edição brasileira de *Um feminismo decolonial* (Vergès, 2020: 9), comenta como o movimento de mulheres negras evidenciou as denúncias de esterilização e controle de corpos de mulheres racializadas desde a ditadura militar, sendo o entendimento acerca dos direitos reprodutivos um dos principais pontos de divergência entre feministas negras e brancas no Brasil. O caso emblemático da campanha publicitária de planejamento familiar conduzida pelo médico Elsimar Coutinho e seus desdobramentos segue ecoando a relevância do viés racial no debate de saúde e justiça reprodutiva no Brasil (Goés 2018). Esta campanha foi denunciada na época por militantes do Grupo de Mulheres do MNU (Movimento Negro Unificado) como Luiza Bairros, e analisada posteriormente por teóricos dos estudos sobre racismo como Muniz Sodré (1999).

perguntar mais sobre elas, na continuação do que a autora reivindica como um “feminismo da curiosidade” (Vergès 2017: 226), mas que não é muito desenvolvido nesta obra. A crítica das cegueiras do feminismo branco francês ou dos dispositivos discursivos e políticas do Estado e seus aspectos coloniais-raciais se faz urgente e necessária; no entanto, isso não leva diretamente a um entendimento da experiência daquelas que vivenciaram esta forma violenta de controle sobre seus corpos. Igualmente nos perguntamos como os movimentos de mulheres reunionesas reagiram às denúncias dos abortos forçados e quais as contribuições coletivas de mulheres dos territórios ultramarinos para pensar sua condição nos cruzamentos do capitalismo racial e do patriarcado colonial.

### Referências

- DAMASCO, Mariana Santos; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. 2012. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). *Rev. Estud. Fem.*, 20(1): 133-151.
- FEDERICI, Silvia. 2017. *O calibã e a bruxa*. São Paulo: Ed. Elefante.
- GÓES, E. F. 2018. *Racismo, aborto e atenção à saúde: uma perspectiva interseccional*. Tese de Doutorado. Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia.
- SODRÉ, Muniz. 1999. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- VERGÈS, Françoise. 2017. *Le ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*. Paris: Albin Michel (Bibliothèque des Idées).
- VERGÈS, Françoise. 2020. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Editora Ubu.

Recebido em 31 de janeiro de 2021.

Aceito em 14 de junho de 2021.

KILOMBA, Grada. 2019. Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó.

Aline Miranda<sup>1</sup>

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade de Brasília (UnB)

[mirandabms@gmail.com](mailto:mirandabms@gmail.com)

Como se desfazer do colonialismo? Esta pergunta permeia toda a reflexão de Grada Kilomba em sua obra *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*, publicado no Brasil em 2019. Artista interdisciplinar, escritora e teórica, com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe, nascida em Lisboa, onde estudou psicologia e psicanálise, Grada Kilomba examina a atemporalidade do racismo cotidiano e mostra como o passado colonial coincide com a trágica realidade vivida pelo *sujeito negro* no presente. Através do diálogo com afro-alemãs e mulheres de ascendência africana na Alemanha, a autora tece uma análise interpretativa baseada na teoria psicanalítica e pós-colonial. Com base em entrevistas narrativas biográficas, Grada Kilomba busca entender, reconstruir e recuperar experiências de mulheres negras com o racismo em uma sociedade branca patriarcal.

Inicialmente publicado na Alemanha (2008), *Memórias da plantação* é a tese de doutorado de Grada Kilomba, defendida na Freie Universität e que lhe rendeu a mais alta e rara distinção acadêmica, a *summa cum laude*. Diferente da versão original em língua inglesa, a edição brasileira, traduzida por Jess Oliveira, é aberta com uma carta da autora, na qual ela narra brevemente a sua trajetória e afirma que o livro é muito pessoal,

---

1 Possui graduação em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2017) e mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2020). Atualmente é antropóloga do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), onde atua no Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI). É também doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB), onde integra o Coletivo Zora Hurston. Seus interesses de pesquisa perpassam os seguintes temas: parentesco, relações raciais, colonialismo e pós-colonialismo, negras epistemologias, administração da justiça, patrimônio imaterial e políticas culturais. Desde 2014 desenvolve trabalho de campo na região sul de Moçambique, dedicando-se atualmente, no âmbito do doutorado, ao estudo das práticas de nomeação nesse contexto.



justamente por ter sido escrito para que ela pudesse entender quem ela é. A carta à edição brasileira apresenta uma explicação do significado de “uma série de terminologias que, quando escritas em português, revelam uma profunda falta de reflexão e teorização da história e heranças coloniais e patriarcais” (Kilomba 2019: 14). Ao explicar o significado dessas terminologias (*sujeito, objeto, outra/o, negra/o, preta/o, mestiça/o, escravizada/o e subalterna*) e apresentar as escolhas sobre como utilizá-las e escrevê-las ao longo do livro, Grada Kilomba chama atenção para a dimensão política da língua e de sua capacidade de “criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência” (*idem*).

O livro está dividido em quatorze capítulos. Já na introdução, Grada Kilomba faz uma discussão sobre o silêncio imposto pelo projeto colonial durante vários anos na história e, em diálogo com bell hooks (1989) e Stuart Hall (1990), mostra como a passagem de objeto a sujeito é um ato político e de descolonização. A partir disso, o objetivo do livro é apresentado como sendo a representação de um desejo duplo, o de opor-se ao lugar de “Outridade” e de inventar um novo modo de ser e o de tornar-se sujeito. O título *Memórias da plantação* descreve o racismo cotidiano como a reencenação de um passado colonial e de uma realidade traumática, que é negligenciada (Kilomba 2019: 29). “*Plantação*” (*plantation*, em inglês) – sistema de exploração colonial utilizado entre os séculos XV e XIX – é uma metáfora utilizada pela autora para evocar “a lembrança de uma história coletiva de opressão racial, insultos, humilhação e dor” (Kilomba 2019: 213). Nesse sentido, racismo cotidiano é conceitualizado como a atualização dessa história coletiva, o que nos mostra como presente e passado são indissociáveis e que, tampouco, seria possível “esquecer” a história desse passado.

No capítulo 1, a autora relaciona colonialismo, memória, trauma e descolonização a partir da figura da “máscara do silenciamento”, que representa o colonialismo como um todo. A boca, no âmbito do racismo, é tida como um órgão de “opressão por excelência” e como o órgão severamente censurado. “Quem pode falar?”, “o que acontece quando falamos?”, “e sobre o que podemos falar?” são as questões a partir das quais Grada Kilomba elabora a discussão ao longo do capítulo. Questões que dizem respeito ao processo de construção do *sujeito negro* como *a/o “Outra/o”*, como aquilo que o *sujeito branco* não quer parecer. Nesse contexto, a existência do *sujeito negro* é tida como uma experiência traumática, “um estado de absoluta ‘Outridade’ na relação com o *sujeito branco*” (Kilomba 2019: 40).

No capítulo 2, Grada Kilomba se detém particularmente à questão de quem pode falar e aciona de maneira crítica as proposições de Gayatri C. Spivak (1995), acerca da *subalterna silenciosa*, ao argumentar que ver o colonizado como incapaz de falar e com

discursos insatisfatórios e inadequados seria um posicionamento problemático, afinal “os grupos subalternos – colonizados – não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/os da dominação” (Kilomba 2019: 49). Entretanto, a autora não deixa de reconhecer a relevância do esforço de Spivak em não romantizar a ideia de *sujeitos* resistentes, que poderiam ter seus pontos de vista facilmente recuperados. Ao contrário disso, assim como Spivak, Grada Kilomba nos alerta diante da constante ausência (no centro) da voz da/o colonizada/o e, conseqüentemente, da dificuldade de recuperar tal voz.

Ainda no capítulo 2, a autora reflete sobre a ordem eurocêntrica de conhecimento e como ela constrói os discursos de intelectuais negra/os como menos válidos através dos mitos da universalidade e da objetividade. A partir disso, Kilomba propõe o desenvolvimento de uma epistemologia que inclua a dimensão do pessoal e do subjetivo como parte do discurso acadêmico, tendo em vista que não há discursos neutros. Sua proposta de descolonizar o conhecimento dialoga com Felly Nkweto Simmonds (1997), que fala do exercício de escrever sobre o próprio corpo e explorar os significados desse corpo, que é uma estratégia muito usada por mulheres africanas e afrodiáspóricas para desconstruir a posição subalterna na universidade. Em diálogo com bell hooks (1995), Grada Kilomba (2019: 68) afirma que a margem não deve ser vista como um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de criatividade, resistência e possibilidades. Segundo a autora (2019: 69), “é o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo sujeito”.

No capítulo 3, Grada Kilomba apresenta a metodologia da sua pesquisa. Seu objetivo, antes de mais nada, parte do desejo de levar em consideração as construções de gênero e o impacto do gênero nas formas e nas experiências de racismo. O foco recai sobre o racismo cotidiano, definido como “todo o vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como ‘Outra/o’ – a diferença contra a qual o sujeito branco é medido – mas como Outridade” (Kilomba 2019: 78). A metodologia adotada dialoga com a “perspectiva do sujeito” de Paul Mecheril (1997) e consiste basicamente em entrevistas narrativas biográficas com mulheres afro-alemãs e mulheres de ascendência africana na Alemanha sobre suas respectivas experiências da vida real no país. A autora afirma que entrevistou três afro-alemãs e três mulheres de ascendência africana (uma ganense, outra afro-brasileira e uma afro-estadunidense), mas as entrevistas com a afro-alemã Alicia e a afro-estadunidense Kathleen (nomes fictícios) foram as escolhidas para a produção das análises do livro, por “fornecerem materiais contínuos sobre o racismo cotidiano” (Kilomba 2019: 84).

Grada Kilomba definiu um esquema global de entrevista mínima e destacou os principais grupos de informações que ela gostaria de estudar a partir da realidade subjetiva e a experiência com o racismo nas vidas das entrevistadas. São eles: (i) percepções de identidade racial e racismo na infância; (ii) percepções gerais de racismo e questões raciais na família; (iii) experiências pessoais e vicárias de racismo na vida cotidiana; (iv) percepções de si em relação a outras pessoas *negras*; (v) percepções de branquitude no imaginário *negro*; (vi) percepções de beleza feminina negra e questões relacionadas ao cabelo; (vii) percepções da feminilidade *negra* e (viii) a sexualização das mulheres *negras* (Kilomba 2019: 87). Conforme afirma a autora, as interpretações sobre o racismo foram elaboradas com base nos relatos reunidos nas entrevistas não diretivas, através do que ela chamou de “análise episódica”, que “descreve os diferentes contextos nos quais o racismo é performado, criando uma sequência de cenas do racismo cotidiano” (Kilomba 2019: 88). Grada Kilomba se baseia tanto em teorias anteriores ou expectativas sobre racismo e questões raciais, quanto na comparação entre os aspectos do evento narrado pela entrevistada e outros casos relevantes para então avaliar a “probabilidade de um determinado evento ser um exemplo de racismo” (Kilomba 2019: 91).

As entrevistas com Alicia e Kathleen foram divididas em episódios, intitulados pela sequência de uma citação direta de algum trecho da fala da entrevistada que define e evoca o racismo cotidiano, seguida por subtítulo que é um tema teórico, que localiza a fala de conceitos e discussões teóricas. Analiticamente, Grada Kilomba (2019) se vale de uma interpretação fenomenológica a partir de Frantz Fanon (1967), que demonstra uma preocupação com o fenômeno em si e não com o universal, sendo uma forma bem-sucedida de descolonizar o conhecimento na medida em que transforma configurações de conhecimento e poder. Além disso, a autora constrói sua análise baseada na teoria psicanalítica e na teoria pós-colonial. A primeira, assim como propôs Fanon (1967), associa colonialismo e racismo e permite compreender a diferença racial e sexual no esquema colonial, enquanto a segunda permite uma análise de políticas de “raça” e de gênero, políticas coloniais e possíveis estratégias políticas de descolonização. Desse modo, as escolhas metodológicas e analíticas de Grada Kilomba caminham no sentido de mostrar como as experiências individuais das entrevistadas estão conectadas à memória e à história coletiva.

No capítulo 4, a autora tece uma discussão que conecta “raça” e gênero a partir do grande dilema teórico entre racismo e sexismo. Segundo Grada Kilomba (2019), “raça” e gênero são inseparáveis, tendo em vista que construções racistas se baseiam em papéis de gênero e vice-versa e que o gênero tem um impacto inegável na construção da “raça” e

na experiência do racismo. A partir disso, a autora aciona o conceito de Philomena Essed (1991) de “racismo genderizado”, que diz respeito ao impacto simultâneo da opressão “racial” e de gênero nas experiências de mulheres *negras* e de outras mulheres racializadas. Segundo Essed (1991), as manifestações dessa dupla opressão sobre as experiências de mulheres *negras* “se sobrepõem a algumas formas de sexismo contra mulheres *brancas* e racismo contra homens *negros*” (Kilomba 2019: 99). Seguindo a preocupação e o interesse pelo tema da descolonização, Grada Kilomba finaliza o capítulo chamando a atenção para a reivindicação das feministas *negras* de tornar a realidade de mulheres *negras* visíveis tanto na teoria quanto na história, afirmando que “o movimento e a teoria de mulheres *negras* têm tido, nesse sentido, um papel central no desenvolvimento de uma crítica pós-moderna, oferecendo uma nova perspectiva a debates contemporâneos sobre gênero e pós-colonialismo” (Kilomba 2019: 108). Inspirada e movida por esse movimento político e teórico é que Grada Kilomba localiza o objetivo de *Memórias da plantação*. Ao se apresentar para as leitoras e leitores como uma intelectual negra, Kilomba se coloca ao lado das mulheres entrevistadas, compreendendo a si mesma e as suas interlocutoras como “*sujeitos* falantes que estão transformando a teoria” (idem).

Do capítulo 5 ao capítulo 13, a autora se debruça sobre a análise dos episódios de racismo cotidiano, extraídos das entrevistas com Alicia e Kathleen. Ao todo foram analisados vinte e oito episódios, que são numerados, intitulados e narrados em uma sequência tão genuína que gera uma sensação em quem está lendo de estar diante de uma única história e, ao mesmo tempo, de várias. A análise dos episódios possibilita a compreensão plena do conceito de racismo cotidiano, com destaque para a sua definição como fenômeno ininterrupto na vida do *sujeito negro*. Ao longo desses capítulos, a análise dos episódios extraídos das entrevistas permitiu que a autora identificasse informações que tocam nos seguintes temas: (i) políticas espaciais; (ii) políticas do cabelo; (iii) políticas sexuais; (iv), políticas da pele; (v) cicatrizes psicológicas impostas pelo racismo cotidiano; (vi) estratégias psicológicas para curar-se do eu/ou superar o racismo cotidiano e (vii) estratégias de resistência (Kilomba 2019: 92).

Cada um dos episódios, analisados à luz dos temas supracitados, é capaz de ilustrar muito bem o modo como o racismo cotidiano opera como uma *mise-en-scène*, uma cena colonial, em que pessoas brancas se tornam sinhás/senhores e os *negros* tornam-se pessoas escravizadas. Nesse sentido, o racismo cotidiano, quando experienciado, revive um trauma colonial, conectando obrigatoriamente passado e presente. Nas palavras de Grada Kilomba, no racismo cotidiano “experiencia-se o presente como se estivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo

cotidiano (o presente) e, por outro lado o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado)” (Kilomba 2019: 158).

A partir disso, o conceito de trauma colonial se destaca na obra de Grada Kilomba como a expressão de experiências de ruptura, separação e dor violenta, que se conectam à história de desmembramento dos povos africanos, “ocorrência que afetou tragicamente não apenas aquelas e aqueles que ficaram para trás e sobreviveram à captura, mas sobretudo aquelas e aqueles que foram levadas/os para o exterior e escravizadas/os” (Kilomba 2019: 207). O olhar sobre o trauma colonial, permite às/aos leitoras/es compreender que “racismo não se trata de um problema pessoal, mas um problema branco estrutural e institucional que pessoas experienciam” (Kilomba 2019: 204).

No capítulo 14, o último da obra, Grada Kilomba reflete sobre a questão da “descolonização do eu” e afirma como o trauma é pouco discutido no contexto do racismo, o que representa uma negligência nos discursos ocidentais, nas disciplinas da psicologia e da psicanálise, em particular. À luz de Laplanche & Pontalis (1988), Claire Pajaczkowska & Lola Young (1992) e Sigmund Freud (1923), a autora apresenta as conceitualizações a respeito do trauma e destaca principalmente a sua dimensão como um evento violento na vida do sujeito, intenso e imprevisível, do qual o sujeito é incapaz de responder adequadamente (Kilomba 2019: 214). No racismo cotidiano, o *sujeito negro* revive e reatualiza um trauma individual, que é também um trauma coletivo e histórico do colonialismo - um trauma colonial (Kilomba 2019: 211). Desse modo, ao conceitualizar a experiência do racismo como traumática, a autora chama atenção para três aspectos principais envolvendo a associação entre trauma individual e trauma colonial, são eles o choque violento, a noção de separação e a ideia de atemporalidade.

Grada Kilomba trabalha ainda com a metáfora de que o racismo cotidiano seria como um ato de colonização, na medida em que “a pessoa que o experiencia sente como se estivesse sendo apropriada pela/o ‘outra/o branca/o’ que, sem permissão, ‘anda na sua direção e pergunta [de onde você vem] sem sequer conhecê-la’, de acordo com Alicia, ou ‘tocam nosso cabelo ou nossa pele para sentir como pessoas negras são’, de acordo com Kathleen” (Kilomba 2019: 225). Segundo a autora, Alicia e Kathleen, quando experienciam episódios de racismo cotidiano são como “colônias metafóricas” (idem). Portanto, a argumentação final de Grada Kilomba é que assim como o processo de descolonização de um território envolve a realização da independência e da autonomia, a descolonização do eu também seria o caminho para desfazer do colonialismo. A realização da independência e da autonomia depende do estabelecimento de limites, de deixar de explicar ao sujeito *branco* o racismo e deixar de alimentar uma ordem colonial. “Para alcançar um novo papel

de igualdade, é preciso também colocar-se fora da dinâmica colonial; isto é, é preciso despir-se daquele lugar de Outridade. Portanto, é uma tarefa importante para o sujeito negro despedir-se da fantasia de ter de se explicar ao mundo branco” (Kilomba 2019: 25).

O processo de tornar-se sujeito, proposto em *Memórias da plantação*, funciona como uma defesa do ego que é caracterizado pelos mecanismos de negação, frustração, ambivalência, identificação e descolonização, em que esse último mecanismo marca que “não se existe mais como a/o ‘Outra/o’, mas como eu” (Kilomba 2019: 238). Nesse sentido, uma das grandes contribuições do livro é a teorização acerca de estratégias de descolonização. Ao chamar atenção para o tão negligenciado racismo cotidiano e apostar na produção de um discurso que seja tão político quanto pessoal e poético, Grada Kilomba abre caminho para a descolonização do sujeito negro e para a descolonização do conhecimento.

## Referências

- ESSED, Philomena. 1991. *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. London: Routledge.
- FANON, Frantz. 1967. *Black Skin, White Masks*. London: Grove Press.
- FREUD, Sigmund. 1923. *The Ego and the Id and Other Works (1923-1925)*. vol. XIX. London: Vintage.
- HALL, Stuart. 1989. “Cultural Identity and Diaspora”. In: J. Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart Limited. pp. 22-37.
- hooks, bell. 1989. *Talking Back: thinking Feminist, Talking Black*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. 1995. *Killing Rage. Ending Racism*. New York: Owl Books.
- KILOMBA, Grada. 2019. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. 1988. *The Language of Psychoanalysis*. London: Polestar Wheatons Ltd.
- MECHERIL, Paul. 1997. “Halb-halb. iza, Zeitschrift für Migration und Sozial Arbeit”. *thema*, (3)4.
- NKWETO SIMMONDS, Felly. 1997. “My body, myself: How does a Black woman so sociology?”. In: H. Mirza (ed.), *Black British Feminism. A reader*. London: Routledge.
- PAJACZKOWSKA, Claire; YONG, Lola. 1992. “Racism, representation, Psychoanalysis”: In: J. Donald & A. Rattansi (ed.), *“Race”, Culture and Difference*. London: SAGE.



SPIVAK, Gayatri Chakravarty. 1995. "Can The Subaltern Speak?". In: B. Ashcroft; G. Griffiths & Helen Tiffin (ed.), *The post-colonial studies reader*. London: Routledge. pp. 24-8.

Recebido em 24 de janeiro de 2021.

Aceito em 07 de junho de 2021.

ADEYEMI, Tomi. 2018. *Filhos de Sangue e Osso: O legado de Orisha*. P. Rissati (trad.). 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Fantástica Rocco.

Ranna Mirthes Sousa Correa  
Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
(UFRGS)  
[rannamsc@gmail.com](mailto:rannamsc@gmail.com)

*Filhos de Sangue e Osso: O legado de Orisha*, obra da escritora nigeriana-estadunidense Tomi Adeyemi, é o primeiro livro da trilogia infanto juvenil “O Legado de Orisha”. A Nigéria dos pais de Adeyemi compõe parte da inspiração necessária para a criação do reino de Orisha, governado pelo rei Saran e local onde a história se desenvolve. Suas primeiras páginas apresentam em breves palavras uma lembrança de Zélie Adebola, a protagonista da obra, que remete a como no passado o Reino de Orisha era rico em magia. Zélie relembra o dia da morte de sua mãe que leva consigo a destruição dos poderes mágicos do povo Maji. Os Maji são as pessoas escolhidas diretamente pelos deuses e deusas para serem os guardiões da magia. Divididos em 10 clãs – Ikú, Èmí, Omi, Iná, Aféfé, Áiyé, Ìmole, iwòsàn, Aríran e Eranko – aos poucos somos apresentados a cada um deles, bem como aos seus títulos – ceifador, conector, marejador, queimador, ventaneiro, terral, soldador, acendedor, curandeiro, câncer, vidente e domador – e às respectivas divindades responsáveis como Oya, Orí, Yemonja, Sàngó, Ayaó, Ògún, òsùmàrè, Babalúayé, Òrúnmilà e òsòòsì. Seus descendentes são respectivamente os maji da vida e da morte; da mente, do espírito e dos sonhos; maji das águas; maji do fogo, maji do ar, maji do ferro e da terra, maji da escuridão e da luz, maji da saúde e da doença, maji do tempo e maji dos animais.

Essas mulheres e homens têm poderes compartilhados pelos deuses de cada clã ao explorar suas principais características, sendo que em seu sangue corre o àse, a energia vital e responsável pela ligação dos humanos com as divindades, necessária não apenas à vida, mas também para todo ritual que envolve as divindades. Porém, em um

ataque mortal conhecido como a Ofensiva, o rei Saran extermina a maioria dos Maji já desenvolvidos e rompe o elo entre os seres humanos e as divindades ao desaparecer com três elementos mágicos, exterminando assim a magia da Terra. No entanto, onze anos depois, um desses objetos mágicos reaparece, um pergaminho capaz de despertar parte dos poderes dos divinais – os descendentes diretos dos maji ainda sem o despertar da sua magia – trazendo novos rumos para a vida de cada uma das personagens.

Em *Filhos de Sangue e Osso*, acompanharemos as aventuras de Zélie, filha de pescadores que teve a mãe, uma poderosa maji ceifadora – aquela que tem o poder de invocar almas – descendente do clã de Iku regida por Oya, assassinada durante a ofensiva quando ela ainda era criança. Desde então sua infância e adolescência foi marcada pela dor e a hostilidade de ser uma divinal, alguém que nasceu para ser uma futura maji, mas que devido à morte da magia nunca poderá desenvolver todo o seu potencial. Portanto, o início da obra apresenta uma vida marcada pelo fim da magia dos divinais, período em que trouxe muita pressão e perseguição, escravidão e assassinatos, dando início a tempos de luto e pouca esperança para o seu povo. Os últimos anos marcaram uma época em que os divinais foram oprimidos e submetidos a uma condição de pobreza, a altos impostos e a viverem sob o medo constante de novas prisões, espancamentos e assassinatos.

Criada em segredo com aulas de luta com bastão por Mama Agba, Zélie teve sua vida dividida entre os cuidados do pai doente e a batalha diária por sobrevivência junto com seu irmão mais velho, Tzain. Como a adolescente muito temperamental que é, Zélie acaba causando problemas na aldeia onde vive com a sua família e precisa ir até Lagos, capital do reino de Orisha. Nessa viagem Zélie encontra Amari, jovem princesa de Orisha em fuga do palácio em uma eletrizante jornada sob a perseguição do seu irmão Inan, príncipe herdeiro legítimo do trono. As distintas realidades de Zélie e Amari se cruzam e também se unem nesse momento do livro em que surge a possibilidade do retorno da magia. Após esse encontro, o trio formado por Zélie, Amari e Inan é responsável pela condução narrativa da trama a partir de três perspectivas, vozes e visões de mundo, cada um com suas características ao despertar no leitor os dilemas e os desafios presentes nesse (re) encontro com a magia.

Com o desenrolar dos acontecimentos ao longo de mais de 500 páginas, nos deparamos com a possibilidade de acompanhar o retorno da magia e com a luta para fazer justiça à Ofensiva como parte de uma perigosa aventura a partir de uma narrativa muito bem escrita e envolvente. Para recuperar a magia, Zélie se vê diante de uma jornada pessoal em busca da própria história, e também diante da possibilidade de reconexão com a força do seu àse. Seja pela herança materna ou como parte maior exterior a ela, para

Tomi Adeyemi a magia está ligada à ancestralidade e permanece viva através do sangue dentro de cada uma das personagens ao longo da narrativa. A magia retratada na obra, ao mesmo tempo, em que pode ser descrita como algo ameaçador da paz do reino de Orisha também representa uma herança roubada dos divinais para que assim pudessem ser enfraquecidos e dominados. Como uma das formas de conexão com os deuses e para a manutenção do *àse*, a magia foi brutalmente cortada devido às constantes perseguições. A magia é o *àse* presente na nossa ancestralidade através do nosso sangue, o mesmo sangue que também faz parte da manutenção do *àse*, desestabilizando assim noções binárias de vida/morte, assim como as noções de início e fim.

Mãe Stella<sup>1</sup> define o *àse* como aquilo que nos pertence de direito e significa principalmente força, poder, energia. Dessa forma, a essência dos adeptos e dos iniciados no *candomblé* é o *asé* – a magia que acontece – que pode ser adquirido e renovado a partir de rituais voltados para o culto de nossas divindades para melhor servir ao mundo. Tomi Adeyemi traz a essência dos deuses e das simbologias que personificam a natureza e as suas forças, que são a base do *candomblé*, e por essa razão a leitura de sua obra assume significativa importância no combate aos preconceitos que rondam a cultura iorubá e aos tão recorrentes ataques sofridos pela religião no Brasil reflexos do racismo, do preconceito e da intolerância religiosa.

O retrato da realidade fictícia da obra de inspiração africana criada por Adeyemi encontra eco no universo afro-brasileiro do qual a autora recupera elementos do *Candomblé*, em uma alusão aos orixás através do universo da mitologia ioruba, da sua relação com a natureza e ancestralidade. Após uma viagem ao Brasil, seu primeiro contato com deuses negros e africanos invadiu a sua imaginação no período em que estudou religião e cultura africana em Salvador, na Bahia. Tais divindades como Oyá, Iemanjá, Xangô, conhecidos no Brasil como orixás, tem nomes que não são completamente estranhos ao público brasileiro, principalmente aos iniciados, simpatizantes e adeptos do *candomblé*. Orixá pode ser definido como a partícula divina existente em cada um de nós, como Mãe Stella há muito já nos ensinou. Oyá. Iansã. Orixá dos ventos e tempestades, destemida guerreira, senhora absoluta dos *egúns* e intimamente ligada aos mistérios da morte. Uma entre os muitos orixás cultuados hoje no Brasil pelos adeptos das religiões afro-brasileiras como umbanda e *candomblé*, Iansã foi a escolhida pela autora como a divindade de sua protagonista.

1 Mãe Stella de Osossi, Odé Kayodê, foi a quinta Yalorixá de um dos terreiros mais tradicionais da Bahia, Ilê Axé Opô Afonjá, falecida em 27 de dezembro de 2018. Como enfermeira dedicou boa parte da sua vida para a ajuda dos mais necessitados. Teve sua estreia na literatura em 1988 com a publicação do livro *E daí aconteceu o Encanto*, em parceria com Cléo Martins, seguido de *Meu tempo é agora* (1993) e *Osósi – O caçador de alegrias* (2006).

Tendo a Nigéria como inspiração, Tomi Adeyemi, narra sua própria história através de ricos detalhes, rompendo com uma visão branca e pretensamente universal sobre os modos de vida diversos de um continente formado por diferentes países, povos, tradições e costumes. Como um *best seller* a obra adolescente se compromete em, para além de pautar a importância da representatividade negra na literatura, apresentar aos mais diversos leitores um universo mágico pautado por referências de culturas tradicionais africanas e afro-brasileiras. Ao mesmo tempo, em que a autora se compromete em demonstrar a expressão social de como os matizes da pele negra são vistas na Nigéria em sua diversidade de aspectos.

Ao descrever os diferentes tons e cores da pele escura, quanto das culturas, seja pelo formato dos olhos, sotaques, roupas e vestimentas, tons e texturas dos cabelos, tons de pele e assim romper com um estereótipo único e absoluto construído em torno do continente, Adeyemi apresenta a discussão sobre como na África do Oeste, quanto mais claro for o tom de pele de uma pessoa, mais próxima ela estará de um padrão de beleza. A graduação dos tons de pele aponta a intenção de discutir sobre o poder e o privilégio das pessoas mais nobres ao descrevê-las pelos tons mais claros de sua pele em contraste com a pele mais escura presente nas personagens divinais mais pobres. *Filhos de Sangue e Osso* surge trazendo um novo olhar para um campo da literatura juvenil ao retratar o protagonismo do continente africano a partir de um universo mágico afrocentrado, trazendo uma noção de magia referenciada pela ancestralidade do àse, ao romper com a amplamente difundida visão eurocêntrica das fantasias, se afastando de bruxas, vampiros ou fantasmas.

Por mais que *Filhos de Sangue e Osso* seja enquadrada dentro de uma narrativa de um gênero literário da fantasia, a narrativa proposta por Adeyemi como a proposta de uma realidade que se concretiza na forma de narrativas literárias é representante e um dos exemplos de como a literatura africana sempre se caracterizou por desenvolver uma narrativa próxima com a realidade. O diálogo da autora expresso no livro, ao mesmo tempo, em que traz elementos da cultura yorubá também traz elementos da cultura racista/racialista da diáspora, também a localiza e justifica o seu entre-lugar entre Nigéria-Brasil-EUA. A partir da perseguição ao povo maji, Adeyemi expõe uma analogia sobre as condições de vida maji atravessadas e marcadas pelo racismo estrutural também vivenciado por personagens da vida real com o tom de pele mais escura e em condições de pobreza. A vida de Zéli expõe a força do racismo, a força do trauma e os efeitos de conviver diante de um ódio constante que desumaniza os divinais a todo momento, seja pela pele mais escura, seja pelos cabelos brancos.

Além de romperem estereótipos, as personagens são reais e humanas, a coragem e o medo ocupam a mesma cena e tem o mesmo protagonismo, nessa longa jornada entre fazer o que é certo e fazer o que é preciso para a transformação e a retomada do que lhe foi retirado à força. Em muitos pontos de *Filhos de Sangue e Osso*, há violências descritas intensamente e aparecem como uma escolha da autora em representar a violência contra o povo negro norte-americano e mundial, os abusos das classes dominantes. “Eu sempre tenho medo”, fala de Zélie que perpassa diversos momentos do livro reflete a experiência de ter a pele escura neste mundo, justapondo medo e opressão à coragem arrebatadora que estimula a luta pela mudança e transformação do mundo, longe do racismo, desumanização, subjugação e humilhação.

Por conseguinte, a importante contribuição desta obra para a Antropologia consiste em romper com referenciais epistêmicos eurocêntricos a quem pertenceu o monopólio da produção científica dentro e fora do Brasil, ao mesmo tempo, em que retoma a centralidade da produção intelectual de intelectuais africanos há tanto relegados à invisibilidade, não reconhecendo nos corpos desses sujeitos como produtores de conhecimento e de pensamento acadêmico relevante. Além disso, reposiciona o continente africano em termos de narrativa e localiza a autoria negra como protagonista e construtora de um universo a partir de referenciais africanos e afro-brasileiros como parte de um movimento contracolonial. A recuperação da cultura yorubá para a construção de um universo fantástico coloca o objetivo de descolonização da literatura infanto juvenil, e por que não dizer da Antropologia, como principal bandeira. A obra ficou por mais de 90 semanas na lista dos livros mais vendidos do *New York Times* e já é prevista sua adaptação para o cinema, o que comprova a existência de um mercado ávido por trabalhos que assumem o compromisso político de resistir ao apagamento a partir da defesa de existências múltiplas e variadas.

Em seu primeiro livro, Tomi Adeyemi chega para revolucionar com o alcance de sua obra entre jovens negros da diáspora com sede de verem suas histórias ressignificadas e potencializadas. Mais do que propor uma guerra entre novas e velhas epistemologias, o foco está na produção de nossas teses, dissertações, textos, artigos, livros, escritos, desde outra cosmopolítica em que nossos corpos produzem mudanças epistêmicas, sendo que o que está em jogo é a multiplicação das epistemes, como aponta o Prof. José Carlos dos Anjos. Ou seja, podem ser um importante instrumento para emergir epistemologias próprias, onde Tomi Adeyemi nos inspira com maestria, para que assim nossos corpos negros contribuam para desestabilizar narrativas hegemônicas e absolutas de produção de conhecimento. Como a escritora nigeriana Chimamanda Ngozie Adichie nos sugere em



romper com os perigos da história única, sempre em busca de um ambiente acadêmico mais plural despido da blindagem acadêmica e do racismo que ainda os assombra. O mais importante, estarmos sempre atentos para questionar que tipo de conhecimento Antropologia produz, para quem produz e qual a sua função social.

Que a emoção pelo assassinato de muitas crianças maji reverbere também na indignação pelas crianças inocentes que foram mortas pela polícia americana como Jordan Edwards, Aiyanna Santely Jones nos EUA; como Ágatha Félix, João Pedro Matos Pinto, Kauê Ribeiro dos Santos no Rio de Janeiro, além de muitas outras crianças vítimas das ações da polícia brasileira. As páginas finais nos pegam pela mão e nos guiam para o início de uma nova jornada que está para iniciar. Que a fala de Zélie de que “somos todos filhos de sangue e osso” permita uma reconexão com o passado através do sangue, entendendo que a morte não é um fim, assim como a magia não morreu, porque ela é o asé que pulsa nas veias de cada um de nós. Que Oyá, senhora dos eguns que possui o poder sobre os mortos, poder esse também herdado por Zélie, como Ceifadora, e orixá fundamental para o equilíbrio espiritual nos ensine o que ensinou a Zélie: que possamos nos reconectar com o nosso próprio àse em busca da transformação e da retomada.

### Referências

- ADICHIE, Chimamanda N. 2019. *O perigo de uma história única*. Julia Romeu (trad.). Rio de Janeiro: Companhia das Letras.
- AZEVEDO, Stella; MARTINS, Cléo. *E daí aconteceu o encanto*. Salvador: Edição das autoras, 1988.
- OXÓSSI, Mãe Stella de. *Òşósi: O Caçador de Alegrias*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, 2006.
- SANTOS, Maria Stella de A. 1993. *Meu tempo é agora*. São Paulo: Editora Oduduwa.

Recebido em 16 de janeiro de 2021.

Aceito em 21 de junho de 2021.

SARR, Felwine. 2019. Afrotopia. São Paulo: n-1 edições.

Aline Cristina Campos de Souza

Doutoranda em Ciências Sociais/Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

[alinecoletivoprovisorio@gmail.com](mailto:alinecoletivoprovisorio@gmail.com)

Escrito em 2016, em período anterior ao Covid 19, a obra Afrotopia aparece como uma tese premonitória ao apontar a necessidade da valorização de novos modos de viver o agora com propostas e reflexões sobre as dinâmicas sociais no continente africano nas dimensões culturais, políticas e econômicas. Além disso, nos diz sobre a importância de deixar para trás, fórmulas hegemônicas ocidentais e brancas causadoras de destruição ambiental, do consumo desenfreado e de outros tipos de violências e violações. Há, no livro, uma mensagem de mudança de mentalidade, que nos envolve logo pelo título: Afrotopia! Esse aponta uma utopia a partir de uma premissa africana, preconizando que o continente ocupe o centro. Também encontramos neste, de maneira bem fundamentada, críticas às noções economicistas de desenvolvimento e uma recusa aos essencialismos. Percebe-se, portanto, que Afrotopia valoriza a multiplicidade do continente que é grande tanto em proporção territorial, quanto populacional: possui 54 países e 2092 línguas faladas.

O autor do livro, Felwine Sarr, nasceu em Niodior, uma ilha do Senegal, é músico, escritor, economista e professor da Universidade Gaston Berger de Saint- Louis. Estudou o primário e o secundário em seu país de origem e continuou sua formação na França. Afrotopia, lançado em 2016, é seu quarto livro, tendo publicado também: Dahij (2009); 105 Rue Carnot (2011); Méditations Africaines (2012); Ishindenshin (2017); Habiter le Monde (2017); e Écrire L'Afrique-Monde (2016, organizado junto a Achille Mbembe na coleção *Atelier de la Pensée*). A obra, escrita originalmente em francês, conta com traduções em português, inglês, alemão e espanhol. A edição brasileira é de 2019, foi traduzida por Sebastião Nascimento e tem 162 páginas.

Chama atenção o fato de as questões abordadas no livro partirem da economia, campo que, em muitos momentos, opta por uma visão determinista sobre o funcionamento da sociedade. Mas a leitura deste, nos leva a pensar em outros termos. Tratando, por exemplo, da etimologia, economia cujo significado é a junção de duas palavras gregas: “oikos”, que significa casa, e “nomos”, que significa lei, ordem; portanto é administração de uma casa. Sarr, de modo particular, apresenta alternativas para o gerenciamento deste ambiente, o continente africano. Essa proposta permite a reflexão sobre nossa própria moradia, nos colocando como seres atuantes e responsáveis pelas ações necessárias para provocar mudanças. O autor trabalha com uma proposta transdisciplinar que recupera a importância de uma dimensão ampla do pensamento com argumentos de outros campos do conhecimento – como filosofia, antropologia, história, artes – e aponta reflexões sobre outros projetos de sociedade.

Esta metáfora de futuro chega-nos com uma linguagem acessível para diversos públicos. Sarr, em diferentes entrevistas, diz que pensou o livro para juventude dos países africanos, no sentido de contribuir com um pensamento que fosse além do afropessimismo, reinante nos anos de 1960. Isso porque apontava o continente como “reservatório de misérias”,

inscrito no imaginário coletivo sob a égide do fracasso, do déficit, da carência, da deficiência. (...) E também que pudesse ir além do seu oposto, o otimismo exagerado, ligado a uma visão econômica de rentabilidade e exploração das riquezas naturais e matérias-primas que enxerga o continente como o futuro, eldorado do capitalismo mundial (Sarr 2019: 9-10).

O autor propõe também uma reflexão crítica do continente sobre si mesmo, articulações de pensamentos das sociedades africanas que construam imaginários sobre o presente, o destino e o futuro: “O Afrotopos é esse lugar da África, cujo advento precisa ser acelerado para que a realização de suas auspiciosas potencialidades.” (Sarr 2019: 14). A Afrotopia é entendida “como ‘utopia ativa’ que exige absoluta soberania intelectual” (*idem*), que será alcançada por meio de ações que identifiquem as dinâmicas em curso e promovam transformações positivas.

Para o intelectual, pensamentos e práticas predominantes no campo econômico se associam a uma projeção do ocidente (entendido aqui como Europa e América do Norte), sobre as sociedades africanas, com conceitos que determinam um lugar a ser ocupado em uma ordem social industrial. Conceitos como desenvolvimento, emergente, ODM (Objetivos do Desenvolvimento do Milênio), trazem universos de outras realidades e tentam impor um modelo único à “complexidade cultural, social, política e econômica”

do continente. É parte de um discurso que se propõe a manter o mito utópico do ocidente no centro. Sarr afirma que este processo de ocidentalização “está em curso desde a colonização”, por meio da adoção de “línguas oficiais, sistema educacional, administração econômica e instituições” (Sarr 2019: 36). Mas, nem por isso esses modelos e sistemas foram totalmente aderidos, outras formas de convivialidade são experimentadas por sociedades que se esquivam e continuam alimentando seu próprio modo de ser e estar no mundo.

No livro há uma interessante discussão sobre modernidade, tradição e afrocontemporaneidade. “A modernidade seria definida como aquilo que substancialmente se opõe aos valores, aos sistemas de referências, em suma, às epistemes oriundas da tradição” (Sarr 2019: 31). A modernidade atuaria, assim, contra uma temporalidade classificada como imóvel; ela seria necessária para que o continente fosse comparável aos países da América do Norte e da Europa, com a tentativa de se encaixar a padrões externos. Com a leitura, chegamos a um entendimento sobre a tradição. O teórico traz a concepção de Oscar Bimwenyi-Kweshi, para quem “a tradição é o lugar onde se configuram os valores espirituais fundamentais que dão sentido à vida” (Sarr 2019: 32).

Sarr discute a questão da modernidade africana, perguntando-se sobre contornos e conteúdos da mesma, de modo que, não seja cópia ou imitação da Europa. Para auxiliar no pensamento, o autor apresenta a concepção de Luc Ngowet, um dos intelectuais africanos que reafirma a necessidade de um discurso próprio da África. Essa concepção, desde dentro sobre a modernidade, está presente no continente desde o século XVII. O autor cita o exemplo da elite intelectual do Império Songhai, que refletiu sobre a influência do Islã na política africana. De acordo como estudioso, Ngowet entende que a modernidade africana “trata-se de um *continuum* histórico e psicossociológico resultante de uma série de eventos políticos marcantes da história africana” (Sarr 2019: 37), como exemplo o encontro com o oriente e o ocidente; os processos das independências da era pós-colonial, e das transições democráticas vivenciadas em diversos países. A modernidade africana “já está aqui e não por ser inventada” (Sarr 2019: 38). Essa é uma considerável alegação, pois mexe com o imaginário que congela o pensamento comum sobre África.

Afrocontemporaneidade seria esse tempo presente “da vivência dos africanos, incorporando seu passado e grande parte do seu futuro que é preciso conceber” (Sarr 2019: 39-40). As sociedades africanas vivem uma justaposição de temporalidades e epistemes “onde diversos sistemas de referências podem coabitar, negociar, entrar em conflito ou se interfecundar” (Sarr 2019: 40). Nesse sentido, Sarr usa o termo “contemporaneidade de diferentes mundos” para descrever essa experiência, e nos lembra que:

essa África que é e que advém é proteiforme. Sua razão é plural. Ela não desencantou seus mundos. Nela a vida espiritual ainda é vivaz e efervescente. Suas religiões, suas músicas, suas artes, suas cidades, a relação do indivíduo consigo mesmo, com o próprio corpo, com sua presença no tempo estão todas presentes para testemunhar essa cotidiana invenção de si (Sarr 2019: 41).

Esses pontos avançam para uma compreensão de expansão desse projeto social para outras partes do mundo, e o autor começa a elucidar como entende que esse caminho pode ser. Para Sarr é necessária a formulação de novas teorias sociais e políticas que orientem a ortogênese de um pensamento e articulação de um projeto social africano. Segundo ele, a transformação social é dirigida, não é orgânica. E em um contexto em que diferentes forças atuam – lobbies, empresas multinacionais, instituições internacionais, ONGs, movimentos religiosos, mídia de massa e elites locais – a soberania política, intelectual e cultural é fundamental para operar as próprias escolhas. O caminho passa pela retomada do “controle de seus espaços políticos (minados por dentro e por fora), mas também de seus recursos, além de repensar suas economias e formas institucionais e reenquadrá-las em suas perspectivas socioculturais” (Sarr 2019: 44). Para isso, dois recursos devem ser acionados: autonomia e garantia de que as coisas acontecerão no tempo próprio, não naquele dito necessário para o progresso. O tempo próprio deve ser respeitado, pois, trata-se de um continente que sofreu choques como quatro séculos de tráfico transatlântico e um século de colonização, que gerou consequências em todos os âmbitos e com efeitos que persistem até os dias atuais.

Reforçando o campo de conhecimento ao qual é vinculado, Sarr retoma a discussão sobre economia, trazendo outro sentido; para ele, “o ato econômico é, antes de mais nada, uma relação social” (Sarr 2019: 65), e o imaginário e o simbólico influenciam na transformação estrutural das economias. Nesse sentido, “a eficiência de um sistema econômico está profundamente ligada ao grau de adequação ao seu contexto cultural” (*Idem*: 65). Além da eficiência, é importante ter em mente que a proposta do autor é pensar um projeto social que articule cultura e economia, de modo a garantir suas particularidades, “com um intuito qualificado como civilizacional, isto é, que permita alcançar as finalidades avaliadas como as melhores pelo indivíduo e pelo grupo” (*Idem*: 65). As motivações do *homo africanus* operam por lógicas como honra, redistribuição dos dons e contradons; nesse sentido uma abordagem econômica deve ter em vista um sistema social mais amplo, que considere a noção de “boa vida” de grupos e indivíduos.

Tratando esses ensinamentos como parte da população que foi forçosamente dispersa para outras partes do mundo, entendo que seja possível, com as devidas

contextualizações, usar parte das análises tratadas no livro para reflexões sobre possíveis saídas para a população da diáspora, palavra esta que “quer dizer ‘semear através’, faz alusão ao processo pelo qual estes africanos, brutalmente desenraizados de tudo o que conheciam, fincaram novas raízes” (Walker 2018: 15). São povos que têm histórias parecidas, trouxeram saberes originais e modos de vida de diferentes partes do continente para as terras para onde foram levados, passaram por diferentes violações e violências e também precisam pensar sobre si para levar adiante uma ideia de “afrotopia”.

As ideias trabalhadas na obra, mesmo apresentadas antes da pandemia, resistem no tempo mostrando a importância de um projeto de sociedade que coloque no centro o continente africano a partir dos entendimentos e conhecimentos produzidos pelas pessoas de lá. Uma Afrotopia que questione as bases eurocêntricas e norte-americanas – que ditam normas inalcançáveis para outros países e povos – e que valorize outras bases de conhecimento e pensamento sobre ser e estar no mundo. Nesse sentido o livro apresenta um novo horizonte e nos mostra caminhos iniciais dessa caminhada, referenciando, junto a diversos autores, os termos de um outro projeto de sociedade.

### Referências

- SARR, Felwine. 2020. *Pour une économie du vivant*. Disponível em: <https://www.franceculture.fr/economie/felwine-sarr-pour-une-economie-du-vivant> Acesso em: 08/01/2021.
- WALKER, Sheila S. 2018. *Conhecimento desde dentro: os Afro-Sul-Americanos falam de seus povos e suas histórias*. Rio de Janeiro: Kitabu Editora.
- WOOD, Anna. 2017. *Book review: Afrotopia by Felwine Sarr*. Disponível em: <https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2017/12/22/book-review-afrotopia-by-felwine-sarr/>. Acesso em: 23/12/2020.

Recebido em 13 de janeiro de 2021.

Aceito em 09 de junho de 2021..



---

# Artigos livres

## A multicausalidade da microcefalia (Recife, Pernambuco)

Soraya Fleischer

Professora do Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília (UnB)

[soraya@unb.br](mailto:soraya@unb.br)

### Resumo

Ao longo de quatro anos (2016-2019), acompanhei um conjunto de famílias atingidas pela epidemia do Vírus Zika na região metropolitana do Recife. Pernambuco, depois da Bahia, foi o estado com mais nascimentos de crianças com a Síndrome Congênita do Vírus Zika, cerca de 14% do total de casos confirmados no país, quase 4.000. Ouvi diferentes explicações para a cabeça pequena, as deficiências, a forma física com que essas crianças chegaram ao mundo. Aqui, amparada por um acervo expressivo de diários de campo e também por um conjunto de revisões sobre ciência e cientistas, particularmente de matriz feminista, discutirei um quadro de multicausalidade para a cabeça diminuta dessas crianças que aciona, por exemplo, vírus, vetores e vacinas, mas sobretudo tecnociências, especialistas e o Estado. Pondero sobre alguns limites e estratégias, possíveis destinatários e o caldo crítico que as várias explicações para a microcefalia podem gerar para a Antropologia da Ciência.

**Palavras-chave:** epidemia do Vírus Zika; microcefalia; Recife; Antropologia da Ciência.

### Abstract

Over four years (2016-2019), I followed a group of families affected by the Zika Virus epidemic in the metropolitan region of Recife. Pernambuco, after Bahia, was the state with most births of children with the Congenital Syndrome of the Zika Virus, about 16% of the total number of confirmed cases in the country, almost 4,000. I heard different explanations for the small head, the disabilities, and the physical form with which these children arrived. Here, supported by an expressive collection of field diaries and, also by a set of reviews on science and scientists, particularly with a feminist matrix, I will discuss

multicausality for this diminutive head circumference that manages, for example, viruses, vectors, and vaccines, but above all technoscience, specialists and the State. I ponder some limits and strategies, some possible addressees, and the critical entanglement that the various explanations for microcephaly can generate for Anthropology of Science.

**Keywords:** Zika Virus epidemic; microcephaly; Recife; Anthropology of Science.

“For those who have suffered  
from what seem to be the consequences of the sciences,  
their technologies, and their forms of rationality,  
it appears absurd to regard science as the value-free,  
disinterested, impartial, Archimedean arbiter of conflicting agendas,  
as conventional mythology holds”  
(Sandra Harding, 1991: 10)

## 1. Introdução

Ao longo dos quatro anos que estive frequentando o Recife como etnógrafa, ouvi diferentes explicações para a microcefalia das crianças que conheci durante a epidemia do vírus Zika<sup>1</sup>. Ao percorrer os diários de campo, encontrei muitas razões para a cabeça pequena, as deficiências, a forma física com que essas crianças chegaram ao mundo<sup>2</sup>. A princípio, essas menções não me chamaram especial atenção. Mas, lendo e relendo mais uma vez o material, espantei-me com a frequência e a diversidade de reflexões sobre a causalidade para a microcefalia que acionam vírus nocivo, animais vetores e vacinas pré-natais.

Essa pesquisa etnográfica foi realizada em sete visitas feitas à Região Metropolitana do Recife (RMR) ao longo de um quadriênio (2016-2019). Os dados foram construídos a partir de encontros, conversas, entrevistas, observações, reuniões e fotografias. Além das entrevistas, que foram gravadas e transcritas, e das fotografias, que foram tratadas e eventualmente impressas, os demais diálogos foram registrados nos diários das 12

1 Coordenei este projeto de pesquisa, fui todas as vezes à cidade e estive acompanhada por estudantes de graduação e mestrado da UnB, UFPE e UFRN. Agradeço às interlocutoras e suas famílias; à equipe de pesquisadoras; aos financiadores (UnB, CNPq e Newton Fund/Inglaterra); e à leitura crítica que esse texto recebeu de Julia Garcia, Mariana Simões, Ana Jacob e Tomas Kierszenowicz da UnB e Rozeli Porto, Raquel Litterio e suas colegas da UFRN. E agradeço pela acolhida do PPGAS/UFSC, durante 2021, quando me dediquei à análise desses dados durante o estágio pós-doutoral sob a supervisão da Profa. Sônia Maluf, e pela leitura das duas pareceristas e da equipe editorial da R@u – Revista de Antropologia da UFSCar.

2 Até novembro de 2020, foram confirmados 3.563 casos de crianças nascidas no país com o que se convencionou chamar de Síndrome Congênita do Vírus Zika, cerca de 16% deste total se concentraram em Pernambuco (Brasil 2020: 5).

pesquisadoras de campo. Foram escritos individualmente, depois de cada dia em terras recifenses, e, uma vez de volta a terras brasilienses, os diários foram editados. Informações pactuadas como segredos e detalhes que, porventura, pudessem constranger etnógrafa e/ou interlocutora foram retirados. Essa versão editada integrou o material empírico da pesquisa e foi compartilhado entre todas as integrantes da equipe, que estiveram em Pernambuco ou que permaneceram no Distrito Federal. Estes tomos de diários de campo, que somam 1.800 páginas, têm sido desde então lidos, relidos, categorizados, analisados e transformados pelas 23 participantes da equipe em artigos, monografias de graduação, dissertações de mestrado e apresentações em eventos.

A prática coletiva que orienta a pesquisa, leitura e escrita deste projeto tem sido inspirada por autoras que tem apostado firmemente neste formato de trabalho na Antropologia (Morawska 2021; Böschemeier et al. 2022; hooks 2021). A forma de atuar coletivamente foi discutida e desenhada paulatinamente pela equipe (Carneiro e Fleischer 2020; Fleischer 2020; Simões 2022: capítulo 1; Valim 2017: introdução). Os principais compromissos acordados foram velar a identidade das famílias, creditar a autoria do diário citado, manter o material empírico apenas dentro da equipe. Assim, indicarei a autoria apenas dos trechos escritos pelas outras pesquisadoras da equipe, enquanto as demais cenas, histórias e citações vêm de meus próprios diários de campo. Compartilhar estes dados entre nós e revisitá-los sucessivamente evita sobrecarregar as famílias que foram “over-researched” (Lima e Prado 2020: 107), isto é, intensamente convidadas a participar de muitos projetos de pesquisa durante a epidemia do VZ. Também permite que os dados sejam relidos e reorganizados muitas vezes a partir de diferentes perspectivas temáticas e conceituais e, portanto, seus significados puderam ser corrigidos e adensados ao longo do tempo. Conhecer como outra colega de equipe faz pesquisa e escreve sobre os dados oportuniza aprendizados ético-metodológicos, intensifica a reflexividade no trabalho antropológico (Lima e Prado 2020) e consolida e aperfeiçoa a mutualidade como valor no trabalho coletivo (Sanjek 2015).

As 30 mulheres que conheci na RMR e que me convidaram para suas atividades diárias de cuidado com seus filhos e filhas seguiam o perfil sociológico já descrito por outras autoras (Diniz 2016; Porto 2020; Carvalho 2017). Elas tinham entre 20 e 30 anos, a criança com a SCVZ era primogênita para poucas delas, já que a maioria tinha mais crianças. À época, algumas se mantinham casadas, mas muitas tinham se separado e estavam começando novos relacionamentos, inclusive com novas gestações. Elas se identificavam, em geral, como mulheres negras ou pardas, heterossexuais e religiosas. Muitas tinham nascido em municípios do interior, com alguma experiência rural, inclusive. Na última

década, por conta de novas oportunidades de trabalho e estudo, tinham migrado para a capital e algumas, naqueles anos mais recentes, tinham optado por viver mais próximas das instituições hospitalares que apoiavam os tratamentos de seus filhos e filhas. Moravam em pequenas residências de aluguel ou, como conquista a partir da SCVZ, em apartamentos oportunizados pelo *Programa Minha Casa Minha Vida*, todos nas áreas de periferia dessa grande metrópole. Todo mundo era letrado e a grande maioria tinha o ensino médio e muitas interlocutoras aspiravam seguir estudando no ensino superior. Inclusive, a experiência de cuidado intensificado com a criança com deficiência e até o contato com a pesquisa científica tinham despertado o interesse pelas áreas da saúde, como Enfermagem, Fisioterapia, Psicologia e Medicina. Algumas conseguiram bolsas de estudo em faculdades particulares; outras tentavam exames vestibulares. O maior desafio, contudo, era equilibrar as longas horas de cuidado diário com o tempo necessário para estudar ou trabalhar. Muitas tinham deixado vagas e carteiras assinadas em escritórios, comércios, salões de beleza e casas de família para se dedicar exclusivamente à criança com a SCVZ. A renda familiar, portanto, tinha decaído muitíssimo e passaram a contar com doações individuais e os benefícios sociais, como BPC, Bolsa Família e a pensão vitalícia. Alguns maridos e companheiros, como também outros parentes da unidade doméstica, tinham ocupações fixas ou autônomas, mas contratos e salários tinham diminuído bastante nos últimos anos, dado os apertos liberais intensificados desde o Golpe de 2016. A criança com deficiência, inclusive, ajudava a garantir alguma renda para a família, já que muitos dos direitos sociais eram viabilizados em seu nome.

A seguir, estarei amparada pelos diários de campo e também por um conjunto de revisões bibliográficas sobre ciência e cientistas, particularmente de matiz feminista. Na sequência, sigo os rastros das diversas explicações que foram aventadas pelas famílias para as diminutas cabeças. Ao final, discuto o que a multicausalidade pode significar nesse contexto, quais são alguns de seus limites e perigos, seus possíveis destinatários e o caldo crítico que dele pode resultar justamente para a Antropologia da Ciência. Espero também somar aos estudos sobre a Ciência do Zika que outras colegas da Antropologia têm realizado mais recentemente (Diniz 2016; Löwy 2019; Matos e Silva 2020; Lira e Prado 2020; Castro e Fleischer 2020; Fleischer 2022).

## **2. Os estudos feministas da ciência**

Há muitas formas de se aproximar e conhecer como a ciência e seus produtos, as tecnociências, têm sido estudados. Das várias vertentes teóricas e escolas nacionais, foram os estudos feministas da ciência que mais serviram para analisar os dados que discutirei

aqui. Venho de uma escola da Antropologia da Saúde e me localizo entre “aqueles que não começaram pelos estudos da ciência e tecnologia, mas que encontraram a necessidade de recorrer a eles” (Fischer 2007: 563)<sup>3</sup>. Vou aproveitar um conjunto de balanços bibliográficos, majoritariamente produzidos por antropólogas feministas nas últimas três décadas, como pano de fundo histórico e conceitual.

Os historiadores da ciência, desde o final da Primeira Guerra Mundial, já estavam registrando três facetas: a) “o desenvolvimento cronológico das ideias e experimentos científicos mais notáveis”; b) “as biografias das pessoas a quem foram atribuídas as descobertas e invenções mais importantes”; c) “as histórias de laboratórios eminentes” (Traweek 1993: 4-5). Já estavam sob escrutínio “as práticas científicas, médicas e tecnológicas” (idem: 4). Mas é com os estudos pioneiros dos sociólogos da ciência, a partir dos anos 1960 (como Robert Merton, Karl Popper, Imre Lakatos e Thomas Kuhn) que são revistas “as imagens de uma Revolução Científica singular e universal, uma Revolução Industrial singular e universal, e padrões singulares e universais de beleza, verdade e lógica” (idem: 7). Assim, não há “uma ciência, tecnologia ou medicina unitária, apenas práticas plurais; nem há ‘cientista’, ‘engenheiro’ ou ‘médico’ unitário, eles são atores específicos, diversos e plurais” (idem: 9). E essa pluralidade vai desmontando a história heroica e santificada, e “recusa aceitar a ontologia dos cientistas, médicos e engenheiros (os ‘descobridores’, os ‘inventores’, os ‘descobertos’, os ‘inventados’) como fatos naturais ou como fatos da natureza” (idem: 9). Esses cientistas sociais dos anos 60, embora “amplamente creditados por ‘inventar’ a sociologia da ciência”, eram contudo “acríticos em relação aos conceitos centrais de racionalidade científica, verdade objetiva e positivismo lógico” (Franklin 1995: 167). E somente na década seguinte, com a primeira onda dos estudos de laboratório, capitaneados por exemplo por Karin Knorr-Cetina, Sharon Traweek, Bruno Latour, Steve Woolgar e John Law, que esses valores tão caros à ciência deixaram de ser verdades incontestáveis.

Mas se muitos desses estudos surgiram na Europa ocidental, questões de poder e gênero, tão centrais na produção científica, só foram aprofundadas deste lado do Atlântico, sobretudo nos EUA e com alguma exceção na Inglaterra (Traweek 1993: 10). Quer dizer, neste continente americano, mais intensamente, “explicitar[am] as conexões entre as práticas mundanas da ciência e aquelas da política e da cultura” (Jasanoff 2005: 18). E foram, sobretudo, as antropólogas feministas no final do século XX, como Emily Martin, Rayna Rapp, Donna Haraway, em sua labuta para desbiologizar o parentesco e desnaturalizar as desigualdades entre homens e mulheres, que ajudaram a politizar

---

3 Todas as traduções foram livremente feitas por mim.



e atribuir gênero a ciência, em especial a Biomedicina, sua relação com os corpos, os processos biológicos e as tecnologias reprodutivas (Franklin 1995: 143; 168). No caso do Brasil, além da Antropologia do Gênero e Sexualidade, “os estudos sobre as ciências da vida de modo geral e envolvendo especialmente a produção do conhecimento (bio) médico [são] profundamente marcados por suas raízes nos campos da Antropologia da Saúde e Doença”, reforçando aqui também como esse campo é “fronteiriço” (Rohden e Monteiro 2019: 8).<sup>4</sup>

Enquanto revisões críticas, esses balanços bibliográficos estadunidenses e brasileiros também estabeleceram a agenda dos estudos feministas da ciência. Há um certo consenso sobre quatro principais frentes de trabalho: 1) Resgatar as tantas mulheres cientistas esquecidas e invisibilizadas na história da ciência; 2) Identificar os processos históricos de exclusão e de obstáculos das mulheres no trabalho científico (Harding 1991: capítulo 1; Freitas e Luz 2017: 4); 3) Entender o viés de gênero e as estruturas androcêntricas na pesquisa científica; 4) Apontar as teorias do conhecimento científico e práticas científicas com pressupostos sexistas e androcêntricas (Traweek 1993: 14; Freitas e Luz 2017: 6). E ainda outras duas frentes, 5) Descrever os significados sexuais da natureza e da pesquisa; 6) Denunciar os usos e abusos sexistas da ciência e suas tecnologias (Harding 1991: 21; Citeli 2000: 54; Minella 2013: 100-1).

Em geral, essa agenda aponta que “o trabalho realizado pelas mulheres acabou lhes atribuindo o lugar de usuárias, mais do que produtoras de tecnologia” (Cabral e Bazzo 2005: 7) e “de ciência” (Freitas e Luz 2017: 3). A partir de “um conjunto de tecnologias que tiveram um impacto impressionante sobre as mulheres com menos de 50 anos nos países industrializados e que agora estão se espalhando rapidamente pelo resto do mundo” (Traweek 1993: 15), as mulheres passaram a agir contra tais impactos, emitindo sua opinião sobre essas tecnologias e desejando outro tipo de ciência. Foram opiniões desse tipo que encontrei em Recife, como se verá adiante.

### 3. As relações entre laboratório e sociedade

Quando as estruturas convencionais da ciência foram balançadas, quando aspectos como gênero, raça e classe social passaram a contestar o que vinha sendo produzido pelos cientistas e pelos historiadores, filósofos e sociólogos da ciência, ficou claro como estava

---

4 Fischer é mais crítico: não se trata somente de fronteira, mas de descrédito: “Antropólogos médicos, em particular, expressaram irritação com o fato de esses estilos de [nova sociologia da ciência; teoria atorede; e ciência, tecnologia e sociedade] de repente se tornarem prestigiosos, enquanto muitas de suas tecnologias investigativas eram praticadas por muito tempo pela antropologia médica” (Fischer 2007: 556).

em jogo “uma peculiar definição de ciência – como indiscutivelmente objetiva, universal, impessoal e masculina –, uma definição que serv[ia] simultaneamente para demarcar masculino de feminino, ciência de não-ciência e, até mesmo, boa ciência de má ciência” (Citeli 2000: 68). Os estudos feministas sugerem que alarguemos os **espaços** da ciência, para além da arena institucional; que ampliemos os **atores** envolvidos no fabrico da ciência para além dos cientistas; que desconstruamos os **valores** fundantes da “ciência-como-sempre” (Harding 1991: 1).

Quanto aos espaços, se o laboratório foi por muito tempo o local privilegiado dos estudos sociais da ciência (Premebida et al. 2011: 24), hoje ele não é mais considerado “uma entidade discreta e facilmente delineada: seus contornos estão cada vez menos claros e os fluxos que o recortam são cada vez mais importantes nos questionamentos atuais sobre ciência e tecnologia” (Monteiro 2012: 148). Os estudos recentes “não podem ser contidos dentro das paredes do laboratório, mas necessariamente implicam em enredamentos culturais e sociais” (Fischer 2007: 568).

Quanto aos atores, “se existe apenas uma verdade e os cientistas estão a par dela (isto é, ciência e natureza são uma só), então a autoridade científica é incontestável. Mas se a verdade é relativa, se a ciência está divorciada da natureza e, ao contrário, casada com a cultura (ou interesses), então o status privilegiado está solapado” (Citeli 2000: 73). Já no século passado, as pesquisadoras feministas começaram a notar o “ceticismo público em relação à ciência, contrapondo a visão de dentro da ciência às de audiências ou comunidades excluídas dela” (Franklin 1995: 176). Já na virada do século, surgem estudos, também no Brasil, sobre “a relação entre peritos e leigos no contexto de produção e difusão desses conhecimentos (...) e os mecanismos de engajamento público nos temas sociotécnicos” (Premebida et al. 2011: 23-24). Assim, “em vez de permitir que os interesses particulares dos cientistas determinem quais pessoas, ambientes e materiais são relevantes, pode-se conceder aos não-cientistas vindos de muitos ambientes culturais diferentes a capacidade de alterar as agendas da pesquisa científica ou o uso de materiais científicos” (Martin 1998: 30). O lugar de quem recebe e utiliza uma tecnociência passou também a ser importante, afinal, se são “múltiplos [os] interesses ligados aos grupos sociais que compõem as redes tecnocientíficas” (Premebida et al. 2011: 37-8), os usuários da ciência também são um desses grupos sociais, operando composições, integrando essas redes todas. Como resumiu Fischer, essa Antropologia da Ciência mais recente “tornou mais realista a demanda por atenção à reconstrução das esferas públicas, da sociedade civil e da política em nossa era tecnocientífica emergente” (Fischer 2007: 541).

Quanto aos valores, se neutralidade e objetividade foram relativizados, as controvérsias seguiram como “um tipo de ação intrínseca à ciência, principalmente quando o centro da disputa argumentativa envolve conhecimentos ainda não assegurados” (Premebida et al. 2011: 30). Além disso, o foco eram “os estudos do conhecimento inacabado” (Knorr-Cetina 1995: 140) e, por isso, as pesquisadoras feministas sugeriram que as controvérsias também são criadas e densificadas por usuários da biotecnologia. E, pelo que entendo do que ouvi no Recife, as interlocutoras não reforçavam aqueles antigos valores da ciência, aquela “prática científica como uma ação [de] pura contemplação humana” (Premebida et al. 2011: 24). Ao elaborar tantas opiniões sobre a ciência que chegou para estudar os seus filhos e filhas com a SCVZ, elas se perceberam também como agentes diretamente envolvidas e legitimamente eloquentes, aportando outros valores ao debate científico.

Este artigo tem um duplo pertencimento. Primeiro, sigo em diálogo com a Biomedicina, as Biotecnologias ou as “Ciências da vida que, nas últimas décadas, foram tomando o lugar da Física como ciência principal” (Fischer 2007: 552, 564) e, junto com o meio ambiente, são atualmente duas das “arenas de maior preocupação pública” (Fischer 2007: 546). Segundo, aproximo-me da chamada segunda onda de etnografias da tecnociência, “mais preocupada com o contexto ao redor do laboratório e com as relações entre laboratório e ‘sociedade’, (...) tirando o foco exclusivo sobre a prática laboratorial *stritu sensu* e buscando um foco nas interações que compõem a ciência como prática social” (Monteiro 2012: 142). Nessa onda, a ideia é ver “como as tecnologias são vivenciadas ‘na prática’” (Monteiro 2012: 147, grifo meu) e “os impactos e às articulações das ciências nos usos **cotidianos** ou na vida **concreta** das pessoas” (Rohden e Monteiro 2019: 3, grifos meus).

Ampliar as práticas, os espaços e os atores que fazem e interpelam a ciência é construir outras definições de ciência, cientista, laboratório e também de sociedade. É nesse contexto que os dados se inserem com mais vividez. E essa agenda – como as mulheres percebem e se posicionam em relação aos produtos tecnocientíficos – precisa ser intensificada, inclusive pelas estudiosas feministas. Ou seja, considerar a perspectiva de quem, por alguma razão, precisa lidar com os efeitos desses produtos em suas vidas, corpos, famílias e bairros é reconhecer que “os muros da cidadela [científica] são porosos e vazantes. A ação e a iniciativa vão nas duas direções. É menos uma ‘ciência em ação’ do que um ‘conhecimento em ação’ em uma multitude de contextos, tanto científicos quanto não-científicos” (Martin 1998: 30).

#### 4. A “calamidade da Zika”

Passo às reflexões que essas mães vinham elaborando sobre como algumas tecnologias seriam responsáveis pela microcefalia de seus filhos e filhas. Como usuárias dessas tecnologias, elas tinham mais e mais a dizer e a Antropologia da Ciência, principalmente influenciada pela perspectiva feminista, me amparará a seguir por uma pluralidade de espaços, atores e valores. Encontrei três principais explicações para a microcefalia: o vírus Zika, a transgenia dos mosquitos e as vacinas de pré-natal.

Na sala de espera de uma das clínicas que frequentei no Recife, conheci uma mãe muito tímida. Goreti, como aqui lhe chamarei, se interessou em conversar só depois de ouvir e acompanhar a conversa com as outras mães que estavam ali presentes. O assunto era a gestação e ela contou ter tido Zika no segundo mês de gravidez. Na verdade, foi a infecção que a levou ao posto de saúde, onde soube estar grávida de sua filha, Danielle.<sup>5</sup> Na busca por mapear a vida uterina de Danielle, os profissionais de saúde e pesquisadores devem ter ajudado Goreti a se lembrar da ida ao posto de saúde e a descrever os sintomas daquele momento. A partir daí, devem ter lhe informado sobre o diagnóstico da mãe, o Vírus Zika (VZ), e as consequências na filha, a Síndrome Congênita do Vírus Zika (SCVZ). Se, com os primeiros médicos, as conversas vieram do passado até o presente, comigo, Goreti já contava do mais recente ao mais remoto, já partia do Zika como assunto consumado e ia lembrando o que acontecera antes.

Outros depoimentos me ajudaram a entender o que se passou entre esses dois tempos. Havia, principalmente, duas estratégias para realizar a anamnese e anunciar diagnósticos. Uma primeira estratégia era **clínica** e foi descrita no dia em que conhecemos Isabela em sua pequena sala de estar. Naquela tarde, o sorridente Otávio, já com mais de ano de vida, engatinhava pelo chão e ficava um pouquinho em cada colo. Quando perguntei como ela explicava a situação do filho, Isabela retomou a linha de pensamento de uma das tantas médicas que lhes atendeu: “A geneticista disse: ‘Você não tomou remédio para abortar<sup>6</sup>. Não tomou remédio para o herpes. Não teve infecção. Então, foi Zika’. Ela foi tirando as coisas e chegou no Zika”. É interessante como o diagnóstico foi construído, já que a profissional não contava, por exemplo, com o prontuário de pré-natal com os eventuais exames feitos à época. A geneticista partiu da criança que examinava no presente para

5 Diário de campo de Lays Venâncio, 2016.

6 Algumas mulheres contaram como, por um lado, as pessoas suspeitavam que a deficiência da criança tivesse sido causada por tentativa de interrupção da gestação, sobretudo por uso deliberado de medicamentos. Por outro lado, também ouviram de algumas médicas, durante exames ultrassônicos no pré-natal, que a criança era inviável, que o melhor seria interromper a gestação, numa tentativa de lhes poupar o risco de vida e o trauma de perder a criança ainda durante a gestação, no parto ou nos primeiros dias do puerpério (Porto 2020: 142). O aborto, portanto, ganhava sentidos ambíguos.

pensar o passado; do conjunto de deficiências que Otávio apresentava ali no consultório para pensar sintomas sentidos por Isabela durante a gestação. Desconsiderou a ação de infecções e de medicamentos (como o misoprostol e o aciclovir, respectivamente usados para interromper gestações e tratar do Herpes Simplex), bem como a responsabilidade materna pela situação. Eu ia entendendo que também os profissionais de saúde não fechavam um diagnóstico de SCVZ diante de qualquer microcefalia, mesmo se referindo a um nascimento do período epidêmico (2015-2016). Isabela, ali na etapa clínica, foi convencida por uma lógica eliminatória.

Uma segunda estratégia diagnóstica era **laboratorial** e foi detalhada na conversa na sala da casa de Diná. Ela contou que uma das primeiras perguntas, ainda no hospital, foi se havia tido Zika. Não sabia o que era Zika, mas conhecia outras doenças de mosquito como a dengue. Então, a médica descreveu os sintomas típicos da nova virose e Diná se atentou para um deles, lembrou de ter tido as “pintinhas”<sup>7</sup>. Depois, quando sua caçula Marina tinha seis meses, foi feito o “exame da coluna”<sup>8</sup>, comprovando a infecção por VZ. Além da sintomatologia da primeira, o laudo laboratorial da segunda ajudou a concluir que Diná tivera o vírus que, passado de modo vertical, causara a microcefalia de Marina. Lembranças, inquéritos clínicos e, sobretudo, laboratoriais se somaram para fechar um diagnóstico anterior da mãe e um atual da filha.

Muitas mulheres, como Goreti, Isabela e Diná, aceitaram as explicações de profissionais, pesquisadores e gestores de que tinham sido contaminadas por um vírus, que chegou ainda na fase gravídica e fez a transposição placentária, afetou o cérebro fetal e levou à microcefalia de suas crianças. Mas não era uma conclusão diagnóstica evidente, precisava de muitas provas e associações de ideias, cacos de memória, imagens radiológicas, escrutínio dos líquidos corporais, comparações entre crianças e medições de perímetros cefálicos. Se uma interlocutora resumiu, “a Zika foi uma calamidade que afetou a todos”<sup>9</sup>, sugiro, que também precisou convencer a todos. O VZ poderia chegar ou não pelo mosquito, mas também poderia nem ter sido esse Vírus. A seguir, apresento esses outros cenários etiológicos, enunciados por interlocutoras mais ou menos afinadas com a narrativa oficial.

7 Diário de campo de Fernanda Vieira, 2016. As pintinhas eram manchas ou erupções vermelhas, com alguma protuberância, chamadas também de enxatema ou *rash* cutâneo. Começam pelo rosto e colo e podem se espalhar por todo o corpo. Se assemelham com sintomas de dengue ou sarampo.

8 O líquido cefalorraquidiano (encontrado dentro da coluna vertebral), além de sangue (em soro e plasma) e fluido amniótico são as substâncias utilizadas para realizar o exame diagnóstico do VZ.

9 Diário de campo de Amanda Antunes, 2018.

## 5. As três explicações em curso

### a) Mosquitos com Vírus Zika

Estava no Recife para a quinta visita de nossa equipe de pesquisadoras. Era 21 de setembro de 2018 e o país vibrava com as eleições. Algumas interlocutoras convidaram para um comício com o presidente Geraldo Alckmin, a ser realizado numa faculdade particular, propositalmente nesse Dia Nacional da Luta das Pessoas com Deficiência. Cheguei ao local um pouco antes para conversar com quem já conhecia. Quando o auditório já estava mais cheio do que o seu limite, quando todos os *cameramen* já incendiavam o local com seus holofotes, chegaram o candidato, sua esposa e comitiva. Posicionaram-se no palco, tendo ao lado uma candidata à vereadora municipal, uma candidata à senadora federal e uma liderança do movimento das famílias, essas se apertavam pelas laterais do palco e nas primeiras fileiras do auditório. Muitas cadeiras de rodas eram notadas.

Antes de qualquer candidato, o microfone foi dado à Germana Soares, de uma das associações comunitárias ligadas à microcefalia. Começou situando o tamanho do grupo que representava, “as 451 vítimas do Zika Vírus no estado de Pernambuco”. Quando ela falava assim, em público, sempre usava as duas palavras, “Zika” junto com “Vírus”, passando a ideia de que não se referia a nenhum outro vírus e que Zika não era qualquer outro tipo de entidade, mas um vírus. Depois de descrever as crianças, falou das cuidadoras, “somos um grupo de mulheres que tinha duas opções, nós nos tornamos vítimas do mosquito e de uma patologia ou protagonistas da vida de nossos filhos”. E escolheram a última opção, “decidimos sair do luto e ir pra luta”<sup>10</sup>.

No mesmo evento, estava presente Terezinha Nunes, então candidata a um segundo mandato de vereadora. Lembrou, “Eu ajudei a criar a Frente Parlamentar pela Deficiência faz dois anos. As mães de micro são sofredoras, são vítimas da falta de saneamento. Elas foram surpreendidas com seus filhos e agora estão abandonadas”. Em seguida e com discurso semelhante, a atual senadora federal pelo estado de São Paulo, Mara Gabrilli, disse, em relação à situação das crianças, que “foi culpa, sim, do Estado, por falta de saneamento básico e falta de luta pra combater o mosquito”<sup>11</sup>. Mais adiante, se dirigindo à liderança comunitária, que permanecia ao seu lado no palco, continuou, de modo comparativo e histórico, “Nós precisamos é regulamentar a profissão de cuidadora, Germana, é isso que precisamos. Essa é uma política de cuidado. Vocês não têm ainda a indenização. Vocês são como as vítimas da talidomida, vocês precisam de uma pensão vitalícia para poderem

10 Diário de campo de Amanda Antunes, 2018.

11 Diário de campo de Aissa Simas, 2018.



investir em seus filhos. Uma indenização porque o que lhes aconteceu foi culpa do Estado mesmo”.<sup>12</sup>

Em enunciados como esses, o termo “mosquito” era compreendido pela sua origem (água parada, esgoto não tratado, ausência de saneamento urbano) e sua consequência (vírus, Zika, epidemia, deficiência). Além disso, era naturalizado como um morador da região e que só partiria definitivamente dali com alguma “luta”. Não um “combate” miúdo, mas amplo, como uma política pública realizada pelo Estado. Por isso, se Germana começou a série de discursos dizendo que as crianças eram “vítimas do mosquito”; Terezinha deu um passo adiante e disse que eram “vítimas da falta de saneamento”; e Mara terminou com a ideia de que eram “vítimas do Estado”, criando uma linha explicativa que foi se ampliando. Como um encompassador de sentido, o mosquito foi escolhido para se tornar, então, uma metonímia poderosa ou um “oráculo” eloquente (Segata 2017) ao mesmo tempo do passado (com a reprodução na poça d’água), do presente (com a síndrome congênita) e do futuro (com a garantia de direitos). Nesse comício, foi compartilhada a versão oficial para a explosão de casos de microcefalia daqueles anos na RMR.

## **b) Mosquitos, mas não com o Vírus Zika**

A falta de tratamento de esgoto e de águas fluviais afligia grande parte do Recife há muito tempo, e não apenas por conta do Zika, mas de tantas outras arboviroses já bem conhecidas. Que mosquitos transmitiam doenças, ninguém parecia discordar. Contudo, nem todas as pessoas estavam tão certas de quais mosquitos teriam transmitido o Vírus Zika. Encontrei algumas ideias neste sentido.

No início de uma manhã de outono, acompanhei Irene e Marcos em um dos grandes hospitais que atendiam essas famílias. Fomos buscar um raio-x das mãos de Marquinhos para que a endocrinologista avaliasse sua idade óssea. Irene estava preocupada com o lento crescimento do filho. O técnico de radiologia, enquanto procurava pelo envelope no arquivo, perguntou se ela tivera Zika. Irene disse que sim, durante a gravidez. Em seguida, ele lhe questionou se a Zika era a razão da microcefalia do filho e ela disse, “Eu acho que foi por causa do mosquito, mas não tenho certeza se foi o Zika. Mas acho que foi por conta daquele mosquito, que teve aquelas alterações”. E o rapaz respondeu, “Ah, mas se você acha que foi o mosquito, já é meio caminho andado”, numa alusão de que o pensamento de Irene estivesse incompleto. Mas o que me parece mais interessante nesse diálogo era a

12 A talidomida, medicamento usado para náuseas durante a gestação, gerou anomalias fetais graves. No Brasil, desde os anos 1950, há vítimas do medicamento e, somente em 1982, foi aprovada uma lei que garantiu “uma pensão especial para os deficientes físicos portadores da síndrome da talidomida, que seria vitalícia, mensal e intransferível” (Moro e Invernizzi 2016: 617).

mãe ter identificado o sintoma da doença em seu corpo durante a gestação, mas não como razão para a deficiência neurológica do filho.

Numa tarde em sua casa, Tatiana comentou que sempre se empenhava em explicar que seu filho, Paulo, não tinha uma “doença”. Eu aproveitei para perguntar se as deficiências da criança se deviam ao Vírus Zika. “Eu não sei, sabe. A África teve o vírus, a Ásia também. Mas por que só aqui a gente teve tanta micro? Não pode ser por conta do Zika. Não pode ser. Tem mais alguma coisa. Para mim, é esse tal do mosquito, como é que se diz, aquele mosquito diferente?”. “Transgênico”, eu sugiro. “Isso, esse mesmo. Esse mosquito é muito estranho”. Para Tatiana, não fazia sentido um vírus, circulando há tanto tempo em outros continentes, só ter começado a causar microcefalia aqui no Brasil e somente no século XXI.<sup>13</sup>

Numa das tantas vezes que lhe visitei, outra mãe disse, “Eu, Hellen, não acredito que foi pela Zika. Aqui no bairro mesmo, quatro bebês nasceram naquela época em que o Jonathan nasceu, nas mesmas condições da minha família, e só o Jonathan pegou. E cadê esse mosquito? Como pode um mosquito que já tinha antes e tem agora e não age do mesmo jeito?”.<sup>14</sup> E acrescentou, na mesma linha de pensamento, “desde a época do surto até hoje, não mudou nada na questão do saneamento, ele continua a mesma coisa. Então, por que diminuiu o número de crianças nascendo com a Síndrome?”. Os mosquitos existiam antes, durante e depois do surto. O saneamento também se manteve inalteradamente precário. Quer dizer, as condições sanitárias ajudaram a manter a reprodução dos mosquitos, mas Hellen sugeria que o mosquito havia mudado. Mas só por algum tempo, afetando algumas crianças como Jonathan, e não depois, quando o surto diminuiu. Uma janela de vulnerabilidade havia se aberto naquela rua do bairro onde moravam, mas atingiu somente Jonathan. E, Hellen concluiu, “para mim, foram mosquitos transgênicos criados em laboratório”.<sup>15</sup>

13 “Mais recentemente, algumas políticas e práticas de controle, vigilância e prevenção contra o *Aedes aegypti* têm sido baseadas na indústria da inovação digital, incluindo mosquitos geneticamente modificados, drones equipados com câmeras, *softwares* para levantamento epidemiológico e a internet e os seus dispositivos” (Segata 2017: 20). As primeiras iniciativas de modificação genética de mosquitos foi feita pela Universidade de Oxford, na Inglaterra, e como “open field trial”, três países receberam experimentalmente estes “bio-objetos”, Ilhas Cayman, Malásia e o município de Juazeiro/BA, na fronteira com Petrolina/PE (Reis-Castro 2012). Nessa última região, entre 2011 e 2012, 15 milhões destes animais foram liberados para o meio ambiente, “sem contudo que as populações humanas desses locais tenham sido integralmente consultadas, informadas, ou sequer assinado termos de consentimento individuais e/ou coletivos etc” (Nading 2015: 25) e sem “testes toxicológicos que comprovem não haver riscos no caso de picadas de fêmeas do mosquito modificado em animais ou humanos” (AS-PTA 2014b). Em curso, sobre a transgenia de mosquitos, há uma grande controvérsia entre países, governos, cientistas, movimentos sociais e populações locais (Reis-Castro 2012; Reis-Castro e Hendrickx 2013; Nading 2015; Wallace 2013; AS-PTA 2014a).

14 Diário de campo de Thais Valim, 2018.

15 Diário de campo de Amanda Antunes, 2018.

Lisa foi acompanhar a equipe de pesquisadoras até o ponto de ônibus em seu bairro e, num pensamento semelhante ao de Irene, Tatiana e Hellen, ela acrescentou, “Alguma coisa tem aí. Por que continuam fazendo esses mosquitos? Não era pra parar de reproduzir mosquito? E por que tá dando essas coisas e eles não param de colocar esses mosquitos transgênicos?”.<sup>16</sup> Ela explicava que era um tipo de mosquito que tinha sido feito por alguém; que, ao contrário do que teria sido planejado, os mosquitos começaram a “dar essas coisas”, numa alusão à microcefalia; que, se foram feitos e colocados no mundo, poderiam também ser retirados. Para Lisa, parecia haver alguma intenção escusa em produzir, identificar sua malignidade e ainda assim mantê-los voando pela cidade.

O raciocínio de Irene separava sintoma da gestante da deficiência do rebento, separava vírus e Zika da microcefalia. Para Tatiana, havia muitos mosquitos lá e cá, mas o de lá não causava microcefalia e, portanto, só poderiam ser mosquitos distintos que chegavam aos vários continentes. O raciocínio de Hellen me ajuda a entender que não era preciso ir além-mar. Ali mesmo, no bairro onde vivia, os mosquitos, antigos conhecidos, agiam de modo diferente sobre as pessoas. Não eram novos mosquitos, nem novas doenças, eram os mesmos insetos que tinham sido levados a uma ação diferente. Ou seja, não era um vírus, nem o Vírus Zika ou nenhum outro tipo de microrganismo ou arbovirose que acometia o seu filho Jonathan e seus contemporâneos em terras recifenses. Mas era algo que tinha sido fabricado em laboratório para fazer parte do próprio mosquito. E, por fim, o raciocínio de Lisa parecia reforçar que essa fabricação tinha desandado, mas não tinha sido corrigida.

Hellen contou que, nos dias seguintes ao parto, ainda em 2015, tiraram sangue de Jonathan para fazer o exame laboratorial que poderia identificar o Vírus Zika e comprovar a origem da sua microcefalia. Como mostrei acima, mães como Diná haviam se convencido da correspondência mosquito-vírus-Zika-microcefalia por conta desse mesmo exame. Germana Soares e suas colegas no comício também adotavam esse discurso público da correspondência. Mas, até o momento daquela conversa com Hellen, em 2018, ela não tinha recebido o resultado desse exame do filho. Ela não poderia, como as candidatas haviam sugerido no comício, pedir uma indenização do Estado: a ausência dos resultados dificultava, por um lado, o acesso aos direitos e, por outro, o acesso à ciência, afinal, sem exames comprobatórios, ficaria ainda mais difícil acreditar no que era invisível a olho nu. Se as epidemiologistas, cientistas e médicos só aceitaram essa correlação entre VZ e SCVZ com as provas clínica e laboratorial (Diniz, 2016: Capítulo 1), por que essas famílias deveriam se apaziguar de outro modo? Se a medicina e a ciência não fizeram a sua parte,

---

16 Diário de campo de Yasmin Safatle, 2017.

à beira do leito ou sob o microscópio, por que deveria me surpreender quando as famílias desconfiavam do que era dito oficialmente?

Essas mulheres concordavam com as autoridades da gestão e da ciência somente no quesito vetor, mas não no quesito arbovirose. O mosquito não carregava nada de novo nem autônomo dentro dele, o mosquito era, ele mesmo, o problema que abalava as crianças. Nesse sentido, Irene, Tatiana, Hellen e Lisa acreditavam que os pesquisadores tinham muito poder, tanto por criarem uma tecnologia potencialmente nociva, quanto por ocultarem essa informação do grande público. O sangue de crianças como Jonathan talvez não mostrasse o VZ porque a razão de sua microcefalia era outra, vinha do mosquito transgênico. E, por isso, na opinião de Hellen, os exames ficassem retidos: para não revelarem a verdade, para não abalarem a narrativa que a ciência e o Estado tentavam emplacar sobre o VZ. O dilema maior, como disse Hellen, era o animal ter sido “criado em laboratório”, talvez não o mesmo laboratório que ficara de analisar o sangue do seu filho, mas do mesmo universo da ciência, da universidade, dos especialistas do Estado.

A modificação genética pode ser uma ação humana. Um resultado de tecnologias desenvolvidas em universidades e depois colocado em prática por empresas que compravam essa tecnologia. Se tinha sido pensada para um fim, mas gerava efeitos inesperados, era uma tecnologia que tinha saído do controle dessa ação humana. Ou, pior, como sugeria Lisa, talvez até tenha sido pensada, desde o início, para gerar efeitos negativos. Na mesma linha, o pai de outra criança com microcefalia não acreditava no que chamava de “teoria validada pela ciência” e, em tom irônico, comentou na sala de espera onde nos conhecemos, “em São Paulo teve muita Zika e não teve esse tanto de microcefalia, foi logo aqui no Nordeste, já reparou?”<sup>17</sup>. De uma forma ou outra, considerando a falta de políticas públicas ou a presença da transgenia, no final, suas consequências (o saneamento precário e os mosquitos modificados, respectivamente), ambos mais frequentes nos bairros desprivilegiados, atingiriam mais a população vulnerável, num claro exemplo de “racismo ambiental” (Carvalho 2017). Mas essa mãe e esse pai iam além, aludiam à um extermínio racial e regional, específico e planejado.

### **c) Outras substâncias**

A microcefalia era explicada quando os exames laboratoriais eram utilizados por eliminatória (no caso de Isabela e Otávio), quando os exames laboratoriais estavam ausentes (no caso de Hellen e Jonathan) e, sobretudo, quando estavam presentes (no caso de Diná e Marina). Para algumas mães, o fato de o exame não ter acusado Zika ou

---

17 Diário de campo de Fernanda Vieira, 2016.

o fato de o exame sequer ter sido devolvido eram situações que as levavam por outros caminhos explicativos. Mas uma mãe, que teve exames feitos e devolvidos, lembrou que encontraram Zika em seu sangue mas não no da filha. Como foi realizado depois de um ano de vida dessa criança, talvez a carga viral já tivesse ficado indetectável pelo PCR<sup>18</sup>. A sorologia discordante entre mãe e filha não foi investigada e a família partiu para outra explicação, por uma linha bem diferente: “Se mostra em mim, mas não mostra nela, isso é sinal de que a micro dela não vem pelo Vírus do Zika, né? Eu acho que foi uma vacina que eu tomei durante a gravidez. A vacina da rubéola”. O marido, que também acompanhava a terapia de reabilitação da filha naquela manhã, complementou, “A vacina diz que estava vencida”.

Fui notando mais e mais depoimentos nesse sentido. Antonieta, uma fisioterapeuta que atendia muitas das crianças que conheci, usava um termo semelhante, “A causa foi a vacina estragada”. O estrago poderia ter sido por conta do prazo de validade expirado, mas a vacina poderia estar dentro do prazo e, ainda assim, sua composição não estar correta ou ter se deteriorado no caminho, entre o laboratório e o braço da mulher gestante. “Estragada” era uma denominação ampla, que poderia responsabilizar vários dos atores e espaços por onde uma vacina precisava passar até ser aplicada. Antonieta seguia o raciocínio de Tatiana (mencionada na seção anterior) em termos de comparação planetária, mas, em vez de mosquito, pensava na vacina: “Você já viu como tem dengue na África? É igual aqui, tem demais da conta. Mas você não vê criança com microcefalia na África. Por que? Porque não foi pelo mosquito. Se tivesse sido, a África também tava cheia de caso. Foi outra coisa, foi a vacina que deram aqui”.

A mãe de Hellen (também citada na seção acima) ia pela mesma linha de pensamento de Antonieta. O fato de, segundo ela, “dificilmente terem nascido bebês depois de dezembro [de 2015]”,<sup>19</sup> indicava que algo muito específico tivesse acontecido até esse período em que sua filha e outras mulheres estiveram grávidas na cidade. Muita gente repetia essa informação sobre o tempo, como uma provocação a partir da idade das crianças nascidas na região, “Não tem mais bebê novinho com Zika, vocês já repararam?”<sup>20</sup>. Enquanto Hellen apostava nos “mosquitos transgênicos criados em laboratório”, sua mãe acreditava que aquela geração de gestantes tinha sido toda vacinada com algo inadequado.

A vacina, diferente da aleatoriedade da ação dos mosquitos, era mais controlável

18 Geralmente, o exame de PCR tem uma janela de verificação de apenas alguns dias depois do contágio e dos primeiros sintomas, para identificar o vírus ativo, o formato chamado de “IGG”. Adiante, como uma espécie de sombra, talvez se consiga identificar, pelo formato chamado de “IGM”, os anticorpos gerados frente ao vírus.

19 Diário de campo de Lays Venâncio, 2016.

20 Diário de campo de Lucivânia Gosaves, 2018.

tanto no momento com que se tinha contato com ela, quanto na rastreabilidade de suas etapas de produção e aplicação. Já a lógica vetorial era mais difícil de lembrar: se fora picada, se a picada fora de *Aedes aegyptii*, se esse *Aedes* tinha o VZ, se sintomas da doença apareceram e foram notados etc. Aline, outra mãe que conheci, resumiu esse argumento, “duas amigas minhas tiveram filho na mesma época que eu, as duas tiveram Zika e Chikungunya e os filhos nasceram sem microcefalia. Eu não tive Zika, não tive nada na gravidez, mas tomei a vacina. Hoje os dois meninos delas estão do tamanho da minha filha, os dois normais – quer dizer, normais assim, sem micro nem nada”. Aline repetia, “pode botar aí [nos cadernos de campo], mosquito não foi”. Perguntei se ela e a filha tinham sido testadas: “Isso, fizeram o exame nas costinhas dela, deu positivo, mas ainda assim eu não acredito”.<sup>21</sup> Os exames nem sempre eram suficientes para sustentar a explicação da transmissão vetorial e/ou vertical que dependia, como Aline indicava, de todo um conjunto de etapas. Interessante é que, nesses casos, em que mosquitos e exames não eram aceitos como peças argumentativas, a transmissão sexual sequer era aventada. Quer dizer, a criança pode ter recebido o VZ não do mosquito mas do pai biológico previamente contaminado, mas nunca ouvi explicações nesse sentido (Reis-Castro e Nogueira 2020).

Todas as vezes em que eu vi a hipótese vacinal para a microcefalia, as pessoas se referiam à vacina tomada pelas mulheres durante a gestação, à vacina especificamente contra a rubéola, nenhuma outra recomendada para o período gestacional<sup>22</sup>. Do leque da STORCH<sup>23</sup>, todas doenças que potencializam a ocorrência de anomalia fetal, a rubéola é a única prevenível por meio de uma vacina. É interessante que, na lógica dessas interlocutoras, a doença, sem a prevenção por vacina ou com a prevenção por uma vacina “estragada”, leve ao mesmo comprometimento fetal.

E, vale reforçar, a explicação vinha sempre com uma adjetivação, “vencida”, “estragada” e ouvi também “falsa”. Durante uma sessão de fisioterapia do seu filho, Hellen contou que, naquele início de 2018, tinha visto uma notícia de que uma farmacêutica havia sido presa por cobrar pelo serviço de aplicar vacinas contra a febre amarela. Segundo essa interlocutora, se tratava de uma vacina “falsa” e a profissional não trocava a seringa entre uma paciente e outro<sup>24</sup>. Isso tinha acontecido em outro estado, onde a febre amarela era uma

21 Diário de campo de Aissa Simas, 2018.

22 Que são várias: hepatite A e B, tríplice bacteriana (dTpa-difteria, tétano e coqueluche), influenza (gripe) e tríplice viral (sarampo, caxumba e rubéola). E, em situações especiais, também: dengue, HPV, varicela, febre amarela, meningocócica conjugada ACWY e meningocócica B e pneumocócicas.

23 O acrônimo é composto pelos patógenos mais frequentemente relacionados às infecções intrauterinas: bactéria *Treponema pallidum* que causa a sífilis (S), o protozoário *Toxoplasma gondii* que causa a toxoplasmose (TO) e os vírus da rubéola (R), citomegalovírus (C) e vírus herpes simplex (H). Recentemente, incluíram ao final da sigla o “Z” de Zika.

24 Diário de campo de Raquel Lustosa, 2018.



doença endêmica e, por isso, a vacina estava incluída no calendário vacinal daquela região. Mesmo não se passando no Recife, era importante atentar para as diferentes acepções e compreensões que as pessoas formulavam a respeito do SUS, dos profissionais da saúde e dos medicamentos, por exemplo, porque eram os mesmos espaços, agentes e actantes frequentemente procurados para cuidar de seus filhos e filhas com microcefalia. E, mesmo críticas, essas famílias não me pareciam descrentes da vacinação em geral, mas de certas substâncias e em certas circunstâncias: fora da validade (“vencida”); deterioração durante sua vida útil (“estragada”); ou aplicação equivocada (“vendida”, “falsa”, “contaminada”). O que preocupava pessoas como Hellen era o fato de as vacinas não estarem em seus enquadramentos protocolares – prazo, qualidade, gratuidade, veracidade, assepsia. Havia valor nos produtos biomédicos e tecnocientíficos, mas por quanto tempo as vacinas conseguiriam se manter legítimas com tantas de suas peças de sustentação sendo questionadas?<sup>25</sup>

Talvez discordar da transmissão vetorial possa ajudar a afastar a ideia de “doença”, já que era amplo o entendimento de que mosquitos traziam muitas patologias, como dengue, febre amarela, malária, leishmaniose. Ao mesmo tempo, talvez fosse difícil aceitar que uma doença transmitida por um mosquito pudesse causar um quadro tão severo como o conjunto de deficiências que essas crianças carregam, já que as arboviroses anteriores e conhecidas tinham, em geral, sintomatologia branda, recuperação doméstica, rápida e sem sequelas. Talvez se evitasse qualquer ideia de transmissão para afastar associações ao “bexiguento”, como diziam em relação às bolhas purulentas da varíola, sarampo, “lepra”, por exemplo, eventualmente presentes por ali. E essas mães batalhavam para que seus filhos e filhas fossem menos estigmatizados. Nesse sentido, Tatiana reforçou, “Paulo teve o vírus, mas passou, acabou. Não passa para mais ninguém”. Algo tinha afetado seu filho, tinha lhe produzido consequências neurológicas graves, mas Paulinho não causaria a microcefalia em nenhuma outra criança que dele se aproximasse ou que com ele convivesse. A transgenia animal e as vacinas adulteradas eram males que afetavam somente essas crianças e não as transformariam em potenciais perigos ou vetores futuros. Tentavam desafiar o senso comum das doenças virais, geralmente entendidas como contagiosas.

25 Interessantemente, Julia Garcia, em sua pesquisa de mestrado no PPGAS/UnB sobre a interface entre a epidemia do VZ e a pandemia do Covid-19, lembrou que não encontrou, entre suas interlocutoras também do Recife, questionamentos sobre as vacinas para prevenir o novo vírus (em comunicação pessoal, 2021). Ainda assim, uma das pareceristas deste texto reforçou que a pandemia do novo coronavírus recoloca questões sobre: o lugar das vacinas, as condições de sua manutenção, a segurança das medidas de prevenção e tratamento e as desconfianças das populações marginalizadas em relação ao Estado e o seu compromisso (ou não) com suas vidas. Atentemos, portanto, para os aprendizados e comparações entre epidemias.

## 6. “Ele já está aqui”: A irrelevância da causa, o pragmatismo do cuidado

Várias interlocutoras contaram de outras crianças, adolescentes e adultos que tinham microcefalia. Mostraram fotos de pessoas que moravam ali ou em outras cidades; mandaram reportagens sobre escritores, modelos e jornalistas com microcefalia; apontaram vizinhos que tocavam a vida, se divertiam, cuidavam da casa mesmo com a cabeça considerada menor. Conheciam-nas antes da epidemia, mas também atentaram para esses exemplos depois do nascimento dos próprios filhos. Eram casos não explicados por vírus, mosquitos ou epidemias. Outros tipos de infecções, sustos e acidentes vividos durante a gestação poderiam gerar microcefalia e, por isso, era chamada por essas interlocutoras de “micro normal”. A normalidade era situada, a comparação era entre pessoas com a mesma especificidade corporal. Já o uso, por parte da mãe, de drogas (crack, sobretudo) e medicamentos (abortivos, sobretudo) era a principal explicação para o que chamavam de “micro causada”. Em geral, diziam que, quando “normal”, era uma situação inevitável, muito diferente de quando “causada”, moralizada negativamente. E, por muito tempo, mesmo com a epidemia do VZ instalada e midiaticizada na RMR, muitas dessas mulheres foram diretamente interpeladas no transporte coletivo, igrejas ou festas de família, “Tomou remédio foi?”, “Usou droga?”, “Por que ele nasceu assim?”. Por isso também, vírus, mosquito e vacina foram importantes para oferecer explicações que afastassem os olhares e perguntas acusatórias sobre estas mulheres. Tentavam se afastar da “micro causada” e se estabelecer como mais uma forma de “micro normal”.

Grande parte das mulheres que conheci não tinha, como Goreti, Isabela e Diná, recebido diagnósticos para os seus filhos. As notícias recebidas por algumas mulheres enchiam de angústia todas as outras sem resultados porque nem ao menos a desconfiança poderiam seguir como pista, nem o diagnóstico tinham como ponto de partida. Algumas mulheres não souberam se tinham tido Zika durante a gestação. Algumas crianças não souberam se suas cabeças pequenas eram explicadas pela epidemia. E, ainda, para as crianças que nasceram antes de 2015 ou depois de 2019, os exames sequer foram uma alternativa disponibilizada.<sup>26</sup> Mesmo se apresentassem a microcefalia, não foram incluídos no “grupo das crianças do Zika”, como descreveu Perpétua, uma avó de micro. Sem uma data de nascimento “aceitável”, não apenas os exames específicos e gratuitos deixaram de ser oferecidos ao seu neto, mas tampouco benefícios sociais, vagas em terapias especializadas, prioridade em filas e mutirões científicos. Já que não pôde haver investigação diagnóstica aprofundada, a família decidiu que não queria saber dos detalhes, como ela resumiu:

26 Grande parte das autoras que tem, mais recentemente, pensado a produção científica sobre o VZ encontrou a não devolução de resultados como uma prática constante e naturalizada por parte dos pesquisadores (Matos e Silva 2020; Lira e Prado 2020; Fleischer 2022).

“Não interessa se foi Zika, se foi vaca, se foi boi, o que importa isso? Agora o Mateus já tá aqui, né”. Não podiam pagar pelos exames na rede privada, mas tampouco queriam que a criança continuasse a ser furada, ressonada, fotografada, medida.<sup>27</sup>

Essa avó era muito firme em sua crítica, parecia que a epidemia do Zika, ao priorizar somente um conjunto de crianças, não apenas excluía, mas invisibilizava Mateus e seus contemporâneos. Tendo a concordar com ela, ainda mais sabendo que há controvérsias científicas sobre o início exato da epidemia.<sup>28</sup> E que, desde 2019, o país não enfrenta mais um “surto epidêmico”, mas o mosquito continua circulando e os nascimentos de crianças com a microcefalia diminuíram, mas não cessaram (Brasil 2020).

O depoimento de Perpétua me atenta para o pragmatismo que uma criança especial exige. Ela deslocava o debate de um não-humano, como o mosquito, o vírus do Zika, o vírus atenuado da rubéola dentro da vacina, para o humano, Mateus, o centro da atenção dessa família<sup>29</sup>. Perpétua me provocava sobre a relevância de discutir a causalidade, no final das contas. Havia uma identidade mais importante, uma identidade ligada ao fenótipo, ao tamanho da cabeça quando a criança nasceu, às necessidades especiais que sua deficiência neurológica exige. Independente se por conta de uma causa ou outra, essas crianças – e todas as pessoas que a elas se ligavam pelo afeto, cuidado, trabalho e luta – eram “de micro”. Mas, à medida que cresciam, suas cabeças iam ficando menos desproporcionais, as condições de saúde tendiam a ser cada vez mais conhecidas e estabilizadas. Talvez houvesse inclusão escolar para essas crianças, espaços de socialização, novas possibilidades de convivência. E pondero até quando será necessário notar que Mateus e seus colegas têm a “micro”, que seja “normal” ou “causada”. Se, antes, eu discuti o adjetivo e o substantivo “micro” (Fleischer 2020), agora eu termino pensando sobre o peso e a redução da preposição “de”. Meu desejo se junta ao de Perpétua para que Mateus não precise ser “de” micro, “de” Zika, “do” mosquito transgênico ou “da” vacina estragada, mas que seja mais e mais do mundo.

27 De 2015 a 2020, foram 19.492 casos notificados compulsoriamente no país, dos quais 3.563 foram confirmados como SCVZ. As categorias classificatórias dos milhares de casos restantes aguardam interpretação antropológica: “em investigação” (2.913), “prováveis” (837), “descartados” (9.180), “inconclusivos” (696) e “excluídos” (2.303) (Brasil 2020: 5). Os números se referem a um intervalo de seis anos, mas por quanto tempo um caso fica “em investigação”? Continuar sendo investigado dá alguma esperança em vez de ser declarado como “inconclusivo”? Qual a diferença entre “descartado” e “excluído” do ponto de vista dos direitos de Mateus e sua família? Ao contar de seu neto Mateus, Perpétua me provocava a desnaturalizar essas categorias, tensionar o tempo da ciência e pensar nas consequências das políticas públicas e suas estatísticas para a vida cotidiana das crianças. Para mais reflexões sobre estes números da epidemia, ver Lira e Prado (2020: 110).

28 Nos registros na literatura, à época do nascimento de Mateus em 2014, os cientistas já estavam encontrando o vírus circulando pelo país e prenunciavam suas suspeitas e preocupações com uma possível epidemia (Diniz, 2016).

29 De modo semelhante, os ativistas de ainda outra epidemia, a do HIV/Aids na década de 1980, foram deslocando seus termos e metáforas de um vírus letal para a **pessoa** vivendo ou “co-existindo” com o vírus (Bastos 2002; Valle 2014).

## 7. Considerações finais: Diversificando as causas da microcefalia

É compreensível a busca por uma explicação para o nascimento de uma criança com uma forma física diferente, para esse nascimento ter acontecido especificamente naquela família, para a chegada de tantas delas numa mesma época. São explicações etiológicas, por certo, mas também biográficas, existenciais, conjugais, familiares, vicinais, regionais etc. Desejamos saber mais de nossos filhos e filhas, por que são de um jeito ou outro, a quem puxaram, o que trouxeram de próprio. Como disse uma mãe, numa roda de acolhimento a outras, “No começo é muito difícil mesmo. A gente fica que nem barata tonta tentando entender tudo”. Termino refletindo sobre as razões para se buscar as razões e como a ciência é um dos caminhos para “tentar entender”.

Todas essas 30 famílias reconheciam que suas crianças eram diferentes em algum sentido. Identificavam diferentes “graus” de microcefalia, havia a “severa”, a “moderada”, a “leve”. Mas não notei eufemização, banalização, negligência da diferença. Notei, sim, uma crescente aceitação, acolhimento e relativismo da deficiência como parte integrante da vida, como oportunidade de capacitação das pessoas sem deficiência, como uma “especialidade” que dotava aquela criança de algo único e positivamente só dela.

Ainda assim, todas as pessoas julgavam ser necessário construir alguma narrativa para essa diferença, seja para contornar preconceitos, seja para localizar a criança no mundo, como é necessário a qualquer nova pessoa que chega num núcleo doméstico. Muitas explicações circulavam àquela época por Recife e eram todas debatidas profundamente por essas interlocutoras em seus encontros, em mensagens nos aplicativos e nas redes sociais. Aqui, tentei reunir as três principais explicações que observei em curso durante o quadriênio de pesquisa na cidade. Todas tinham amadurecido respostas padronizadas, a depender do que imaginavam ser o esperado em cada balcão que abordavam, a fim de garantir o máximo de direitos para seus filhos e filhas. Aproximar-se da “teoria validada pela ciência”, como disse aquele pai numa seção acima, foi oportuno para incluir a criança em um conjunto de serviços, projetos de pesquisas, benefícios sociais. Goreti, Isabela e Diná concordavam com essa linha explicativa e a adotavam para melhor compreender os filhos. Irene, Tatiana, Hellen e Lisa mantinham-se vinculadas a essas políticas públicas que foram reforçadas para as crianças com a SCVZ, mas tensionavam a explicação hegemônica. E as famílias que “não eram da Zika”, como a de Perpétua, provocavam essas certezas e angariavam solidariedade de outras famílias de crianças com síndromes raras ou doenças crônicas. Afinal, argumentavam, era muita proximidade etária e vicinal entre todas as crianças de uma mesma geração para que vírus, mosquito ou vacina tivesse sido tão

critérios em suas escolhas.<sup>30</sup>

À primeira vista, a multicausalidade talvez desestabilizasse o embate das famílias com o Estado, respaldado pela transmissão vetorial e vertical. Mas esse embate também poderia passar pelo mau uso de tecnologias aprovadas pelo Estado. Se, segundo essas mulheres, o Estado pecara pelo saneamento insuficiente (mosquitos), também pecara por não acompanhar uma tecnologia que estava ainda em experimentação (mosquitos transgênicos) e por não supervisionar as atividades do pré-natal (vacina da rubéola). Eram todas explicações que cobravam uma postura mais responsável da autoridade estatal. A pensão vitalícia, renunciada pela senadora Mara Gabrielli em 2018 e conquistada por Germana Soares e suas companheiras em 2020, pode ter sido apenas a primeira grande luta de muitas que precisarão empreender. E cogitar outras explicações pode levar essas mães a outras descobertas, a outros direitos feridos.

Por isso, considerar outras hipóteses era também um pleito político. Quando estranhavam o fato de que as crianças com microcefalia não estavam mais nascendo com tanta intensidade depois de 2016, foi perguntado se não teria acontecido uma imunização em massa pelo Zika. Uma interlocutora comentou que “essas pesquisas são feitas pelo governo, não dá pra confiar”<sup>31</sup>, numa alusão de que as estatísticas de nascimentos, de contaminações, de exames laboratoriais, por exemplo, também eram feitas nas e pelas instituições públicas e, portanto, pouco fidedignas. Antonieta, a fisioterapeuta mencionada acima e muito respeitada pelas famílias, explicou, “Hoje, o Estado está querendo abafar o caso. Não quer mais falar disso, não quer mais se responsabilizar por essas crianças. Por que ele está fazendo isso? É porque ele tem culpa, porque foi mesmo pelas vacinas”. Comentei que muitas mulheres haviam me contado que os exames não tinham sido devolvidos. E ela, “Sim, ouvi sobre isso. Eles querem abafar tudo para pararem de apoiar as famílias”. Pelo que entendi do seu pensamento, afastar ou, ao menos, enfraquecer as explicações de vacina estragada, por exemplo, poderia ser uma estratégia estatal de lidar com menos uma acusação de sua negligência com a saúde pública. Uma narrativa unicausal, o Zika vírus, diminuiria o raio de danos que poderiam ser atribuídos à má gestão pública. A narrativa multicausal poderia, por outro lado, criar um conjunto de tentativas para atribuir culpa ao Estado, várias facetas de uma mesma luta por direitos. Portanto, diversificar explicações não pulverizava, ao contrário, poderia ampliar esforços políticos. De todo modo, um efeito geral desse debate era a desconfiança sobre o que era público, o que vinha do governo e de seu braço científico, seja epidemiológico (vírus), seja genético

30 Ainda outras explicações foram encontradas, como agrotóxicos e poluição química (Diniz 2016: 47, 54) e repelentes de insetos e fertilizantes agrícolas (Löwy 2019: 43).

31 Diário de campo de Amanda Antunes, 2018.

(mosquitos) ou farmacológico (vacinas).<sup>32</sup>

Diante de uma epidemia nova, em que tantos sentidos vão lentamente sendo construídos por todas as partes envolvidas, a multifatorialidade não é um cenário incomum ou exótico. Bastos mostrou como, no caso do HIV, epidemia que surgiu no início da década de 1980, várias explicações etiológicas foram sustentadas simultaneamente. Não apenas ativistas, pessoas soropositivas e seus cuidadores, mas também cientistas, jornalistas e autoridades enunciaram diferentes nexos causais para os sintomas, o adoecimento, a morte (Bastos 2002: 47). “Na Europa, reuniu-se por vários anos uma comissão para avaliar a hipótese VIH-SIDA e em cada encontro decidia-se que os dados eram favoráveis à hipótese do HIV” (Bastos 2002: 48, nota 135). Aqui, eu primei pelos vários raciocínios das mães que cuidavam de crianças com severas deficiências; mas outras autoras têm mostrado que tampouco os cientistas chegaram a um consenso resoluto sobre a epidemia do VZ (Diniz 2016: 83; 120). Löwy mostrou que, no caso dessa epidemia, muitos pares internacionais “não tinham certeza se pesquisas científicas biomédicas realmente confiáveis poderiam ser conduzidas fora da Europa Ocidental e da América do Norte [nem] tinham total confiança nas investigações de virologia e biologia molecular conduzidas no Brasil” (Löwy 2019: 39). Além disso, alguns organismos internacionais questionavam a acurácia, por exemplo, dos “testes sorológicos”, “definição de microcefalia”, “Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos (SINASC)” e “dados epidemiológicos” publicados pelo Ministério da Saúde brasileiro (Löwy 2019: 46-47). Por tudo isso, Löwy mostrou que a correspondência vírus-microcefalia está ancorada num consenso científico ainda em construção e permanecem vários “enigmas do Zika” (Löwy 2019: 79-87).

As duas epidemias, HIV e VZ, mostram que a sustentação de diferentes explicações não equivale necessariamente à desinformação. Essa sensação só aparece se a ciência se mantiver como a única provedora de verdades, como uma entidade impermeável a questionamentos, revisões e complementações. A convivência multicausal desestabiliza a “[explicação] científica singular e universal” (Traweek 1993: 7). Levar a sério que explicações diferentes sobre a microcefalia existiam no Recife torna insustentável a “história totalizante” ou a “grande narrativa univocal” (Jasanoff 2004: 37), tão criticada pelas antropólogas da ciência. Quando trago os raciocínios etiológicos feitos por Antonieta,

---

32 Esta desconfiança sobre a ciência e os cientistas do VZ aumentou ao longo da epidemia, à medida que as famílias foram intensamente convidadas a participar de pesquisas científicas mas sentiram que nem todos os critérios éticos foram devidamente cumpridos. Encontraram, por exemplo, etapas de aprovação hiper-aceleradas em nome da urgência do momento epidemiológico, TCLEs incompreensíveis e em inglês, procedimentos sem explicação de objetivos, envio não informado de amostras biológicas para outras instituições e outros países, mutirões de pesquisa que levantaram falsas esperanças de cura da SCVZ, eventos acadêmicos que obliteraram as famílias como participantes etc. (Matos e Silva 2020).



Irene ou Germana sobre os seus filhos e pacientes, é inevitável, portanto, perceber “o contingente, o situado local e temporalmente, o tácito” e, sublinho, “o ambivalente” e o controverso (Jasanoff 2004: 37) face à microcefalia.

Em vez de isolar uma única causa, eu vi as pessoas tentando equacionar a grande quantidade de informações que circulavam naqueles anos em Recife. Achei também explicações híbridas. O marido de Diná, por exemplo, trabalhava como autônomo, instalando botijões de gás, antenas de televisão, internet e fiação elétrica em casas modestas mas também abastadas. Numa dessas, conheceu “bacanas”, como disse, que era donos justamente de uma clínica de vacinas. E eles lhe desestimularam a tomar qualquer tipo de vacina, “não dá para confiar em nenhuma vacina”. Pareciam recomendar a evitação das vacinas distribuídas exclusivamente na rede pública porque, afinal, seria um contrassenso criticarem as vacinas que vendiam em sua clínica privada. Diná discordava do marido, reforçava que sempre havia cumprido à risca a agenda vacinal para todos os cinco filhos do casal e seguia firme pela teoria da transmissão vetorial do VZ como causa da microcefalia da filha caçula. Enquanto ficamos ali sentados na sala de estar da família, o assunto foi e voltou entre os cônjuges, cada um defendendo o seu lado. Ao final, Diná testou uma explicação mediadora e compósita: “Então, talvez, a vacina estragada tenha diminuído a nossa imunidade. E vieram os mosquitos e nos picaram. Aí, quem estava com a imunidade baixa pegou o vírus e contaminou as crianças”.

Evito entender a hibridez como uma falta de entendimento, clareza ou informação, como pareceu ao radiologista que atendeu Irene e Marquinhos naquela manhã no hospital. Como um movimento de ponderação e entendimento de mundo, a explicação híbrida me parece semelhante ao pensamento científico, que vai e volta com diferentes hipóteses, testa arranjos explicativos, desmonta tudo e começa de novo. Portanto, considerar a multicausalidade, mesmo que temporária e provisoriamente, é resistir aos ímpetus de purificar a ciência (Jasanoff 2004: 23). Knorr-Cetina (1995: 140), pioneira da primeira onda de estudos de laboratório, lembra que a ciência avança pelo “conhecimento inacabado”. As características centrais do trabalho científico, listadas por Knorr-Cetina, guardam semelhanças com a efervescência etiológica que eu encontrei no Recife: a) “quase tudo é negociável na formação do conhecimento científico” (Knorr-Cetina 1995: 151); b) “descobertas científicas e relatos científicos são frequentemente controversos e apresentam mais de uma interpretação” (Knorr-Cetina 1995: 152); c) “durante as controvérsias, o conhecimento é desconstruído pelos próprios praticantes e, à medida que desmorona, os analistas podem examinar o funcionamento dos padrões que normalmente são considerados para manter [o conhecimento] unido” (Knorr-Cetina 1995: 163, nota 2);

d) “a co-produção da sociedade e da natureza propõe que também incluamos atores não humanos como partes negociadoras em nossa análise” (Knorr-Cetina 1995: 153) como, por exemplo, mosquitos, vírus, vacinas, defensivos agrícolas etc.; e) a produção científica acontece por meio de “rotinas de conversação específicas quando os cientistas ‘pensam através da conversa’” (Knorr-Cetina 1995: 154), como era comum entre as mães nas salas de casa, nos corredores de espera e nos grupos de *WhatsApp*; f) a produção científica “mostra como os cientistas continuamente cruzam a fronteira entre as considerações que são, em sua opinião, ‘científicas’ e ‘não científicas’” (Knorr-Cetina 1995: 154); e, por fim, g) “os agentes externos desempenham um papel nas negociações – daí a noção de que a ‘impregnação da decisão’ dos resultados científicos está ancorada em arenas ‘trans’-epistêmicas de pesquisa ou campos ‘trans’-científicos” (Knorr-Cetina 1995: 152). Como “agentes externos”, aos olhos de Knorr-Cetina, as mães recifenses também ocupavam uma “arena trans-epistêmica” e, ao refletirem sobre os objetos tecnocientíficos que lhes chegavam, cruzavam fronteiras e impregnavam as continuadas negociações, tão centrais, fundantes e benéficas para consolidar a ciência.

Como outra antropóloga da ciência reforçou, “o poder que a ciência, a engenharia e a medicina têm sobre os corpos e as vidas das pessoas e sobre o meio ambiente certamente se estende além dos corpos e ambientes dos cientistas. Só por essa razão, parece mais apropriado que o estudo da ciência, tecnologia e medicina **preocupe um amplo espectro da sociedade**” (Fujimura 1998: 358, grifo meu). E, pelas tecnologias serem de interesse de toda a sociedade, os cientistas não podem deixar de considerar as vidas para as quais essas invenções vão chegar. E esse parece ser justamente o pressuposto que embalava as três explicações que aqui descrevi para a microcefalia.

Diná, Tatiana, Perpétua e tantas outras mães de micro estavam a mostrar que conviviam – consentidamente ou não – com produtos tecnológicos biomédicos, mas que essa convivência não era amena nem anódina. Essas cuidadoras sentiam impactos e estavam a tecer suas avaliações sobre esses impactos. Se algumas tecnologias faltaram (saneamento e infraestrutura urbana) e outras chegaram (transgenia animal e vacinas de pré-natal) sem que essas mulheres e suas famílias tivessem total esclarecimento, elas não estavam dispostas a se manterem passivas depois disso. Tinham hipóteses, tinham gana de testar e compartilhá-las. Com isso, estavam deixando claro muitas coisas a um só tempo, afinadas com as feministas da ciência que também me acompanharam neste artigo: primeiro, desafiavam a unicausalidade da microcefalia, a “teoria validada pela ciência”; segundo, identificavam e desconfiavam de diferentes produtos tecnocientíficos que chegaram à região; terceiro, percebiam a ciência e o Estado como produtores

dessas tecnologias; quarto, entendiam que essa produção científica não era livre mas contingenciada socialmente; e, por fim, justamente por isso, era do interesse de toda a sociedade pensar sobre essa produção. Quer dizer, por ser uma “preocupação de um amplo espectro da sociedade” (Fujimura 1998: 358), estavam a avaliar o que era uma “boa ciência [ou uma] má ciência” (Citeli 2000: 68) e questionar suas implicações.

Assim, pensar “para que e para quem uma ciência ou tecnologia é produzida” (Rohden e Monteiro 2019: 24) gera, ao mesmo tempo, uma interpelação da e um *feedback* para a ciência. Essas famílias não eram anti-tecnologia, ao contrário, aproveitavam intensamente de medicamentos, suplementos alimentares, órteses e cirurgias especializadas para garantir mais qualidade de vida aos seus filhos e filhas. Essas mães e avós de micro não necessariamente negavam a ciência nem os cientistas, mas o intenso debate que realizavam sobre as razões da microcefalia também comunicava sua demanda para que a ciência fosse mais dialogada para, afinal, aprimorar suas prioridades, exponenciar seus benefícios e poupar todo mundo de seus malefícios.

## Referências

- AS-PTA - Agricultura Familiar e Agroecologia. 2014. “Boletim 662”. Rio de Janeiro, 11/02/2014. Disponível em <https://aspta.org.br/campanha/662-2/>
- AS-PTA - Agricultura Familiar e Agroecologia. 2014. “**Brasil pode liberar amanhã Aedes aegypti transgênico**”. Nota à imprensa. Rio de Janeiro, 09/04/2014. Disponível em <http://aspta.org.br/campanha/aedesgm/>
- BASTOS, Cristiana. 2002. “A política da produção de conhecimento: o ativismo de SIDA como novo movimento social”. In: C. Bastos (org.), *Ciência, poder, ação: respostas à SIDA*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. pp. 39-73.
- BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; CARVALHO, Breno da Silva; SOUZA, Karlla Araújo; TORRES, Maria Betânia; NOBRE, Maria Teresa (orgs). 2022. *Pontes e ruas de pluralidade epistêmica: relatos, etnografias e traduções no enfrentamento à covid-19 com comunidades e movimentos sociais*. Mossoró/São Carlos: Edições UERN/Áporo Editorial.
- BRASIL. 2020. *Boletim Epidemiológico*. Brasília: Secretaria de Vigilância Sanitária/Ministério da Saúde, 51(47).
- CARNEIRO, Rosamaria e FLEISCHER, Soraya. 2020. “Em Brasília, mas em Recife: atravessamentos tecnometodológicos em saúde, gênero e maternidades numa pesquisa sobre as repercussões da epidemia do vírus Zika”. *Saúde e Sociedade* 29(2): e180600.
- CARVALHO, Layla Pedreira. 2017. “Vírus Zika e direitos reprodutivos: entre as políticas transnacionais, nacionais e as ações locais”. *Cadernos de Gênero e Diversidade* 3(2): 134-157.
- CASTRO, Rosana e FLEISCHER, Soraya. 2020. “Scientific policies and ethical economies in

the development of vaccines against Zika". *Ilha*, 22(2): 63-95.

CITELI, Maria Teresa. 2000. "Mulheres nas ciências: mapeando campos de estudo". *Cadernos Pagu*, 15: 39-75.

DINIZ, Debora. 2016. *Zika: Do sertão nordestino à ameaça global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FISCHER, Michael. 2007. "Four genealogies for a recombinant anthropology of science and technology". *Cultural Anthropology*, 22(4): 539-615.

FLEISCHER, Soraya. 2020. "Introdução". In: S. Fleischer e F. Lima (orgs.). *Micro: Contribuições da Antropologia*. Brasília: Athalaia. pp. 17-37.

FLEISCHER, Soraya. 2022. "Fé na ciência? Como as famílias de micro viram a ciência do vírus Zika acontecer em suas crianças no Recife/PE". *Anuário Antropológico*, 47(1): 170-188.

FRANKLIN, Sarah. 1995. "Science as culture, cultures of science". *Annual Review of Anthropology*, 24: 163-184.

FREITAS, Lucas Bueno de e LUZ, Nanci Stancki da. 2017. "Gênero, Ciência e Tecnologia: estado da arte a partir de periódicos de gênero". *Cadernos Pagu*, 49: e174908.

FUJIMURA, Joan. 1998. "Authorizing knowledge in Science and Anthropology". *American Anthropologist* 100(2): 347-360.

HARDING, Sandra. 1991. *Whose science? Whose knowledge?* Ithaca: Cornell University Press.

hooks, bell. 2021. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Editora Elefante.

JASANOFF, Sheila. 2004. "Ordering knowledge, ordering society". In: S. Jasanoff (ed.), *States of knowledge: the co-production of science and social order*. Londres: Routledge. pp. 13-45.

KNORR-CETINA, Karin. 1995. "Laboratory studies the cultural approach to the study of science". In: S. Jasanoff, G. Markle, J. Peterson e T. Pinch (eds.), *Handbook of Science and Technology Studies*. Thousand Oaks: SAGE Publications. pp. 140-166.

LIRA, Luciana e PRADO, Helena. 2020. "Nossos filhos não são cobaias: objetificação dos sujeitos de pesquisa e saturação do campo durante a epidemia de Zika". *Ilha*, 22(2): 96-131.

LÖWY, Ilana. 2019. *Zika no Brasil: história recente de uma epidemia*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

MARTIN, Emily. 1998. "Anthropology and the cultural study of science". *Science, Technology and Human Values*, 23: 24-44.

MATOS, Silvana Sobreira de e SILVA, Ana Claudia Rodrigues da. 2020. "Nada sobre nós sem nós: associativismo, deficiência e pesquisa científica na Síndrome Congênita do Zika Vírus". *Ilha*, 22(2): 132-167.

- MINELLA, Luzinete. Simões. 2013. "Temáticas prioritárias no campo de gênero e ciências no Brasil: raça/etnia, uma lacuna?". *Cadernos Pagu*, 40: 95-140.
- MONTEIRO, Marko. 2012. "Reconsiderando a etnografia da ciência e da tecnologia: tecnociência na prática". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(79): 139-151.
- MORAWSKA, Catarina (org.). 2021. *Engajamentos coletivos nas fronteiras do capitalismo*. São Carlos: EdUFSCar.
- MORO, Adriana e INVERNIZZI, Noela. 2017. "A tragédia da talidomida: a luta pelos direitos das vítimas e por melhor regulação de medicamentos". *História, Ciências, Saúde - Manguinhos* 24(3): 603- 622.
- NADING, Alex. 2015. "The lively ethics of global health GMOs: The case of the Oxitec mosquito". *BioSocieties*, 10(1): 24-47.
- PREMEBIDA, Adriano; NEVES, Fabrício Monteiro e ALMEIDA, Jalcione. 2011. "Estudos sociais em ciência e tecnologia e suas distintas abordagens". *Sociologias*, 13(26): 22-42.
- PORTO, Rozeli. 2020. "Zika vírus e itinerários terapêuticos: os impactos da pós-epidemia no estado Rio Grande do Norte". *Ilha*, 22(2): 169-199.
- REIS-CASTRO, Luísa. 2012. "Genetically modified insects as a public health tool: discussing the different bio-objectification within genetic strategies". *Croatian Medical Journal*, 53(6): 635-638.
- REIS-CASTRO, Luísa e HENDRICKX, Kim. 2013. "Winged promises: Exploring the discourse on transgenic mosquitoes in Brazil". *Technology in Society*, 35: 118-128.
- REIS-CASTRO, Luísa e NOGUEIRA, Carolina de Oliveira. 2020. "Uma antropologia da transmissão: mosquitos, mulheres e epidemia de Zika no Brasil". *Ilha*, 22(2): 21-63.
- ROHDEN, Fabíola e MONTEIRO, Marko. 2019. "Para além da ciência e do antropos: deslocamentos da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil". *BIB*, 89: 1-33.
- SANJEK, Roger (org.). 2015. *Mutuality. Anthropology's changing terms of engagement*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SEGATA, Jean. 2017. "O Aedes Aegypti e o digital". *Horizontes Antropológicos*, 23(48): 19-48.
- SIMÕES, Mariana Alves. 2022. "Você é da saúde?": *Uma etnografia das relações biomédicas com médicos, cientistas, terapeutas e famílias na epidemia de Zika em Recife/PE (2016-2019)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- TRAWEEK, Sharon. 1993. "An introduction to cultural and social studies of sciences and technologies". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17: 3-25.
- VALIM, Thais Maria Moreira. 2017. "Ele sente tudo o que a gente sente". *Um olhar antropológico sobre a sociabilidade de bebês nascidos com a Síndrome Congênita do Zika Vírus em Recife/PE*. Monografia de Bacharelado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2017.

VALLE, Carlos Guilherme. 2015. "Biosocial activism, identities and citizenship: making up 'people living with HIV and AIDS' in Brazil". *Vibrant*, 12(2): 27-70.

WALLACE, Helen. 2013. *Mosquitos geneticamente modificados: preocupações atuais*. Penang: Third World Network (Tradução de Camila Moreno, 2014).

Recebido em 21 de janeiro de 2022.

Aceito em 26 de maio de 2022.



## Afeto e perigo: reflexões sobre máscaras e respiração em tempos de pandemia

Juliana Ramos Boldrin

Doutoranda em Antropologia Social/Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

[boldrinju@gmail.com](mailto:boldrinju@gmail.com)

### Resumo

Neste artigo, analiso um artefato que se tornou cotidiano e que atua contendo aquilo que escapa às camadas da pele: a máscara. Para tanto, parto do quadro *Os Amantes*, de René Magritte, e de um relato etnográfico sobre um hospital de tratamento de tuberculose. À luz desses dois materiais, situo as tensões entre afeto e perigo geradas pelo contágio no contexto pandêmico, posicionando as máscaras como artefatos centrais para a gestão das misturas corporais. Argumento que, no contexto de pandemia, a máscara faz parte de um movimento mais amplo de proliferação de fronteiras que opera em diversas escalas, que tanto irradiam do corpo quanto nele reverberam. Compreendendo-as como parte deste movimento, foco especificamente no seu acoplamento com a respiração, atentando para a materialidade do seu funcionamento. Nesse sentido, exploro como a respiração emerge não apenas como um ponto de conexão entre nós e o mundo, mas também como um ato que faz da categoria de cuidado profícua para refletir sobre interdependência e corpo político, além de possibilitar imaginar um mundo por vir.

**Palavras-chave:** Corpo; Contágio; Máscara; Respiração; Cuidado.

### Abstract

In this article, I analyze an artifact that has become everyday and that acts containing what escapes the layers of skin: the mask. To do so, it starts from the painting *The Lovers*, by René Magritte, and from an ethnographic description of a tuberculosis treatment hospital.

In light of these materials, the masks are situated as central to the management of bodily dangerous mixtures. I argue that, in the context of a pandemic, the mask is part of a broader movement of border proliferation that operates at different scales, which both radiate from the body and reverberate in it. Understanding them as part of this movement, specifically in their coupling with the breath, the main focus is on the materiality of its functioning. In this sense, I explore how breathing emerges not only as a point of connection between us and the world, but also as an act that makes the care category fruitful to reflect about interdependence and the political body, in addition to making it possible to imagine a world to come.

**Keywords:** Body; Contagion; Mask; Breathing; Care.

### Misturas Corporais

[...] *respirando indistintas*, as bocas  
encontram-se [...] onde *um ar pesado vai e vem*  
com um perfume antigo e um grande silêncio  
[...] enquanto nos beijamos como se tivéssemos  
a boca cheia de flores ou de peixes, de  
movimentos vivos, de fragrância obscura. [...]  
nos afogamos num breve e terrível *absorver*  
*simultâneo de fôlego* [...] *E já existe uma só*  
saliva [...].  
(Cortázar 2011: 7, realce meu)



**Figura 1:** Magritte, René. “Les Amants”. Óleo sobre tela. Paris, 1928.

**Fonte:** WIKIART.

No quadro Os Amantes, em primeiro plano e em tons fortes, um casal se beija. Ao fundo, as cores azul e vermelho estão assimetricamente distribuídas na composição. Os rostos dos amantes não são visíveis porque há a estranha e bonita presença de panos acinzentados envoltos em cada uma de suas cabeças, das quais são visíveis apenas os contornos e as formas imprecisas do beijo nos tecidos. Os panos envolvem apenas os rostos e os pescoços, de modo que é possível vislumbrar uma pequena parte do braço nu de um dos amantes e de suas roupas. A pele, ainda que singelamente, está exposta. Embora o beijo tenha centralidade, mesmo sem toque direto entre as superfícies das bocas, a pintura é nomeada “Os Amantes”, o que parece adensar o significado do beijo.

Particularmente, sempre interpretei a presença dos panos como uma possibilidade imaginativa ao observador para frequentar a perspectiva dos próprios amantes que, beijando-se de olhos fechados, perdem a espacialidade do exterior e que, como

apresentado na epígrafe literária que inicia o texto, confundem as suas respirações, fôlegos e salivas em um absorver simultâneo. Assim, é como se os panos conferissem visibilidade, precisamente, ao que obliteram ao olhar. No entanto, ao mesmo tempo, o observador da pintura também fica diante de um beijo que, pela presença dissonante dos panos, não implica no toque direto entre as superfícies corporais. Com isso em vista, os panos podem ser enquadrados como algo que abarca certa duplicidade, ou seja, a um só tempo, duas perspectivas do beijo coexistem na pintura.

De um lado, a interpretação imaginativa torna visíveis corpos que, em alguma medida, misturam-se. Dentre outras coisas, um beijo é a confusão da saliva e a indissociabilidade do ar e das respirações que envolvem a proximidade e a intimidade. De outro lado, o beijo tem forma concreta através da presença de uma barreira entre as superfícies corporais, a qual seria impeditiva da troca direta dessas mesmas substâncias. Esta duplicidade me inspira a explorar analiticamente os panos, a fim de estabelecer uma comparação entre eles e as máscaras, esse novo artefato de uso cotidiano, utilizado como forma de precaução contra o novo coronavírus, o agente patogênico que causa a Covid-19.

A antropóloga Isabel Franke (2019) debruçou-se sobre a invenção das máscaras de gás usadas em contextos de guerra. Para tanto, tomou como pressuposto que a máscara possui dois lados, “[...] o do forro — a perspectiva de quem a veste, e o de fora —, aquilo que um observador vê diante dela” (Franke 2019: 66). Ainda que a máscara de que versa a autora seja específica em tipo (de gás) e em contexto (de guerra), a sua assertiva a respeito dos dois lados é pertinente para tratar das máscaras de maneira geral<sup>1</sup>. Um dos lados desse objeto, o do forro, pode ser associado com a possibilidade de interpretação imaginativa que sugeri sobre o quadro. Ou seja, evoca a perspectiva de quem veste a máscara e, portanto, a respiração. O outro lado, externo, e que, portanto, move-nos para a perspectiva de quem olha, faz as vezes dos panos não como um convite imaginativo, mas como presença dissonante que invisibiliza os rostos ao observador.

Nesse sentido, inspirada pela pintura, isto é, pela possibilidade de coexistência de duas perspectivas, proponho atentar para a materialidade do funcionamento das máscaras, especificamente no que concerne ao seu acoplamento com a respiração. A máscara pode participar de agenciamentos muitos diversos, como exemplifica a própria máscara de gás acima citada. Meu interesse é, precisamente, explorar como o contexto pandêmico traz à tona a possibilidade de vincular a relação máscara-respiração com novas modulações

1 Há uma variedade de tipos de máscaras, produzidas com diferentes materiais, como, por exemplo, a N95, utilizada em contextos hospitalares. Aqui, refiro-me às máscaras de pano, de uso mais difundido até determinado ponto da pandemia e feitas, geralmente, pela sobreposição de ao menos dois tecidos. Com isso, não ignoro os diversos materiais de que podem ser feitas, os diferentes efeitos na filtragem, tampouco que o modo de as manusear é essencial para a segurança em relação ao contágio.

de cuidado. Portanto, focalizando no lado do forro, argumentarei que, a partir deste lado, há, novamente, uma bifurcação de perspectivas quando olhamos para dois aspectos do processo respiratório: o de movimento constante – da inspiração e da expiração –, e o de relação contínua com o que escapa às camadas de pele.

A intenção é conferir um tratamento analítico a este artefato tendo como norte um exercício amparado na assertiva de bell hooks (2020) acerca da imaginação. Desta forma, procuro enraizá-lo na nossa “[...] realidade concreta enquanto, simultaneamente, imaginamos possibilidades além dessa realidade” (hooks 2020: 157). Isto significa que, a partir da atenção à materialidade do funcionamento das máscaras e para o que tornam visível sobre a respiração, mobilizarei as noções de cuidado e interdependência também como formas para imaginar em um mundo pandêmico<sup>2</sup>.

Com isso em mente, este artigo está organizado em quatro partes. Antes de anunciá-las, no entanto, cabem alguns esclarecimentos sobre os materiais que o compõem. Da pintura de Magritte, passando pela epígrafe de Júlio Cortázar, aos diálogos com os autores ao longo do texto, os referenciais escapam às ciências sociais e à antropologia, encontrando-se nas artes e em outros campos de conhecimento. Trata-se de um experimento textual, que por essas escolhas adquire um tom bastante ensaístico, cujo intuito é produzir uma reflexão a partir e com esses diferentes materiais, compreendendo-os como ferramentas com as quais é possível pensar antropologicamente. Posto isso, o que costura cada uma das partes deste artigo e os diferentes materiais utilizados é o pressuposto de que o corpo não termina nas camadas de pele. Este tema já foi explorado sob diferentes ângulos (Bateson 1972; Haraway 1995; Stolow 2020; Mol 2002; Ingold 2010), no entanto, interessa-me, sobretudo, examinar o que o contágio produz em relação a essa porosidade corporal (Stolow 2020) em tempos de pandemia, especificamente em relação às máscaras.

Assim, na primeira parte, nomeada de “Afeto e Perigo”, mobilizo uma cena etnográfica pertinente ao hospital de tratamento de tuberculose, doença infectocontagiosa que, assim como a Covid-19, é transmitida pelas vias aéreas. Este contexto hospitalar bastante localizado possibilita algumas relações com a pintura de Magritte, a fim de situar os vazamentos e misturas corporais afetivas no terreno da periculosidade e do contágio. Na segunda parte, “Proliferação de Fronteiras: as máscaras”, demonstrarei como a relação entre misturas corporais e doença contagiosa produz a criação de fronteiras e espacialidades bem delimitadas, argumentando que as máscaras, no nível do corpo, inserem-se nesse movimento mais amplo, mas com especificidade. A especificidade

---

2 A noção, tal como utilizada por bell hooks (2020), diz respeito principalmente ao que a autora define como uma política feminista visionária e, portanto, às possibilidades de futuro em meio às relações de opressão de gênero, classe e raça.

provém de que a máscara se acopla, justamente, à respiração. Investindo nessa relação, argumento, na terceira parte deste artigo, “A Respiração: visibilidades e políticas”, que a máscara faz ver que a respiração consiste em um ponto de conexão entre nós e o mundo que deve ser tratada como política. Em vias de concluir, na última parte, “À Guisa de Conclusão: o cuidado como forma de imaginar”, pontuo que a categoria de cuidado é profícua não apenas para refletir a respeito de noções como interdependência e corpo político, mas também para imaginar um mundo por vir.

### **Afeto e Perigo**

Em 2018, eu fazia pesquisa de campo em um hospital de tratamento para a tuberculose<sup>3</sup>, doença infectocontagiosa causada por uma bactéria, o *Mycobacterium tuberculosis*, também conhecida como bacilo de Koch. A tuberculose, como a Covid-19, é uma doença transmitida pelas vias aéreas, principalmente através da tosse e do espirro, de maneira que as máscaras também compunham a estética e a rotina de cuidado hospitalar, sendo usadas tanto pelos pacientes quanto pelos profissionais de saúde.

Certa vez, ao longo da minha pesquisa de campo, uma tempestade se armava no céu, pintando a atmosfera da tarde em tons cinzas. Diante da chuva iminente, saí correndo por toda a extensão externa para tentar chegar ao ponto de ônibus, localizado logo na saída do hospital, antes da chuva que, contra minhas expectativas, já começava a cair forte. Mesmo correndo, uma cena me capturou no caminho. Em determinado momento daquele percurso avistei uma paciente com quem havia conversado boas vezes até aquele dia, junto a ela estava um moço. Naquele instante em que passava apressada, os dois pacientes estavam embaixo de um toldo, tentando não tomarem chuva, e muito próximos e sorrindo, estavam em vias de se beijarem. De relance, eu vi ao longo dos dias anteriores o flerte entre eles e também crescer a intimidade entre os dois. Sabia da importância daquela relação em um contexto de hospitalização de longa duração que tornava a passagem dos dias dentro da instituição penosa. No entanto, mesmo com toda a apreciação daquele afeto, a cena causou desconforto. Dei tchau para eles e segui meu caminho. Todavia, a cena me acompanhou.

No dia anterior, o moço falava com desespero da sua realocação em uma ala que estava em reforma e que, naquele dia, voltara a funcionar. A nova ala foi chamada de

---

3 Trata-se do Hospital Estadual Nestor Goulart Reis, um centro de referência no tratamento exclusivamente hospitalar da tuberculose, situado na cidade de Américo Brasiliense, no interior do Estado de São Paulo. Ainda que a doença seja tratada pela via ambulatorial desde a década de 1980, o hospital atende uma demanda dos postos e unidades de saúde, cujos pacientes, por algum *motivo social*, não *aderem* ou não conseguem realizar o tratamento ambulatorialmente.



isolamento. A realocação do paciente se deveu a alguns aspectos específicos desta doença e a como era gerenciada no interior da instituição.

\*

A tuberculose tem por especificidade ser uma doença que, após iniciado o tratamento, o paciente deixa de estar contagioso nos primeiros dias ou meses. Então, ainda que o tratamento seja de longa duração – ao menos seis meses –, após iniciado, a pessoa pode deixar de estar contagiosa muito antes do seu fim, o que marca um momento crucial para a demarcação da evolução do quadro clínico, mas não a cura, ainda que seja um importante indicativo. Há uma classificação que nomeia essa diferença de momentos de tratamento entre pacientes ainda contagiosos, classificados como *positivos*, e aqueles não mais contagiosos, que são classificados como *negativos*<sup>4</sup>.

A ala para a qual o moço havia sido transferido cumpria o papel de separar os pacientes *positivos* dos *negativos*. No isolamento passaram a ser alocados todos os pacientes *positivos*, mantendo-os espacialmente separados dos pacientes *negativos*<sup>5</sup>. Se por um lado a transferência do moço para o isolamento, da qual fiquei a par diante de sua queixa no dia anterior, permitia inferir que ele estava *positivo*, por outro, eu sabia que a paciente estava *negativa* em vista da nossa convivência anterior.

Assim, o beijo e a proximidade deles podiam ser como um respiro no meio do dia naquele contexto de enclausuramento, mas eram a possibilidade da paciente – em estado *negativo* – regredir no seu tratamento, retornando a um estado contagioso e de manifestação sintomática da doença. Ao afeto somava-se a possibilidade de contágio.

A proximidade deles naquele dia estava na contramão das próprias divisões espaciais das alas, cujo intuito, como dito, era controlar as relações e contatos e, por conseguinte, também a circulação da bactéria e do contágio. Aquele momento-instante, tão rápido, tão fugaz, de pressa, no qual presenciei um quase beijo e a afetuosidade, apresentava-se, assim, como perigoso, informando meu desconforto. Isto por causa das misturas corporais que a proximidade colocava em jogo, as quais estavam emaranhadas à possibilidade de presença da bactéria que causa a doença, por causa dos fôlegos que se imiscuíam e das respirações que se confundiam.

4 Em relação ao contexto etnográfico, as palavras grafadas em itálico marcam termos êmicos. Além disso, vale dizer que o tempo para deixar de estar contagioso é variável e depende de uma gama de fatores, mas um caso sem quaisquer complicações pode apresentar-se como não mais contagioso em, por exemplo, quinze dias, ainda que o tratamento siga adiante até completados os seis meses, no mínimo.

5 Os pacientes *negativos* eram organizados em duas alas: ala feminina de pacientes *negativos* e ala masculina de pacientes *negativos*. O isolamento não tinha esse recorte de gênero, porque os quartos eram individuais, devido ao momento contagioso dos pacientes.

Após este dia, o quadro “Os Amantes” pareceu uma espécie de materialização visual daquela cena. A duplicidade dos panos, sobre a qual argumentei antes, parecia ser apropriada para ilustrar a condensação das tensões entre afeto e perigo. A perspectiva imaginativa que propus faz ver que os beijos envolvem misturas e substâncias corporais. Ao mesmo tempo, o quadro parecia materializar as tensões, porque os panos da obra geram o efeito visual de obliteração do rosto, cuja consequência é, precisamente, o impedimento do contato direto, aquilo que se coloca no entremeio das superfícies das bocas; aquilo pelo que o ar da respiração passa primeiro, antes de se misturar com a respiração do outro corpo para se tornar um “absorver simultâneo de fôlego” (Cortázar 1987: 7). Logo, é como se os panos fizessem as vezes da barreira de que eu senti falta no meu desconforto, ao mesmo tempo que informavam sobre as misturas que ocorrem em um beijo, condensando, em uma só imagem, periculosidade e afeto.

O beijo traz à tona corpos que vazam, que escapam às camadas de pele, que não se encerram em uma totalidade corporal delimitada e unitária. Além disso, a junção da cena etnográfica com o quadro ou, em outras palavras, a compreensão do segundo como materialização imagética da condensação e das tensões entre afeto e perigo da cena, transforma os próprios afetos ao entrelaçá-los à periculosidade.

Se em 2018, quando eu fazia pesquisa de campo, palavras como “isolamento”, o vínculo entre proximidade e contágio e a atenção aos contatos pareciam-me bastante circunscritos àquele contexto institucional, com a pandemia de Covid-19 esses são pontos que permeiam o dia-a-dia em escala global. Do mesmo modo, os afetos e encontros têm sido transformados em larga escala, adquirindo novas formas e configurações, geralmente mediados por interfaces digitais. O contexto pandêmico, então, possibilita um reencontro com esses materiais, já que tanto trazem as tensões entre afeto e perigo quanto permitem vislumbrar que o corpo não é uma entidade unitária, encapsulado por uma superfície.

O corpo vaza, é lábil e poroso (Stolow 2020). E, como argumentou Jeremy Stolow (2020) a partir da noção de “corpo pandêmico”, diversos seres vivos coabitam no que é entendido como corpo humano e no microambiente dentro do qual cada corpo está. Além disso, corroborando aquilo que se quer fazer ver através do beijo, o autor salienta a impossibilidade de não emaranhar o corpo a essa névoa circundante microscópica. Nesta infinidade de coabitações estão seres microscópicos, os quais, tal como o vírus, ocupam o espectro da invisibilidade. Quando o corpo e os afetos de proximidade se tornam perigosos nesta escala, pandêmica, o quadro de René Magritte já não parece materializar apenas aquela cena de dois anos atrás, mas a dificuldade das relações, o travamento dos afetos, das aproximações, encontros e dos toques em geral.

Certamente a dimensão da Covid-19, sua letalidade, a natureza do agente causador (um vírus) e sua potencialidade de transmissão a diferenciam sobremaneira da tuberculose, doença causada por uma bactéria e cujo potencial de transmissão é muito menor, além do fato primordial de que a tuberculose tem tratamento. Entretanto, essa aproximação entre as duas doenças permite tratar da condensação e das tensões do entrelaçamento entre afetos e perigo através do contágio e das misturas corporais. Assim, essa aproximação traz à tona como, nos hábitos mais prosaicos, o corpo se mistura para além do que nossos olhos podem ver, em espectros invisíveis, e, também, a emergência de gestões corporais, de embarreiramentos de contatos que criam novos modos de manusear o corpo e que modulam de diferentes formas afetos e proximidades.

No centro desta periculosidade e das novas gerências em torno do corpo estão as máscaras.

### **Proliferação de fronteiras: as máscaras**

Da bonita descrição das misturas de respirações e fôlegos de um beijo, de autoria de Júlio Cortázar (1987), ao perigo da intimidade e proximidade em um hospital de tuberculose, o corpo se torna um lócus de perigo e a máscara passa a compor, de maneira essencial, as tessituras desta periculosidade. No caso da pintura, os panos encobrem apenas os rostos dos amantes. Ao apresentá-la, reforcei que a pele do braço de um dos membros do casal está exposta. A pele também está em constante relação com o meio “externo”<sup>6</sup>, afinal ela não é uma superfície impermeável. No entanto, o tipo de contágio em questão, pelas vias aéreas, faz da espacialidade do rosto, com suas cavidades, primordial. Considerando esse aspecto, a máscara emerge como um artefato central ao cuidado de prevenção, já que ela produz uma espécie de fronteira que atua embarreirando as trocas e porosidades da respiração e da boca.

O rosto, além de ser um lugar de ressonância das subjetividades (Deleuze & Guattari 1996) é um dos lugares pelos quais a respiração passa. O contágio, tanto no caso da tuberculose quanto da covid-19, se dá pelas vias aéreas, tornando esse artefato essencial para compreender as relações tecidas com o invisível. Em suma, a máscara cria uma fronteira respiratória e visual, mediando não apenas o que é possível ver ao obliterar

---

6 Ao longo do texto mobilizo noções como interno e externo, dentro e fora e ambiente sempre entre aspas. Essa escolha é uma estratégia analítica inspirada no que chamei de mecanismo de funcionamento das máscaras, já que, ao fim e ao cabo, o argumento deste artigo tem por objetivo demonstrar tanto a produção dessas dimensões quanto a artificialidade delas. Deste modo, as aspas operam como uma estratégia para, a um só tempo, tratar desses jogos constantes entre diferentes dimensões e não reificá-las. Em última análise, os jogos entre as diferentes dimensões de que trato tem por objetivo fazer ver uma dinâmica de diferenças relacionais.

parte do rosto para quem olha, mas também mediando a troca de ares com o “ambiente”<sup>7</sup>, ou seja, atuando nos entremeios das porosidades corporais invisíveis aos olhos nus.

Se as máscaras têm sido objetos centrais para precaução contra o novo coronavírus, elas também trouxeram uma série de questões para o debate público e para as relações cotidianas desde o começo da pandemia no Brasil: ansiedade, eficácia, dificuldade para respirar, sensação de sufocamento, materiais eficazes na filtragem do vírus, incômodo com a perda de rostidade, decretos de obrigatoriedade do uso, multas, pessoas se recusando a usá-las ou utilizando-as na altura do queixo e tocando a sua superfície de maneira não recomendada. Quanto ao último ponto, vale apontar que o mesmo objeto que protege, ao ser manuseado de modo errado, torna-se uma potencial fonte de contaminação, o que traciona mais uma ambiguidade que o permeia. Além disso, as máscaras foram pivô em torno de questões de governança e dos debates sobre negacionismo, da eficácia do saber científico, principalmente com as imagens de autoridades públicas em aglomerações sem utilizá-las.

Levando a cabo a relação até aqui estabelecida com os panos, as máscaras podem ser compreendidas dentro de um movimento mais amplo de proliferação de fronteiras e de embarreamento em tempos de pandemia. Especificamente em relação à pandemia, esse aspecto já foi notado, e na mesma medida criticado, por Paul Preciado (2020). De modo semelhante aos autores que tratam de problemáticas ambientais, Preciado afirma que a saúde não virá da imposição de fronteira, mas sim de um entendimento de comunidade que abarque outros seres vivos (Preciado 2020). Por outro lado, Michel Foucault (2018), através dos exemplos históricos da peste e da varíola, analisou como essas doenças foram geridas. No modelo da lepra, os doentes eram mandados para fora dos muros da cidade. A separação era baseada na divisão entre leprosos e não leprosos. Tratava-se de um modelo de exclusão. O modelo da peste, ao seu lado, amparava-se na inclusão. Nele se instituiu a quarentena das cidades, a qual fundamentava-se na circunscrição de territórios

7 A relação entre corpo e ambiente já foi explorada através de algumas perspectivas. Destaco a importância da fenomenologia e a centralidade conferida à percepção na compreensão dessa relação. Esta vertente filosófica, principalmente via Merleau-Ponty, é sumária, por exemplo, para as atuais reflexões de Tim Ingold (2010), para quem a percepção denota um engajamento ativo no e com o mundo, cuja consequência é a compreensão da mente, do corpo e do ambiente como dimensões emaranhadas ao habitar o mundo, tornando os corpos indissociáveis dos fluxos de vida do ambiente. Além disso, também friso o trabalho de Félix Guattari (2018), que inserido no campo de debate que intersecciona psicanálise e ecologia, traz o conceito de ecosofia para articular as dimensões do meio ambiente, das relações sociais e da subjetividade e, por último, Gregory Bateson (1972) que, no campo da cibernética e através do que chamou de ecologia das ideias, argumentou que a mente é imanente não só no corpo, mas nos padrões, mensagens e informações desse sistema mais amplo, que, no fim das contas, é o próprio mundo e do qual a mente é um subsistema. Diante disso, realço como a literatura focada no debate ecológico opera reflexões que desestabilizam o ambiente enquanto dado. Ou seja, como não o reificam e reposicionam debates teóricos e epistemológicos.

— vilas e bairros por exemplo —, ou seja, no estabelecimento de territorialidades bem delimitadas. À semelhança do modelo da lepra, essas delimitações separavam, mas funcionavam e tinham objetivos diferentes. O intuito não era excluir, mover para fora dos limites da cidade, mas circunscrever o espaço para esquadrihar e analisar. Neste caso, as delimitações espaciais organizavam para que fosse possível estabelecê-las como lócus de análise e produzir informações, gestões da saúde e mapear a presença da peste em suas capilaridades.

Foucault (2018) diferencia o modelo da separação, no caso da lepra, do da quarentena, no caso da peste, trazendo à tona que neste último caso tratava-se de incluir o doente no escopo da gestão e do poder. Incluía-se para se ordenar e organizar, produzir censos, estatísticas e maximizar a saúde. No entanto, quero chamar atenção para como, em ambos, vê-se como a possibilidade de contágio faz operar como estratégia algum nível de separação ou de delimitação espacial, ainda que as formas, operacionalizações e objetivos sejam diferentes. No próprio hospital de tuberculose a que fiz referência na seção precedente, uma das estratégias de lido com o contágio era separar espacialmente os pacientes contagiosos (*positivos*) dos não contagiosos (*negativos*) a partir de como as alas eram divididas. Assim, tanto em Foucault (2018), a partir da peste e da lepra, quanto em Preciado (2020), a partir da Covid-19, bem como no contexto etnográfico do hospital de tuberculose, vê-se a criação de fronteiras e delimitações para se lidar com doenças que, dentre outras coisas, são (e eram) contagiosas, salientadas as diferenças e escalas que as permeiam.

Na pandemia, esses movimentos têm sido evidentes. A proliferação de novas fronteiras é visível em escala global, por exemplo, nas relações entre fronteiras nacionais e políticas de imigração, que se acoplam aos perigos do novo coronavírus e tomam formas de governanças que funcionam a partir de políticas coloniais e racistas, trazendo à tona que essas operações estão enredadas com a marcação racial dos corpos. Em outro nível, a casa e a rua também demonstram o ponto: é preciso *higienizar* tudo que possa ser um rastro da rua no corpo ou nos objetos antes de atravessar o limiar da porta. A porta da casa se tornou uma posição intersticial perigosa (Douglas 1976), que funciona como um limite, um entremeio no qual o corpo e os objetos devem ser manuseados, a fim de que não carreguem o vírus para dentro. Nesse sentido, Maria Cláudia Coelho (2020), por exemplo, argumentou que:

“(…) uma profunda *angústia do contágio*, tanto mais acentuada pela impossibilidade de quebrar os elos da corrente, tendo em vista que a plena higienização suporia um sujeito sem qualquer tipo de contato com qualquer coisa que lhe seja externa — incluídos aí o ar que se respira e o

chão em que se pisa. Entretanto, os ditames são para que esses contatos sejam incessantemente “quebrados” pela intermediação dos elementos dotados das propriedades corretas — álcool, sabonete, detergente (para “matar” o vírus) ou panos, acrílico, filtros (para “barrar” o vírus)” (Coelho 2020: 4).

Cada um desses exemplos põe a nu complexas relações políticas e sociais. Por exemplo, em meio às inúmeras gestões espaciais da doença, com posições intersticiais, *higienização* e criação de fronteiras, a casa emergiu como um espaço seguro em relação ao vírus, mas também se tornou visível como um espaço de perigo a partir de inúmeras problemáticas em torno de violências de gênero. Estes exemplos demonstram que o estabelecimento de fronteiras, em várias escalas, é atravessado por questões de ordem política que irradiam do corpo e da sua potencialidade de fazer circular o vírus, mas que também reverberam nele. No nível corporal, é a máscara que opera como uma fronteira, que produz separação e que atua contendo aquilo que vaza e que pode ser contagioso. Nesse caso, trata-se de uma fronteira específica, que se acopla e desacopla ao rosto. Ela se constitui como uma fronteira produtora de um embarreamento singular, porque está em relação com a respiração, a qual será objeto de minha atenção a seguir. Portanto, meu interesse é: o que o olhar para uma fronteira no nível do rosto faz ver sobre o corpo, suas misturas e, ainda, que possibilidades imaginativas abre? Partindo da singularidade desta fronteira corporal, no que segue, traço algumas possibilidades em torno desta pergunta.

### **A respiração: visibilidades e políticas**

A respiração recebeu pouca atenção teórica e filosoficamente (Ingold 2010). Ainda que seja um ato vital, ela, como o ar e como o vírus, é invisível aos nossos olhos nus. Ademais, mesmo que seja uma constante em cada um de nossos corpos, não é comumente notada, a não ser por situações de doenças respiratórias ou pulmonares, ansiedade ou realização de atividades físicas intensas, além das práticas baseadas na consciência respiratória, como é o caso de algumas formas de meditação. Contudo, a pandemia trouxe notabilidade a esse processo, o qual pode ser mais prontamente concebido como fenômeno histórico, cultural e existencial (Macnaughton & Carel 2016). A notabilidade passa pelos equipamentos de oxigênio, sua presença ou não na rede hospitalar, pelos quadros severos em torno das dificuldades respiratórias, pelos efeitos e sequelas da doença no pulmão, mas também pela conscientização da própria respiração ao utilizar a máscara.

A máscara tanto tem produzido novas visibilidades da respiração quanto novas formas de respirar. Uma maneira de exemplificar a desautomatização e a centralidade desse processo em relação a esse artefato foi que isso apareceu na esfera pública e nas relações



cotidianas como sensação de sufocamento. A respiração passou a ser sentida, tornou-se uma temperatura quente que habita o limiar entre o rosto e o material das máscaras, muitas vezes tornou-se uma dificuldade, e mesmo uma sensação de sufocamento, um ar pesado e uma questão de disciplina respiratória que também envolve onde as mãos tocam. Postas essas questões, considero que seja frutífero atentar brevemente para o funcionamento das máscaras no rosto, junto à respiração.

As máscaras operam acoplando-se ao rosto e aos pulmões — o órgão da respiração, muitas vezes referenciado como metáfora da própria vida (Sontag 1978) em diversos contextos. Associando-se aos movimentos musculares de expansão e contração do órgão, desempenham o papel de filtrar os ares. O ar é inspirado, inalado. Ao ser puxado, passa pelas malhas dos tecidos, atravessando suas camadas e o emaranhado de fios. Então, extrai-se do ar o oxigênio e, em seguida, na expiração, elimina-se dióxido de carbono. O movimento é ininterrupto.

Ao mesmo tempo que torna esses movimentos mais perceptíveis ou sentidos, por assim dizer, o artefato se constitui como uma fronteira facial, mas uma fronteira que embarreira parcialmente; a fronteira é porosa e tem de sê-lo como condição para que a respiração aconteça, já que o processo depende do ar.

As iconografias têm sido um recurso frequente para conferir visualidade a essa singularidade porosa. Elas ilustram as possibilidades de contágio e como ele ocorre. A partir das misturas corporais, nas quais se insere o movimento duplo de entrada e saída dos ares do corpo, são feitas representações de projeções da extensão de um espirro ou de uma tosse nas gotículas liberadas com e sem uso de máscaras; representações da sua capacidade de filtrar no contato entre pessoas na distância recomendada — de 1,5m e 2,0m — e, também, com a distância menor do que a recomendada. Ao mesmo tempo, os espaços ao ar livre também se tornaram uma recomendação, principalmente em vista da possibilidade de diluição das possibilidades de misturas corporais. Assim, a ideia de distância e proximidade que as iconografias ilustram, pontuam métricas de alcance dos extravasamentos corporais e, inversamente, também daquilo que se lança para “dentro” do corpo. Os limites, alcances e perigos envolvidos nas misturas corporais — seja em uma conversa, na tosse ou no espirro —, a partir do uso de máscaras e do respeito à distância social são visualizáveis.

Giovana Paccilo (2020) analisou uma técnica de visualização da respiração nomeada *shadowgraph*<sup>8</sup>. A autora demonstrou como as imagens produzidas a partir desta técnica, durante a pandemia, têm povoado vídeos do Youtube e canais de televisão, corroborando

---

8 Para uma descrição apurada da técnica, ver Paccilo (2020).

a necessidade e a eficácia do uso de máscaras. Nesse caso, a visualidade da respiração nas imagens, conforme argumentou Paccilo (2020), é diferente daquela apresentada, por exemplo, por um gráfico. Neste último tipo de representação imagética, geralmente há necessidade de um mediador, um especialista que decodifique a informação para o público, enquanto que as imagens feitas via *shadowgraph* teriam uma recepção que não passa por acreditar na ciência, cujo discurso e produção de verdade estão em disputa. De outra forma, essa forma de visualização da respiração passa por uma dimensão que envolve conseguir ver o caminho e o alcance da respiração com os próprios olhos. Ou seja, as imagens feitas a partir da técnica de *shadowgraph* assumem um aspecto de apresentação da respiração e, diferentemente de um gráfico, não implica em um esforço de tradução de experts para o público leigo, diminuindo a mediação envolvida na informação. Deste modo, é notável como diferentes técnicas que fazem ver aquilo que é invisível operam efeitos muito distintos.

A proliferação dessas imagens explicita deslocamentos no ar, como também chamou atenção Paccilo (2020). Diante dessas visibilidades, vem à tona dois aspectos acerca da relação respiração-máscara. O primeiro, já reforçado, diz respeito a como a máscara se constitui como uma fronteira porosa. Afinal, como as iconografias permitem inferir, o corpo segue vazando, mas de modo controlado, mediado e metrificado. Quer dizer, os fluxos das misturas corporais não são paralisados ou interrompidos, já que a máscara não pode fazê-lo como condição para que a respiração seja possível. As métricas de distância e proximidade, com e sem a máscara, evidenciam que se trata de uma questão de alcance. Assim, a máscara é uma fronteira que não corta os fluxos, mas os filtra e opera no seu alcance e no embarreiramento das relações com agentes microscópicos que habitam a “névoa circundante” que compõe uma espécie de aura ao redor dos nossos corpos (Stolow 2020).

O segundo ponto a ser destacado diz respeito à noção de movimento que surge junto a essa porosidade da fronteira. Se o lado do forro induz a focalizar na respiração, este lado “interno” se duplica ao repor, uma vez mais, o jogo entre “dentro” e “fora”. Isto é, ao fazer a respiração mais sentida e notada também faz com que ela emerja como movimento que se baseia na entrada e saída de ares do corpo. Ou seja, aferir as métricas e alcances faz com que a respiração possa ser decomposta a partir dos movimentos de inspiração e expiração, sendo que ambos atravessam o lado do forro da máscara. O “fora”, o ar inspirado, também passa pelo forro, de modo que é chamado a compor o lado de “dentro” do corpo. É nesse sentido que há uma nova bifurcação de perspectivas nesse nível de análise: a do que é inspirado, e faz referência ao que entra no corpo, e a do que

é expirado, e faz referência ao que sai do corpo, sendo que aquilo que é expelido por um corpo pode ser o que “entrará” no outro. É essa duplicação de perspectivas que torna possível relacionar as máscaras com a noção de cuidado e interdependência.

As iconografias também são úteis para visualizar esse segundo ponto. A ilustração ocorre sempre delineando um jogo duplo entre o que é lançado do corpo e o que pode se lançar para dentro do corpo. Ou seja, poder se contagiar é sempre também poder contagiar outra pessoa. É nesse sentido que, se a máscara pode ser analisada desde o pressuposto de que há uma perspectiva interna (respiratória) e outra externa (visual), o próprio lado do forro, interno, e, por conseguinte, da respiração, duplica, novamente, as perspectivas. Em outras palavras, o que “entra” no corpo, o que é inspirado, está em relação com o que é “externo” ao outro corpo, ao que, por outra pessoa, foi expirado. O movimento contínuo da respiração, associada à máscara, pressupõe a entrada e também a saída de ar, jogando com a mobilidade de noções como a de “dentro” e “fora” e, dessa forma, tornando a possibilidade de respirar (e, portanto, de viver) uma relação necessária com o que escapa de si mesmo e que é puro movimento.

Em resumo, quando a máscara forja artificialmente essa barreira porosa no rosto, a atenção à respiração permite decompô-la a partir desses dois movimentos que a conferem consistência e materialidade concreta, a inspiração e a expiração. Esses dois movimentos interdependentes fazem ver com radicalidade que o corpo não se constitui enquanto uma totalidade unitária, acabada em si mesma. A inspiração e a expiração podem, então, ser compreendidas como misturas com o ar, este não como um agente externo que ocupa um espaço amorfo, vazio e objetificado, mas como uma espécie de corpo em relação com entes vivos que se engaja com os nossos pulmões, flui pelo corpo e sai dele, misturando-se novamente, saindo de forma transformada para compor com o mundo. No ar, por sua vez, estão os vazamentos corporais daqueles que nos circundam.

É notável, ainda, como o próprio pulmão emerge enquanto parcialmente dotado de externalidade. A internalidade espacial do órgão depende da sua relação com o “ambiente externo”, pois ele funciona em articulação constante com ele. Considerando esses aspectos, e como a respiração necessariamente localiza e engaja nossos corpos no mundo, ela pode ser compreendida como uma forma de visualização da nossa conexão com o mundo (Macnaughton & Carel 2016) no sentido mais material e, concomitantemente, mais invisível possível. O movimento é do corpo no e com ar, ao mesmo tempo. Portanto, a respiração aparece, ganha forma, se explicita como um movimento que faz ver que a nossa existência corporificada depende de um engajamento ininterrupto com o que escapa às camadas da pele. Nesse sentido, o funcionamento deste artefato implica que o cuidado de

precaução contra o coronavírus, e o cuidado no que concerne à possibilidade de ser um corpo perigoso que pode contagiar, ocorra sendo um cuidado de si e do outro. O corpo não se desenreda do ar. Novamente, respirar é um movimento corporal com e no ar. E, no ar, os vazamentos corporais estão suscetíveis ao encontro, o que fazia parte do espectro do “dentro” do corpo de alguém, pode tornar-se o “dentro” no corpo de outrem.

Ao forjar o jogo entre “dentro” e “fora”, através do movimento de inspiração e expiração, a máscara faz ver, assim como os panos do quadro de Magritte, que os extravasamentos corporais abarcam, a um só tempo, a possibilidade de coexistência de perspectivas, tornando o uso da máscara uma ação que, ao produzir o autocuidado, também cuida do outro<sup>9</sup>.

Diante dessas constantes invisibilidades – do vírus, do ar, das presenças de corpo no ar, de corpos que se tornam perigosos, da respiração, do que vaza –, a delimitação específica promovida pela máscara e como ela se acopla com a respiração, lembra-nos que estamos conectados com o mundo, porque estamos em relações de interdependência com outras pessoas e microrganismos no ato mais prosaico, e do qual dependemos para viver. Esses movimentos de inspiração e expiração não se reduzem simplesmente a uma troca com o “ambiente”, enquanto um recurso dado e amorfo. A respiração é, justamente, um movimento de interdependência e, mais do que isso, ela é política. Quanto a isso, a pandemia, diante de um vírus que ataca o pulmão e a respiração, tem posto a nu e sido intensificadora de desigualdades econômicas, sociais, de raça, gênero e classe, no que concerne a quem pode viver e a quem deve morrer (Mbembe 2016). Neste contexto, a atenção para a respiração tampouco se circunscreveu às visualizações e às dificuldades de uso da máscara. Ela se tornou explicitamente política.

O historiador e filósofo pós-colonial Achille Mbembe (2020) argumentou que o capitalismo e o colonialismo têm confinado populações inteiras a uma respiração sufocante, pesada e contaminada. A toxicidade presente no ar, no solo, na atmosfera e nos rios é uma condição estruturante da Terra – cujos pulmões são as florestas –, e também dos corpos. Essa toxicidade estruturante, no nível corporal, está entrelaçada com a distribuição desigual das vulnerabilidades. Portanto, enquanto esse elo entre corpo

---

9 Certamente cuidado é uma categoria polissêmica e, conseqüentemente, objeto de inúmeras reflexões. Pode-se colocar, no entanto, que foi uma categoria muito analisada na sua relação com gênero. Com isso em mente, ressalto dois trabalhos sobre o tema. Annette Baier (1993), desde uma perspectiva da filosofia moral feminista, apresentou o cuidado e a confiabilidade a partir da ótica do gênero, salientando que há um antagonismo de perfil moral entre homens e mulheres no que concerne a tal aspecto. Denise Pimenta (2019), no contexto de epidemia de ebola em Serra Leoa, também demonstrou como o trabalho do cuidado é genderificado e, mais do que isso, perigoso naquele contexto de epidemia. Nesse sentido, a autora ainda argumentou que tornar-se mulher em Serra Leoa passa por aprender tarefas da esfera do cuidado, o qual é invariavelmente entrelaçado ao amor.

individual e político, a respiração traz à tona que a interdependência que tangencia as possibilidades de respirar é um plano de composição imiscuído com as possibilidades de quem pode viver e de quem morre.

Assim, o meu ponto é que na pandemia as máscaras se engajaram de maneiras específicas com a respiração, o perigo e o afeto. Descrever esses engajamentos específicos possibilita alargar a noção de cuidado, principalmente a partir das conexões entre os corpos, visíveis através do contágio e das porosidades corporais. Pela relacionalidade envolvida na respiração, nos seus alcances e nas possibilidades de misturas corporais, proteger-se usando máscara é, ao mesmo tempo, proteger os outros corpos. Com isso, uma imagem poderosa do cuidado emerge e essa se torna uma noção poderosa para mobilizar a interdependência entre corpos, sejam eles humanos ou não-humanos. Mais do que isso, a mutualidade do cuidado aqui descrita através desses engajamentos faz da máscara um dispositivo político poderoso para imaginar. Como Mbembe e Paul Preciado (2020) apontam, a questão pertinente talvez seja a de refletir sobre uma vida na terra com os outros, incluídos os microrganismos. A relação respiração-máscara aparece como um ponto nevrálgico que demonstra a distribuição desigual das vulnerabilidades e, também, que o cuidado pode ser uma prática de mutualidade, que mobiliza capacidades de resposta a um sujeito neoliberal encapsulado pela pele e pela noção de indivíduo.

### **À guisa de conclusão: o cuidado como forma de imaginar**

Iniciei esta reflexão com um beijo. À luz da pintura, a cena etnográfica pontuou a dificuldade em relação aos afetos, proximidades e intimidade em um contexto que os torna perigosos, ajudando-me a situar as misturas corporais e o afeto no espectro das periculosidades. Então, procurei argumentar que a máscara se vincula aos processos de separação de gestão do contágio no nível do corpo. Investindo no lado do forro das máscaras, analisei como esse artefato produz uma fronteira que forja as dimensões “dentro” e “fora”, “interno” e “externo”.

Ao longo desta reflexão trouxe, inúmeras vezes, as noções de perspectiva “interna” e “externa” e de “dentro” e “fora”, tanto como algo que é produzido pelo artefato em questão quanto como um recurso analítico. Enquanto recurso analítico, essa estratégia permitiu tratar desses movimentos de proliferação de fronteiras, separações e divisões para tornar visível um jogo de diferenças entre diferentes dimensões e materialidades. Assim, busquei fazer com que as máscaras funcionassem como uma espécie de *trickster*, já que, se por um lado são produtoras de delimitações corporais, ao mesmo tempo permitem implodir com a artificialidade dessas mesmas dimensões.

Nesse caminho, busquei, ainda, inspirada pela bonita coexistência de perspectivas que vejo na obra de Magritte, fazer reverberar essa lógica no tratamento que, aqui, conferi às máscaras e ao cuidado. As máscaras evocam o cuidado enquanto aquilo que permeia e é permeado pela nossa conexão com o mundo, fazendo-nos ver que estamos em relações de interdependência muito mais intensas do que imaginávamos, inclusive com os microrganismos. Em um mundo pandêmico, onde os beijos se despem de romantismo, as desigualdades proliferam e os corpos habitam potencialmente a posição de (ser e estar sob) perigo, o corpo tal como evocado aqui, entrelaçando-se ao cuidado, parece colocar este último no centro das possibilidades imaginativas de composição de mundo e de relações.

Como salienta bell hooks (2020), já referida, a imaginação deve se enraizar nas condições concretas. Deste modo, se a respiração pode ser compreendida desde um ponto de vista de conexão entre nós e o mundo, Mbembe (2020) faz com que seja incontornável considerar que ela é permeada por políticas, inclusive no que diz respeito ao direito de respirar com qualidade. Assim, ela não se desenreda da toxicidade, das políticas coloniais e neoliberais e da intensificação das desigualdades. Se a vida não se encapsula nos limites da pele, ela depende. A interdependência confere ao cuidado potencialidade contra políticas neoliberais e a como capturam lógicas coloniais moldando o direito à respiração e fazendo morrer. Mais do que isso, quando o cuidado é alargado, ele produz efeitos que permitem refletir a respeito do ambiente, não desmaterializando os corpos como algo diluído no mundo, mas respeitando os jogos de diferença e de relação.

Desta forma, a pandemia dá a ver que a respiração atravessa diversas escalas e, em cada uma delas, produz perspectivas e faz proliferar complexidades (Strathern 2005). No entanto, essas infinitas escalas parecem apontar que imaginar e criar carecem de andar juntos. Deste modo, perante este plano de composição textual feito pelas misturas corporais, pelos afetos, pelo cuidado e pela interdependência, em vias de concluir, recordo uma vez mais bell hooks, que disse: “E a prática feminista é o único movimento por justiça social em nossa sociedade que cria condições para que a mutualidade seja nutrida” (hooks 2020: 150). Neste texto, a autora fala sobre amor. Para ela, o amor combina com cuidado e não pode existir sem justiça social. Assim, para que o futuro possa ser imaginado de maneira que tal imaginação componha atos de criação direcionados a um mundo por vir, a justiça social é necessária, mesmo para respirar.



## Referências

- BAIER, Annette. 1993. "What do Women Want in a Moral Theory?". In: LARRABEE, Mary Jeanne (Org.). *An Ethic of Care: Feminist and Interdisciplinary Perspectives*. New York: Routledge.
- BATESON, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- COELHO, Maria Claudia. 2020. "Porcos-espinhos na pandemia ou A angústia do contágio". *Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, (Reflexões na Pandemia): 1-10.
- CORTÁZAR, Julio. 1987. *O Jogo da Amarelinha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1996. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34. v. 3.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70.
- FOUCAULT, Michel. 2018. *Os Anormais*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- FRANKE, Isabel. 2019. *A fotografia e a máscara: uma antropologia da imagem*. Dissertação de Mestrado. PPAS, Universidade Estadual de Campinas.
- GUATTARI, Félix. 2018. *As Três Ecologias*. Campinas: Papirus Editora.
- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, 5: 07-41.
- hooks, bell. 2020. *O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.
- INGOLD, Tim. 2010. "Footprints Through the Weather-World: walking, breathing, knowing". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Aberdeen, 16(s1): 121-139.
- MACNAUGHTON, Jane & CAREL, Havi. 2016. "Breathing and Breathlessness in Clinic and Culture: using critical medical humanities to bridge an epistemic gap". In: A, WHITEHEAD et al. (Orgs.). *The Edinburgh Companion to the Critical Medical Humanities*. Edinburgh: Edinburgh University Press. pp. 294-309.
- MBEMBE, Achille. 2016. "Necropolítica". *Arte e Ensaio*, 32: 123-151.
- MBEMBE, Achille. 2020. *Le droit universel à la respiration*. Recuperado em 06 outubro, 2020, de <https://aoc.media/opinion/2020/04/05/le-droit-universel-a-la-respiration/>
- MOL, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- PACCILLO, Giovanna. 2020. *Formas de visualização da respiração e a pandemia do novo coronavírus*. Recuperado em 06 novembro, 2020 de <http://www.nues.com.br/formas-de-visualizacao-da-respiracao-e-a-pandemia-do-novo-coronavirus/&gt;>
- PRECIADO, Paul. 2020. *Aprendiendo del vírus*. Recuperado em 06 novembro, 2020, de

[https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952\\_026489.html](https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html)

PIMENTA, Denise. 2019. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (a epidemia de Ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

SONTAG, Susan. 1978. *Illness as metaphor*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

STRATHERN, Marilyn. 2005. *Partial connections*. Lanham: Rowman Altamira.

STOLOW, Jeremy. 2020. *Algumas notas sobre a visualização do corpo pandêmico*. Recuperado em 06 novembro, 2020, de <https://nues.com.br/algumas-notas-sobre-a-visualizacao-do-corpo-pandemico/>

Recebido em 26 de outubro de 2021.

Aceito em 15 de fevereiro de 2022.

## Um recorte da terapêutica-religiosa Espírita no século XXI: a fitoterapia em um instituto Espírita no Brasil<sup>1</sup>

Mariana Alves Simões

Mestranda em Antropologia Social/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB)

[marianalvesimoes@gmail.com](mailto:marianalvesimoes@gmail.com)

### Resumo

Este trabalho parte da premissa de que o Espiritismo no Brasil é considerado uma terapêutica-religiosa, remetendo à relação histórica constituída junto à sociedade brasileira, mas principalmente à medicina. Por meio da análise bibliográfica e do trabalho de campo etnográfico, foi possível conceber que a história da Doutrina Espírita no Brasil teve a oferta de cura exaltada como uma de suas principais atividades e que, nesse contexto, os tratamentos voltados para a saúde do espírito e do corpo são centrais. A terapêutica-religiosa Espírita emerge quase concomitantemente com a chegada da Doutrina Espírita no Brasil, revestida da oferta de medicamentos homeopáticos, reconfigurando-se desde então, passando à oferta de outros tratamentos e medicamentos, como os fitoterápicos.

**Palavras-chave:** Espiritismo; terapêutica-religiosa; fitoterapia; Antropologia.

### Abstract

This paper is based on the premise that Spiritism in Brazil is considered as a therapeutic-religious, referring to the historical relationship established with Brazilian society, but mainly to medicine. Through bibliographic analysis and ethnographic fieldwork, it was possible to conceive that the history of the Spiritist Doctrine in Brazil had the offer of

---

1 Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, ocorrida entre 22 e 25 de julho de 2019 em Porto Alegre (RS), sob titulação original “Um recorte da terapêutica-religiosa espírita no século XXI: a utilização de plantas medicinais no contexto de um instituto espírita localizado na cidade de São Sebastião, Brasília/DF, Brasil”.

healing as one of its main activities and that in this context the treatments aimed at the health of the spirit and body are central. The therapeutic-religious character of Spiritism emerges almost concurrently with the arrival of the Spiritist Doctrine in Brazil, as the offer of homeopathic medicines, and has been reconfiguring itself ever since, passing to the offer of other treatments and medicines such as phytotherapy.

**Keywords:** Spiritism; therapeutic-religious; phytotherapy; Anthropology.

### Considerações iniciais

O presente artigo é produto de um estudo etnográfico realizado entre os anos de 2017 e 2018. No dia 09 agosto de 2017, dei início à minha incursão em campo, tendo encerrado a coleta de dados no dia 28 de fevereiro de 2018. Minha pesquisa teve caráter descritivo e exploratório e o método de investigação utilizado foi o da observação participante. O campo se deu no Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC), um centro Espírita localizado na cidade de São Sebastião/DF. Como o objetivo principal era entender o funcionamento do local e o papel da fitoterapia no ILANC e na Doutrina, as quartas-feiras foram meus dias privilegiados de campo, tendo em vista que o trabalho com os fitoterápicos se dava nas quartas. Eu chegava cedo, participava das atividades do Instituto – estudo do Evangelho Segundo o Espiritismo, preparo de uma sopa comunitária, organização e limpeza do espaço etc. – e saía no fim dos trabalhos.

Constituindo-se apenas enquanto parte de um trabalho maior que resultou em uma monografia de conclusão de curso (Simões 2018), busca-se aqui analisar e compreender as dinâmicas que estruturam o Instituto e, sobretudo, a manipulação e distribuição de fitoterápicos como oferta de cura, visando enquadrá-lo enquanto uma manifestação das novas configurações da terapêutica-religiosa Espírita. O intuito é, a partir de discussão inicial sobre o “Espiritismo à brasileira” (Stoll 2003) e seu referido caráter terapêutico, buscar compreender o papel da caridade na cura – do eu e do outro –, para, então, assimilar qual o significado do Instituto e da fitoterapia fornecida por ele dentro do discurso de cura que permeia a Doutrina Espírita.

O argumento central aqui gira em torno de como o Instituto Langerton Neves da Cunha se alinha (ou não) às práticas hegemônicas do Espiritismo no Brasil. A argumentação que se pretende seguir é histórica e etnográfica. Desse modo, o artigo encontra-se dividido em cinco partes, para além das “Considerações iniciais”. “A Doutrina Espírita e o Espiritismo à brasileira” e “O caráter terapêutico do Espiritismo no Brasil” são duas seções mais teóricas, que pretendem remontar à história da Doutrina Espírita e

a sua conformação brasileira enquanto uma terapêutica-religiosa. Em “A caridade como cura do eu e do outro: o Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC)” a centralidade da caridade na Doutrina será suscitada e o ILANC e seu trabalho com os fitoterápicos será apresentado. “A fitoterapia” se inicia com uma breve exposição teórica sobre o assunto, para que o significado que a fitoterapia ocupa dentro do Instituto possa ser abordada; aqui a ideia da fitoterapia como alternativa de cura será suscitada. Por fim, as “Considerações finais” vêm fechar e amarrar a discussão a qual o artigo se pretende.

### **A Doutrina Espírita e o Espiritismo à brasileira**

De acordo com a literatura Espírita o nascimento da Doutrina dos Espíritos – ou Espiritismo – não foi um fenômeno isolado, mas uma série de acontecimentos que, juntos, corroboraram para o seu surgimento. Segundo Allan Kardec (2009) o primeiro fato observado foi o de objetos colocados em movimento, as famosas mesas girantes. Curiosos e estudiosos à época chegaram a questionar se tais fenômenos não seriam apenas forças físicas e/ou da natureza. Contudo, tal suposição teria sido descartada ao descobrirem que o impulso dado aos objetos não era somente fruto de uma força mecânica, mas que “havia nesse movimento a intervenção de uma causa inteligente” (Kardec 2009: 12). A partir de então abriu-se um novo campo de observações e de comunicação:

As primeiras manifestações inteligentes ocorreram por meio de mesas se levantando e batendo, com um pé, um número determinado de pancadas e respondendo desse modo, por **sim** e por **não**, segundo a convenção, a uma questão posta. Até aqui, nada que convencesse seguramente os céticos, porque se poderia crer num efeito do acaso. Obtiveram-se depois respostas mais desenvolvidas por meio das letras do alfabeto: o objeto móvel, batendo um número de pancadas correspondente ao número de ordem de cada letra, chegava assim a formular palavras e frases que respondiam às questões propostas. A precisão das respostas, sua correlação com a pergunta, aumentaram o espanto. O ser misterioso, que assim respondia, interrogado sobre a sua natureza, declarou que era um Espírito ou **gênio**, se deu um nome e forneceu diversas informações a seu respeito (Kardec 2009: 12, grifo do autor).

Foi por meio da comunicação com esses espíritos que, na França, em meados do século XIX, Allan Kardec – pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail – iniciou a codificação<sup>2</sup> da Doutrina Espírita<sup>3</sup>. O estudo dos fenômenos perdurou

2 Os termos “codificador” e “codificação” são apropriações da linguagem êmica espírita. Allan Kardec é tido como o “codificador do Espiritismo” porque foi dele o trabalho de organização e de sistematização dos conteúdos da teoria espírita. Allan Kardec “codificou”, segundo os espíritos, as mensagens ditadas pelos “espíritos” em cinco livros denominados “livros da codificação”. (Arribas 2008: 19-20)

3 “Acredito ser importante destacar – como alguns autores que trabalham com o tema têm feito – que ao

por aproximadamente cinco anos, tendo sido realizado ainda por outros médiuns<sup>4</sup> que, assim como Kardec, faziam anotações acerca do que observavam.

O postulado principal da Doutrina consiste na crença nos espíritos, na sua imortalidade, na reencarnação e na existência de Deus. O Espiritismo concebe a pessoa como sendo a reunião de três elementos: “1º - alma ou Espírito, princípio inteligente em que reside o senso moral; 2º - o corpo, envoltório grosseiro, material, do qual [a pessoa] está temporariamente revestida para o cumprimento de certos objetivos providenciais; 3º - o perispírito<sup>5</sup>, envoltório fluídico, semi material, servindo de laço entre a alma e o corpo” (Kardec 2008: 47). Segundo a perspectiva da reencarnação: o Espírito é eterno e evolui; a existência não se esgota em uma única vida (encarnação); e nossos atos em uma existência sofrem consequências em existências futuras, seguindo o princípio da Lei da Ação e Reação. O Espiritismo constitui-se como uma doutrina filosófica, científica e religiosa. Na França o cunho científico e filosófico prevaleceu, já no Brasil, a faceta religiosa da Doutrina se sobressaiu, acarretando numa ressignificação à brasileira.

Segundo Stoll (2002), os estudos acerca da Doutrina no contexto brasileiro são relativamente recentes. Cândido Procópio Camargo e Roger Bastide foram os autores dos primeiros trabalhos, “introduzindo a questão que nortearia boa parte da discussão dos estudos de religião nos anos 60 e 70” (Stoll 2002: 364-5). Ambos os autores defendiam uma significativa mudança do Espiritismo no processo de sua incorporação no Brasil. Para Roger Bastide (apud Stoll 2002) a ênfase no aspecto terapêutico, associado a noções mágicas, constituiu-se como o diferencial do Espiritismo brasileiro: “[no Brasil] o caráter médico do Espiritismo continua, tanto mais que a tradição do curador, da magia curativa, de definição da doença pela ação mística de feiticeiros ou da vingança dos mortos” (Bastide apud Stoll 2002: 366).

Arribas (2008: 89), em consonância com Bastide, enfatizou que as condições sociais de vida da população brasileira favoreceram a expansão do Espiritismo, e, sobretudo a

---

longo deste trabalho, os termos Espiritismo e [E/]espírita serão sempre empregados, respectivamente, para designar o corpo teórico-doutrinário e os adeptos à Doutrina codificada por Allan Kardec no século XIX. Essa ressalva se faz necessária devido à utilização do termo ‘espiritismo’ pela literatura acadêmica para indicar mais de um segmento religioso.” (Simões 2018: 17-8).

4 No Livro dos Médiuns, Capítulo 14, item 159: “Toda pessoa que sente, em um grau qualquer, a influência dos Espíritos, por isso mesmo, é médium. Esta faculdade é inerente ao homem e, por consequência, não é privilégio exclusivo. [...] De outra parte, deve-se anotar que esta faculdade não se revela em todos do mesmo modo; os médiuns têm, geralmente, uma aptidão para tal ou tal ordem de fenômenos, o que lhes resulta tantas variedades quantas sejam as espécies de manifestações. As principais são: os médiuns de efeitos físicos, os médiuns sensitivos ou impressionáveis, audientes, falantes, videntes, sonâmbulos, curadores, pneumatógrafos, escreventes ou psicógrafos.” (Kardec 2008: 135).

5 Segundo consta n’O Livro dos Espíritos, “Assim como o germe de um fruto é envolvido pelo perisperma, da mesma forma o Espírito propriamente dito está revestido de um envoltório que, por comparação, pode-se chamar de perispírito” (Kardec 2009: 58).



sua faceta religiosa, “ou melhor dizendo, a terapêutica-religiosa”. Lewgoy (2008) também ressaltou as especificidades do Espiritismo quando de sua transplantação ao Brasil e postulou que ele se consagrou como uma doutrina da caridade e da assistência aos pobres, especialmente através da “prescrição mediúnica de receitas homeopáticas a uma população praticamente destituída de assistência médica” (Lewgoy 2008: 87).

Com relação à caridade, Prandi (2012) também reforçou a particularidade do desenvolvimento do Espiritismo no Brasil frisando, tal qual Bastide e Lewgoy, que a Doutrina adquiriu ênfase enquanto religião, tendo a caridade como regra de conduta aos seus praticantes. Segundo o autor, a oferta de cura se afeiçãoou como uma das principais formas de se praticar a caridade, tendo em vista que essa oferta fazia – e ainda faz como se pretende demonstrar – parte do arcabouço teórico-doutrinário Espírita, devido a tenuidade existente entre a assistência física e espiritual, uma vez que para a Doutrina, corpo e espírito, intermediados pelo perispírito, configuram-se como unidade e como unidade deve ser tratada.

Tendo delineado as características gerais que passaram a definir o Espiritismo à brasileira, cabe agora retomar uma em particular, que se apresenta como crucial para o desenvolvimento deste trabalho: a terapêutica, denominada pelos diferentes autores como caráter médico (Bastide apud Stoll 2002), receitista (Lewgoy 2008), terapêutico-religioso (Arribas 2008) e curador (Prandi 2012), da Doutrina.

### **O caráter terapêutico do Espiritismo no Brasil**

O fato do Espiritismo no Brasil ter adquirido essa denominação enquanto uma terapêutica religiosa remete à relação histórica constituída junto à sociedade brasileira, mas principalmente à medicina. Segundo apontamentos feitos por Araujo (2007) e Arribas (2008), data-se desde o final do século XIX e início do século XX polêmicas envolvendo a relação que se estabelecia entre o Espiritismo, a homeopatia e a prática mediúnica receitista. Esses conflitos foram gerados em grande parte pelo acirramento das divergências entre os adeptos do Espiritismo e duas camadas importantes à época: a Igreja Católica e a academia de medicina.

No que diz respeito à homeopatia, associa-se o seu desenvolvimento ao nome de Christian Friedrich Samuel Hahnemann, no século XVIII, na Alemanha. Consiste em um “sistema médico complexo de caráter holístico”, que compreende o paciente “nas dimensões física, psicológica, social e cultural. Na homeopatia o adoecimento é a expressão da ruptura da harmonia dessas diferentes dimensões” (Brasil 2019: 12). No Brasil, a homeopatia foi introduzida pelo médico francês Benoît Jules Mure em 1840 (Brasil 2019: 17) e sua

difusão teria contado com o apoio de espíritas, como indica Araujo (2007: 44-5).<sup>6</sup> A autora aponta que, historicamente, no Brasil, a homeopatia e o Espiritismo possuem trajetórias que ora convergem ora divergem. Esses movimentos se dariam através da atuação do “médium receitista” – àquele que prescreve medicamentos seguindo a orientação de um mentor espiritual. A aproximação entre as duas teria ocorrido devido a um auxílio mútuo na busca por reconhecimento e estruturação, tendo em vista que tanto a atividade mediúnica quanto a homeopatia haviam sido recém-inseridas no país.

Para além dessa busca por reconhecimento e estruturação, Arribas (2008: 192-3) atribui essa aproximação à adoção da homeopatia por parte dos espíritas, que a consideraram como o método terapêutico mais adequado para o Espiritismo. Essa adequação teria se dado por conta da existência de elementos e concepções comuns entre esses dois sistemas, a partir dos quais se torna possível realizar algumas analogias. Nádia Míkola (2012), historiadora que pesquisou as aproximações entre Espiritismo e homeopatia entre os anos 1860 e 1910, postula que essa aproximação se deu, sobretudo devido aos conceitos de força vital, sugerido por Samuel Hahnemann, e o de fluido vital, sugerido por Allan Kardec.<sup>7</sup> Além disso,

O doente na homeopatia, por exemplo, era visto como uma unidade, como um todo indivisível, de modo que o motivo do tratamento homeopático passaria a ser ele e não as suas doenças isoladamente, considerando o todo mente/corpo na sua propensão a adoecer. A homeopatia pressupunha a necessidade de tratar o campo no qual a doença se desenvolveu, ou seja, as predisposições mórbidas do indivíduo. Esse princípio homeopático fundamentava-se na existência de um organismo imaterial sustentando o substrato físico, que a homeopatia chamava de energia vital, onde se esconderiam os desequilíbrios provenientes da mente, fonte primária de todas as enfermidades.

6 “A homeopatia faz parte das chamadas Práticas Integrativas e Complementares (PICs), que contemplam sistemas médicos complexos e recursos terapêuticos, os quais são também denominados pela Organização Mundial da Saúde (OMS) de medicina tradicional e complementar/alternativa (MT/MCA) (WHO, 2002). Tais sistemas e recursos envolvem abordagens que buscam estimular os mecanismos naturais de prevenção de agravos e recuperação da saúde por meio de tecnologias eficazes e seguras, com ênfase na escuta acolhedora, no desenvolvimento do vínculo terapêutico e na integração do ser humano com o meio ambiente e a sociedade (Brasil 2015).” (Brasil 2019: 11)

7 “O criador da homeopatia define o homem como um ser composto de um corpo, força vital e espírito dotado de razão. **A força vital, que anima dinamicamente o organismo**, forma com esse uma unidade, um todo.” (Míkola 2012: 43, grifos meus); Allan Kardec (2009: 10-11, grifos meus), n’O Livro dos Espíritos define o fluido vital como sendo “um fluido especial, universalmente espalhado e do qual cada ser absorve e assimila uma parcela durante a vida, tal como os corpos inertes absorvem a luz. (...) Seja como for, um fato que ninguém ousaria contestar, pois que resulta de observações: é que **os seres orgânicos têm em si uma força íntima que determina o fenômeno da vida, enquanto ela existe**”. Tal qual a força vital, o fluido vital seria responsável por animar a matéria.

Era aqui que residiam três pontos de vista semelhantes ao modo espírita de conceber o homem e suas doenças. O primeiro referia-se ao “organismo imaterial” da homeopatia, que no Espiritismo recebia equivalência na concepção de perispírito, corpo fluídico que revestia o espírito. O segundo, por sua vez, tratava-se da concepção homeopática de “mente”, residência última dos desequilíbrios, encerrada no sistema espírita pela ideia de espírito. O terceiro elemento análogo consistia na noção de “energia”, cujo equivalente espírita seria a noção de fluido, ponto central sobre o qual teria se debruçado inicialmente a ciência bastante em voga e designada à época de magnetismo (Arribas 2008: 194).

Tanto na homeopatia quanto no Espiritismo a assistência espiritual se confunde com assistência material, residindo aí a confluência primordial de associação entre as duas práticas, uma vez que para ambas o ser humano comporia uma só unidade e como tal deveria ser tratado. A partir desse entendimento, nota-se que juntas elas se legitimavam enquanto tratamento, principalmente na atuação do “médiun receitista”. Míkola (2012) sugere que a “conversão” de alguns médicos homeopatas brasileiros ao Espiritismo pôde estar atrelada a essas semelhanças.

Desta forma, muitos médicos, então espíritas, seguindo aos ensinamentos dos espíritos buscavam pautar-se na caridade, o que resultava na prática gratuita da homeopatia. Em muitos centros espíritas eram receitados medicamentos homeopáticos. O problema estava no fato de que nem sempre eram os homeopatas quem receitavam tais medicamentos, mas “médiuns receitistas” (Míkola 2012: 17).

Em consonância com o problema apontado pela autora, Araujo (2007) reitera que a prática dos médiuns receitarem medicamentos homeopáticos configurou-se como principal ponto de confronto entre os espíritas e a medicina, como também entre a Igreja Católica. Na busca pelo monopólio da cura, médicos começaram a relacionar o Espiritismo com charlatanismo, divulgando a ideia de que os espíritas eram perigosos para a sociedade. Pelo lugar de prestígio que a academia de medicina ocupava – e ainda ocupa –, esses argumentos influenciaram de tal forma que o Espiritismo foi incluído no primeiro código penal republicano, em 1890, como “crime contra a saúde pública”, juntamente com outras práticas já condenadas.

No Brasil do final do século XIX, a partir do movimento higienista e da consolidação da academia de medicina no país, **começou uma verdadeira perseguição às demais formas de tratamento da saúde**, o que afetou pais de santo, benzedeiras, rezadeiras e, também, os médiuns receitistas (Araujo 2007: 48, grifo nosso).

Segundo recortes históricos feitos por Arribas (2008):

Se antes da República os espíritas recebiam ataques constantes da imprensa, reclamações de médicos e mesmo acusações de charlatanismo (além dos ataques católicos, claro), foi somente a partir de 1890, com a aprovação do Código Penal, que os espíritas passaram a sofrer judicialmente processos condenatórios. Fosse pela pressão do clero, ou fosse pela pressão dos positivistas, ou fosse ainda pela pressão da classe médica brasileira alopata, temerosa da disseminação sem controle do curandeirismo, os legisladores acabaram por elaborar o Código Penal de forma bastante singular. Nele havia a associação entre a prática do Espiritismo e os rituais de magia e adivinhações (Arribas 2008: 90).

Na profusão dos processos de criminalização, em consequência do novo Código Penal, vários espíritas foram presos a partir de 1891, condenados por diversas práticas – “espíritas”, “mágicas”, “adivinhatórias” – em virtude de suas pretensões curandeirísticas representarem um perigo para a “saúde pública” e para a “credulidade pública” (Arribas 2008: 92-3).

Apesar das situações contrárias à sua atuação, principalmente por parte do Estado, em 1891, como apontam Araujo (2007) e Arribas (2008), por meio da nova Constituição que previa a liberdade de culto “desde que não afetasse a saúde e a credulidade públicas” (Arribas 2008: 97), o Espiritismo conseguiu passar a atuar legitimamente desde que se remodelasse. Essa reestruturação veio como uma reorientação no que se refere à atuação institucional, ocorrida em 1895, que estrategicamente passou a enfatizar o caráter religioso do Espiritismo. Sendo a mediunidade um dos pilares da Doutrina, “foi possível manter, ainda por muito tempo, o médium receitista; na medida em que sua prática foi interpretada como prática da caridade” (Araujo 2007: 48-9).

Entretanto, e novamente por pressões externas, “a Federação Espírita Brasileira (FEB) suspendeu, na segunda metade de 1942, os serviços de ‘receituário mediúnico’ e de ‘aplicações fluídicas’<sup>8</sup>, alegando evitar o fechamento da instituição e obediência a ‘orientações espirituais’” (Araujo 2007: 51). Com esse ato a FEB conseguiu regularizar a situação do atendimento que prestava, fato que contribuiu para que mais tarde, em 1950, segundo indica Araujo (2007: 52), o Espiritismo fosse reconhecido legalmente como uma religião. Nas palavras de Arribas (2008: 97) “ao escolher a via religiosa, o Espiritismo conseguiu proteger-se e legitimar-se no Brasil, definitivamente”. Somente após essa

8 Também conhecidas como “passe”. No site da Federação Espírita Brasileira o passe é definido como “uma transmissão conjunta, ou mista, de fluidos magnéticos – provenientes do encarnado – e de fluidos espirituais – oriundos dos benfeitores espirituais, não devendo ser considerada uma simples transmissão de energia animal (magnetização)”. Sua aplicação tem como finalidade “auxiliar a recuperação de desarmonias físicas e psíquicas”. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/blog/geral/columnistas/o-que-e-passe-espirita/>. Acesso: 06/09/2021.

legitimação que a Doutrina pôde retomar a articulação com a medicina, se inserindo em novos cenários como organizações psiquiátricas, fundando Associações Médico Espíritas (AMEs)<sup>9</sup>, e retomando atividades que haviam sido momentaneamente encerradas, como é o caso da receitista.

Como se pretendeu demonstrar, o caráter terapêutico do qual o Espiritismo se revestiu se deu em grande parte devido à relação estabelecida entre o Espiritismo e a homeopatia. Relação esta permeada por embates e ataques vindos de diferentes polos hegemônicos da sociedade brasileira – cabe aqui ressaltar que ainda hoje existem e persistem embates similares aos mencionados. Essa terapêutica Espírita, ofertada enquanto possibilidade de cura consiste em uma das principais facetas da Doutrina Espírita e deve sua sobrevivência, em meio a tantas adversidades, à sua concepção enquanto prática religiosa e de caridade.

### **A caridade como cura do eu e do outro: o Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC)**

Enquanto sistema religioso o Espiritismo é composto por três principais polos: o estudo, a caridade e a mediunidade. Nesse tripé, o estudo propicia o desenvolvimento da mediunidade e a prática da caridade tem como principal resultado a automelhora, tendo em vista que, segundo a perspectiva evolucionista da Doutrina, ajudar o outro auxilia na evolução do espírito. Ao analisar esse sistema, Cavalcanti (1983) depreendeu que:

Caridade refere-se assim preferencialmente à relação espíritas-pobres, a uma relação de reciprocidade entre desiguais não só no plano moral como social. De um lado, estão os espíritas que “dão”, “esquecem-se de seu eu”, dedicando-se ao Bem, e ao fazê-lo ajudam não só o outro como a si próprios, “ganham pontos” para outra encarnação. De outro lado, os pobres que “recebem” não só a ajuda concreta como a oportunidade de tornar aquela existência de provações o início de sua redenção (Cavalcanti 1983: 66).

A caridade é então percebida como momento de relação com e em prol do outro. Nessa perspectiva a oferta de tratamento também é entendida como uma, dentre tantas

9 A Associação Médico Espírita de São Paulo (AME-SP) foi a primeira a ser criada, em 1968. Composta por médicos e outros profissionais da saúde que seguem a Doutrina, no site da instituição consta que a AME “É uma entidade com fins científicos, educativos e beneficente e sem fins lucrativos. Segue a Doutrina Espírita, codificada por Allan Kardec, tendo em vista as suas relações, integração e aplicação nos campos da Filosofia, da Religião e das Ciências, em particular da Medicina, procurando fundamentá-las através de estudos, realização de estudos científicos e ensino do novo paradigma médico-espírita.” Disponível em: <https://www.amesaopaulo.org.br/quem-somos/>. Acesso: 06/09/2021 Com o tempo, novas AMEs foram sendo fundadas em diferentes estados e, posteriormente, em 1995, foi criada a Associação Médico Espírita do Brasil (AME-Brasil) com o intuito de agregar todas as AMEs existentes no país.

formas, de se praticar a caridade. Levando-se em consideração a Lei da Ação e Reação abraçada pelo Espiritismo, a caridade seria uma cura de si mesmo através do outro. Arribas (2008) vê a caridade como imperativo a uma Doutrina cuja cosmovisão opera para o auxílio do próximo e na qual a oferta de cura se configura como meio de assistência possível:

Construído de maneira a ter a caridade como um dos principais meios de salvação e tendo como característica doutrinária fundamental a concepção de que as enfermidades do corpo são ou estão estreitamente ligadas às enfermidades do espírito, o Espiritismo assim orquestrado não poderia agir de outra forma a não ser atuando no sentido de oferecer a cura aos doentes de todas as ordens, consequência inevitável de sua visão de mundo (Arribas 2008: 198).

Na intersecção entre essas facetas que conformam o Espiritismo praticado no Brasil, encontra-se o Instituto Langerton Neves da Cunha (ILANC), uma casa Espírita que oferta tratamento fitoterápico por meio da prática mediúnica receitista. O ILANC foi fundado em 2015 no Bairro Vila do Boa, na cidade de São Sebastião/DF, em homenagem e continuidade aos trabalhos fitoterápicos desenvolvidos pelo médium Langerton Neves da Cunha. Tendo como base os pilares do Espiritismo, o Instituto possui caráter social e assistencial, prestando apoio a famílias residentes no bairro em que está situado e a demais frequentadores, além de oferecer atendimento e distribuir gratuitamente fitoterápicos produzidos no/pelo Instituto. O papel que a fitoterapia desempenha nesse contexto se assemelha em gênero e grau à prática da homeopatia, que no início do Espiritismo era oferecida como alternativa de tratamento, revestida de um caráter terapêutico e religioso, configurando-se enquanto um tipo de caridade.

Para compreender a ligação existente entre o ILANC e a prática terapêutica, configurada nesse contexto enquanto fitoterapia, cabe partir do entendimento da figura que dá nome ao Instituto. Langerton Neves da Cunha [06/01/1929 – 04/04/2003] nasceu em Jubaí, Minas Gerais, filho de Paulino Domingos da Cunha e Neves Maria dos Santos; casou-se com Ana Santos da Cunha, com quem teve duas filhas. Suscitar a memória de Langerton não é apenas um impulso de contextualização antropológica, tendo em vista que foi durante minha pesquisa de campo que tive o primeiro lampejo da sua centralidade no Instituto. Fui apresentada a Langerton por meio de uma foto emoldurada, que compõe uma parede com outros oito quadros no salão principal do Instituto. Quando questionei sobre as figuras que preenchiam as molduras e, na medida em que fui sendo “apresentada” a elas – algumas inclusive me eram familiares como Jesus, Chico Xavier e São Francisco de Assis –, o conheci: “Esse aqui é o Vô Langerton”. “O que tá no nome do Instituto?”



questionei. “Ele mesmo, é por causa dele que a gente faz esse trabalho aqui. Ele aprendeu sobre as plantas com os espíritos e passou esse conhecimento adiante”.

Segundo me foi contado – e em consonância com informações bibliográficas –, ainda pequeno Langerton teve sua mediunidade em pleno desenvolvimento. Por volta dos seus quinze anos, ele se mudou para Peirópolis (Uberaba/MG), cidade na qual residiu e trabalhou em prol da Doutrina Espírita; aos dezoito anos já trabalhava como médium de cura. Além do trabalho com a fitoterapia, Langerton é apontado como responsável por achados fósseis em Peirópolis – guiado por espíritos –, vindo a trabalhar com paleontologia ao lado de Llewellyn Ivor Price (um dos primeiros paleontólogos brasileiros). Trabalhou ainda, durante trinta anos, com Chico Xavier, auxiliando-o a organizar o atendimento que prestava e responsável pela limpeza do Centro Espírita no qual atuava. Foi um dos fundadores do Centro Espírita Eurípedes Barsanulfo, na Vila Cantinho Espírita, localizada em Peirópolis, além de ter sido conhecido pelo trabalho assistencial que prestava aos desamparados e enfermos.

Embora já atuasse como médium de cura, segundo aponta Reis (2013), teria sido aos trinta anos que ele começou a trabalhar como médium receitista fitoterapeuta. Como me foi dito no Instituto, o conhecimento a respeito dos princípios ativos das plantas medicinais lhes foram ensinados pelo espírito de Eurípedes Barsanulfo, bem como a partir de estudos teóricos orientados também por ele. Não só o atendimento como também a distribuição dos medicamentos era gratuita. Posteriormente Langerton buscou aprofundar os conhecimentos sobre as plantas, o preparo, acondicionamento, embalagem e indicação, transmitindo esses conhecimentos a pessoas interessadas. Ele manteve o compromisso de oferecer tudo gratuitamente e continuou seu trabalho com a fitoterapia até seu último dia de vida.

Homem sábio, Langerton sabia que os problemas de saúde são fruto dos desequilíbrios espirituais. Compreendia que a fitoterapia deveria atuar junto com a terapia do Evangelho, responsável por nossa reforma íntima, verdadeira propulsora de mudanças em nosso espírito e, por conseguinte, em nosso corpo material. Por essa razão, denominava carinhosamente as gotas fitoterápicas de gotas evangélicas, pois se constituíam em chamado para o aprendizado e vivência do Evangelho de Jesus. (Reis 2013: 37)

Daí a importância e a centralidade de Langerton para o ILANC, tendo em vista que uma das principais atividades desenvolvidas pelo Instituto segue o mesmo modelo de atendimento, manipulação e distribuição de fitoterápicos praticados por ele: há um médium receitista, o estudo sobre as plantas é uma constante e os medicamentos são distribuídos gratuitamente. Além disso, o modo como a caridade se faz presente vai além

da oferta da fitoterapia, o Instituto presta assistência a famílias residentes no Bairro Vila do Boa, assim como Langerton fazia quando se deparava com alguém necessitado, e tal qual a Doutrina Espírita prega ser o “correto” a se fazer.

### **A fitoterapia**

A interação com as plantas sempre fez parte do cotidiano do ser humano como alimento, material para confeccionar cestos e cabanas ou para tratar enfermidades. Conforme Rezende & Cocco (2002), a utilização da fitoterapia – “o tratamento pelas plantas” – vem desde épocas remotas, tendo em vista que a referência mais antiga que se tem conhecimento do uso das plantas data de mais de sessenta mil anos.

As primeiras descobertas foram feitas por estudos arqueológicos em ruínas do Irã. Também na China, em 3.000 A.C., já existiam farmacopeias que compilavam as ervas e as suas indicações terapêuticas. A utilização das plantas medicinais faz parte da história da humanidade, tendo grande importância tanto no que se refere aos aspectos medicinais, como culturais (Rezende & Cocco 2002: 283).

Ainda de acordo com as autoras, no Brasil, o surgimento de uma medicina popular com uso das plantas deve-se aos povos indígenas, com contribuições dos negros e europeus, haja vista que na época em que o país era colônia de Portugal, a medicina moderna se restringia às metrópoles, cabendo à população residente na zona rural/suburbana recorrer ao uso das plantas. Nesse sentido, Andrade (2009: 259) considera a fitoterapia – ou “cultura fitoterápica” – enquanto patrimônio da humanidade, de todas as épocas e civilizações, sendo “nesta escala planetária e universal que ela encontra suas formas de resistência e metamorfoses”. Rezende e Cocco defendem “uma diversificada bagagem de usos para as plantas e seus aspectos medicinais, que sobreviveram de modo marginal até a atualidade” (2002: 283).

Atualmente, a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS (PNPIC-SUS) qualifica a fitoterapia como uma “terapêutica caracterizada pelo uso de plantas medicinais em suas diferentes formas farmacêuticas, sem a utilização de substâncias ativas isoladas, ainda que de origem vegetal” (Brasil 2006: 22). A Política reforça que o uso de plantas medicinais com intuito curativo consiste em uma forma de tratamento de origens muito antigas, “relacionada aos primórdios da medicina e fundamentada no acúmulo de informações por sucessivas gerações”, tendo em vista que “ao longo dos séculos, produtos de origem vegetal constituíram as bases para tratamento de diferentes doenças” (Idem 2006: 22).

Para além dos conceitos e definições atribuídos a fitoterapia, o ILANC vê mais do que “apenas” plantas com propriedades curativas. Se a natureza proveu o remédio, apesar de a ciência ter ajudado a sintetizar, por que não agradecer a quem forneceu a matéria prima? Ciência e religião dialogam entre si, uma vez que a confecção dos medicamentos segue normas de higiene e produção, tal qual as propriedades medicinais das plantas são comprovadas cientificamente; mas a concepção que permeia o Instituto é a de que se não fosse Deus e a espiritualidade nada do que é feito ali seria tão eficaz. Essa visão informa a ideia do tratamento físico aliado ao espiritual e a cura não apenas do corpo, como também da alma. A noção de totalidade é muito forte no Instituto.

É interessante notar a centralidade da fé na eficácia do tratamento oferecido pelo Instituto, tanto para quem manipula os medicamentos quanto para quem irá tomá-los. A gratidão é cultivada e incentivada pelo ILANC, mas além de agradecer é necessário crer na cura; diversas vezes ouvi “tem que acreditar, não adianta tomar o remédio e achar que não vai dar certo”, “ter fé faz parte”. Essa fé na cura está diretamente relacionada à fé em Deus, o que remete ao sentido religioso atribuído ao tratamento homeopático, segundo Arribas (2008):

Tão poderosa veio a se tornar, que todos os tratamentos terapêuticos espíritas, por exemplo, quando ministrados ou recebidos com fé, teriam bons resultados por conta disso. E se com fé se adotasse o Espiritismo e todos os seus pressupostos e consequências; se com fé e convicção uma pessoa se tornasse verdadeiramente Espírita; com fé tudo melhoraria; com fé tudo poderia se transformar; com fé se salvaria (Arribas 2008: 206).

Esse lugar privilegiado que a fé ocupa dentro do Instituto Langerton – e do meio Espírita no geral – se assemelha ao conceito de eficácia simbólica, desenvolvido por Lévi-Strauss (2003), uma vez que é preciso acreditar para que se obtenha resultado. Nos termos do referido autor: “a cura consistiria, portanto, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis, pelo espírito, dores que o corpo se recusa a tolerar” (Lévi-Strauss 2003: 213).

A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente (Lévi-Strauss 2003: 217).

Convergindo para o propósito das religiões, a fitoterapia consiste num meio de ajudar as pessoas, em caridade e doação. Os remédios oferecidos pelo Instituto podem

ser a única opção de tratamento de alguém que está há meses em uma fila para fazer exames na rede pública de saúde, configurando-se enquanto alternativa; um reforço a um tratamento “convencional” que já está em andamento; ou até mesmo uma opção pessoal. Num recorte feito por Guimarães (2008), de acordo com Melvina Araújo<sup>10</sup> as plantas medicinais sempre estiveram presentes na rotina da população, mas, no contexto da fitoterapia, começam a ganhar legitimidade de “remédio de farmácia”, sendo que “neste processo, práticas de um passado secular passam a ser objeto de políticas públicas que buscam atender esta memória para que ela possa reanimar os serviços de atendimento das camadas mais pobres da população” (Araújo apud Guimarães 2008:27).

Pesquisas feitas sobre o uso de fitoterápicos convergem para a fitoterapia como alternativa no tratamento de doenças, principalmente, em comunidades de baixa renda, em zona rural, bem como uma alternativa de tratamento mais acessível a ser inserida no SUS (Rezende & Cocco 2002). Em suma, trata-se de um tratamento alternativo às pessoas que não têm condições financeiras de arcar com os custos de medicações “convencionais” e que não recebem amparo do Estado. Respalhando essa colocação, segundo Araujo (2007) a relação da ausência e/ou ineficiência do Estado no atendimento médico da população acaba sendo um dos principais motores para a busca por tratamento alternativo de saúde, incluindo as práticas religiosas. Ao analisar trabalhos que versam sobre o tema, Araujo depreende que:

Esses trabalhos remetem à falta de recurso financeiro e de instrução como a causa para a criação de redes paralelas de solidariedade e de atendimento à população. As interações culturais e religiosas, nesse sentido, visam ocupar um espaço negligenciado por práticas convencionais (Araujo 2007: 22).

Loyola (1984) denomina como “itinerário terapêutico” esse percurso pela busca por tratamento, e já apontava que, como apenas uma parcela da população era atendida pelo serviço de saúde público, aos negligenciados – que muitas vezes são a grande maioria – restaria “se tratar sozinho ou recorrer ao auxílio terapêutico local, oferecido pelos curandeiros e especialistas religiosos católicos, protestantes e espíritas” (Loyola 1984: 10). Associado a esse contexto social, no qual o Estado falta com suas responsabilidades perante a população, o fato de o ILANC ter se estabelecido em uma cidade localizada em uma Região Administrativa do Distrito Federal, em um bairro considerado de baixa-renda, além de oferecer atendimento e medicamentos de forma gratuita, acaba por reforçar a ideia da fitoterapia como alternativa de cura.

---

10 ARAÚJO, Melvina Afra Mendes de. 2002. Das ervas medicinais à fitoterapia. Ed. Ateliê Editorial.

## Considerações finais

Se levarmos em consideração que a visão de ser integral – característica fundamental do Espiritismo – é compartilhada pela medicina, tendo inclusive respaldo pela OMS que define “completo bem-estar” como sendo “um completo bem-estar físico, emocional, psíquico, social” (Araujo 2007), a aceitação da “medicina alternativa” pode ser entendida como mais uma forma de mediação entre o discurso médico e o religioso. Isso porque “tanto os ‘florais’ como a ‘homeopatia’ compartilham da ideia de ‘homem integral’ e da noção de ‘energia’ com as terapêuticas espíritas” (Araujo 2007: 116).

A revisão da literatura e o trabalho de campo feito no ILANC corroboram para a centralidade que os tratamentos voltados para a saúde do espírito e do corpo têm na Doutrina, sendo inclusive estruturantes nela. O papel que a oferta de medicamentos fitoterápicos ocupa dentro do Instituto Langerton reforça a conformação religiosa que o Espiritismo adquiriu no Brasil e o papel da caridade como cura – de si e do próximo. Considerando que foram vários os embates que se apresentaram até que houvesse seu reconhecimento legal enquanto religião – em 1950, como indica Araujo (2007: 52) –, essa configuração religiosa pode ser vista também como uma técnica de sobrevivência.

A terapêutica-religiosa Espírita vem desde o início da Doutrina no Brasil e com o passar dos anos sofreu modificações. No século XIX a homeopatia foi utilizada como ferramenta na execução dessa tarefa, no século XXI o Instituto Langerton lança mão da fitoterapia para continuar com essa empreitada e atender a população. Contudo, apesar de sofrer variações o objetivo se mantém. Essa terapêutica-religiosa tem sido legitimada por parte de campos da ciência e por profissionais da área de medicina, que passaram a compreender a centralidade da cosmologia holística nos tratamentos físicos – como é o caso das já referidas Associações Médico Espíritas.

Segundo Míkola (2012: 185), a orientação da FEB aos centros espíritas filiados segue sendo a de não mais ser praticado o receituário homeopático por via mediúnica. A autora pontua ainda que “Normalmente os locais que ainda praticam o receituário homeopático por via mediúnica ou aplicam outras formas de cura como, por exemplo, a cromoterapia, não são filiados à Federação.” (Idem 2012: 185). Não encontrei referências mais recentes que versem sobre a fitoterapia nesse sentido, mas Míkola se refere ao “receituário homeopático mediúnico”, não ao fitoterápico. E apesar de mencionar que locais que aplicam outras formas de cura não são filiados à FEB, o Instituto Langerton o é, como consta na listagem das casas no site da Federação Espírita do Distrito Federal (FEDF)<sup>11</sup>.

11 Disponível em: <https://www.fedf.org.br/CRES/CRE05>. Acesso: 06/09/2021.

Se nos atentarmos à cronologia, desde o início dos atendimentos fitoterápicos iniciados por Langerton Neves da Cunha dentro da Doutrina Espírita, em meados de 1959/60, a suspensão em 1942 dos serviços de receituário mediúnico homeopáticos e se levarmos em conta o postulado pelos espíritas de que “nada acontece por acaso”, talvez seja possível supor que houve uma passagem generalizada da homeopatia para a fitoterapia no campo do espiritismo-receitista – tendo em vista, por exemplo, que existem outros centros espíritas pelo Brasil que fazem o trabalho fitoterápico nos moldes do ILANC. Mas acredito que essa hipótese/temática merece uma investigação mais aprofundada. Contudo, espero que tenha ficado claro que as bibliografias acionadas nos dizem que a suspensão da prática mediúnica receitista de homeopáticos dentro da Doutrina se deu em uma tentativa de evitar conflitos, principalmente com a medicina e a Igreja Católica, em “obediência a ‘orientações espirituais’” (Araujo 2007: 51) e buscando legitimar a Doutrina enquanto religião. A fitoterapia pode ter sido uma alternativa de continuar a oferta de cura e a prática da caridade, sem gerar maiores embates, tendo em vista justamente seu caráter “alternativo”.

As religiões são muito mais complexas do que aparentam ser e nenhum instituto/casa Espírita é igual ao outro, mas analisando etnografias feitas nesses espaços, é possível encontrar certas semelhanças. Acredito que apenas a análise de referencial teórico não seria suficiente para entender a complexidade e as nuances que se apresentam na prática Espírita brasileira, principalmente levando em conta sua conformação original francesa. Como a própria Doutrina postula, o estudo é essencial para o entendimento e para a melhora íntima e individual, mas a prática do que se prega/aprende – não apenas da caridade – é fundamental. Do mesmo modo se dá a apreensão das práticas terapêutico-religiosas Espíritas, e por isso a Antropologia é um campo privilegiado de investigação.

## Referências

- ANDRADE, José Maria Tavares de. 2009. “Antropologia do mundo das plantas medicinais”. *Revista Habitus*, 7(1):249-263.
- ARAUJO, Eveline Stella de. 2007. *Médicos, médiuns e mediações: um estudo etnográfico sobre médicos-espírita*. Dissertação de Mestrado. PPGAA, Universidade Federal do Paraná.
- ARRIBAS, Celia da Graça. 2008. *Afinal, Espiritismo é religião? A Doutrina Espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. Dissertação de Mestrado. PPGS, Universidade de São Paulo.
- BRASIL. Ministério da Saúde. 2006. *Política nacional de práticas integrativas e complementares no SUS - PNPIC-SUS: atitude de ampliação de acesso*. Brasília: Ministério da Saúde.



- BRASIL. Conselho Regional de Farmácia do Estado de São Paulo. Departamento de Apoio Técnico e Educação Permanente. Comissão Assessora de Homeopatia. 2019. *Homeopatia*. São Paulo: Conselho Regional de Farmácia do Estado de São Paulo.
- CAVALCANTI, Maria Laura. 1983. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- GUIMARÃES, Adriana Regina Stucchi. 2008. *Uso e significado de fitoterápicos em comunidade litorânea, município de Guarujá, SP*. Dissertação de Mestrado. Programa de Mestrado em Saúde Coletiva, Universidade Católica de Santos.
- KARDEC, Allan. 2008. *O Livro dos Médiuns*. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. Araras/SP: IDE.
- KARDEC, Allan. 2009. *O Livro dos Espíritos*. Tradução de Salvador Gentile, revisão de Elias Barbosa. Araras/SP: IDE.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. "Eficácia Simbólica". In: C. Lévi-Strauss (ed.), *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 201-220.
- LEWGOY, Bernardo. 2008. "A transnacionalização do Espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial". *Religião & Sociedade*. 28(1):84-104.
- LOYOLA, Maria Andrea. 1984. *Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde*. São Paulo: DIFEL.
- MÍKOLA, Nádia. 2012. *Uma "Medicina Espiritual?" Aproximações entre espiritismo e homeopatia – 1860-1910*. Dissertação de Mestrado. PPGH, Universidade Federal de Santa Catarina.
- PRANDI, Reginaldo. 2012. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao Espiritismo*. São Paulo: Editora Três Estrelas.
- REIS, Vânia. 2013. "Um legado de amor em cada gota evangélica". *Revista Nova Aurora*. IV(4):34-39.
- REZENDE, Helena Aparecida de; COCCO, Maria Inês Monteiro. 2002. A utilização de fitoterapia no cotidiano de uma população rural. *Revista Escola de Enfermagem*, 36(3):282-288.
- SIMÕES, Mariana Alves. 2018. *As alteridades querem vozes: o uso de plantas medicinais em um contexto espírita*. Trabalho de Conclusão de Curso. DAN, Universidade de Brasília.
- STOLL, Sandra J. 2002. "Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil". *Revista de Antropologia*, 45(2):361-402.
- STOLL, Sandra J. 2003. *Espiritismo à brasileira*. São Paulo: Edusp.

Recebido em 02 de junho de 2021.

Aceito em 08 de setembro de 2021.

## Rituais escolares e processos de estigmatização de estudantes: Uma análise de casos encaminhados ao Conselho Tutelar

Rosilaine Pereira<sup>1</sup>

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Universidade do  
Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ)

[pereirasrosilaine@gmail.com](mailto:pereirasrosilaine@gmail.com)

### Resumo

Este artigo lançou como proposição, a partir de uma lacuna de pesquisa no campo de estudos sobre desigualdades educacionais, pensar os rituais escolares a partir da teoria goffmaniana de estigma (Goffman 1980), ao observar os encaminhamentos de estudantes para o conselho tutelar. A investigação foi qualitativa, com abordagem teórico-metodológica etnográfica e trabalho de campo desenvolvido durante todo o ano de 2019, em uma escola pública de ensino médio no Rio de Janeiro. Tivemos como objetivo observar os rituais de processos de estigmatização de estudantes, a partir de casos encaminhados ao Conselho Tutelar, observando como a gestão educacional lidava com os estudantes lidos como desviantes. Estamos trabalhando na interface entre antropologia e educação, e, por isso, partimos da teoria clássica antropológica dos rituais (Gennep 2013; Turner 2013) para pensarmos os rituais educacionais (Rosistolato 2015). Além disso, utilizando a teoria goffmaniana que afirma que indivíduos estigmatizados são inabilitados para uma existência social plena, considerando o contexto da escola e a possibilidade da existência de estigmas, pensamos que seja possível argumentar que indivíduos estigmatizados no lócus escolar são indivíduos inabilitados para uma vida escolar plena. Os achados desta pesquisa confirmam os processos de estigmatização de estudantes encaminhados para o Conselho Tutelar e de suas famílias, em práticas cotidianas que se consolidam de diversas

---

1 Pedagoga (2021) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (FE/UFRJ).

formas, inclusive em processos de estigmatização dados de forma não-hermética.

**Palavras-chave:** Rituais escolares; Conselho Tutelar; Antropologia da Educação; Juventudes urbanas; Etnografia educacional.

### Abstract

This article proposes, based on a research gap in the field of studies on educational inequalities, to think about school rituals from the Goffmanian theory (Goffman 1980) of stigma, when observing the referrals of students to the “Guardianship Council”. The investigation was qualitative, with an ethnographic theoretical-methodological approach and fieldwork developed throughout 2019, in a public high school in Rio de Janeiro. We aimed to observe the rituals of student stigmatization processes from cases referred to the “Guardianship Council”, observing how educational management dealt with students read as deviant. We are working on the interface between anthropology and education, so we start from the classical anthropological theory of rituals (Gennep 2013; Turner 2013) to think about educational rituals (Rosistolato 2015). Furthermore, using the Goffmanian theory, which states that stigmatized individuals are disabled for a full social existence; thus, considering the context of the school and the possibility of the existence of stigmas, we think it is possible to argue that individuals stigmatized in the school locus are individuals who are unable to have a full school life. The findings of this research confirm the processes of stigmatization of students referred to the “Guardianship Council” and their families, in daily practices that are consolidated in different ways, including stigmas consolidated in a non-hermetic way.

**Keywords:** School rituals. “Guardianship Council”. Anthropology of Education. Urban youth. Educational ethnography.

Sem ambições etiológicas, este artigo é resultado de meu trabalho de conclusão de curso de graduação, que surgiu de minha primeira investigação etnográfica, fruto de meu projeto de pesquisa como estudante de iniciação científica<sup>2</sup> (Pereira 2021, 2022) que, partindo de conceitos da teoria clássica antropológica dos rituais (Gennep 2013; Turner 2013), se propôs a pensar os rituais educacionais (McLaren 1999; Rosistolato 2015) para refletir acerca dos processos de estigmatização de estudantes a partir da perspectiva do etnógrafo Erving Goffman (1980).

2 O projeto de pesquisa que desaguou neste artigo, que é intitulado: “Processos de estigmatização de estudantes em ritos escolares”, fez parte de um projeto maior liderado pelo professor Rodrigo Rosistolato, chamado: “Estigma e construção de trajetórias escolares” - 420596/2018-06, Edital Universal.

A perspectiva dos antropólogos Arnold van Gennep e Victor Turner sobre o estudo ritual, tema que constituiu a nossa base teórica nesse campo de estudos, embora constituam perspectivas distintas, estão em diálogo. Gennep (2013), um dos pioneiros nesse debate, fez uma exegese sobre a forma como os rituais são constituídos, sobretudo a partir dos “ritos de passagem”, em cenários como funerais, casamentos, nascimentos, gravidezes..., sendo, todos esses ritos, separados pelas fases: preliminar, liminar e pós-liminar que, segundo o autor, seriam fases universais para a compreensão dos estudos rituais. Já Turner (2013), com trabalho posterior ao de Gennep, a partir de um trabalho etnográfico primoroso, compreendia os rituais como rotinizados e calcados em significados os mais diversos, dependendo do contexto ao qual estariam expostos, dando grande ênfase ao “símbolo” e criando categorias como a do “drama social”.

Quando pensamos os rituais antropológicos na perspectiva escolar, estamos, sobretudo, com interesse nos simbolismos presentes dentro dessa perspectiva de estudo. Pensar o ordinário - e também o extraordinário - escolar, as ações, palavras, gestos, performances, iniciações, finalizações, posições, metacomunicações..., a partir da perspectiva etnográfica da análise dos rituais no campo escolar, parece-nos um rico campo para compreendermos as minúcias das construções escolares. Quando pensamos em “rituais de encaminhamento para o conselho tutelar”, estamos lançando a proposição de pensar não apenas a agência envolvida nesse ato, mas também a forma como se concretiza: quem é esse estudante, como e por que foi encaminhado ao conselho tutelar, qual foi a conclusão desse ato, como a gestão atende esse conflito..., no frígido dos ovos, pensando como ocorre esse ritual desde sua inicialização até sua finalização.

O trabalho almejou uma interseção entre educação e antropologia para pensar os fenômenos educacionais a partir da perspectiva dos rituais escolares e dos processos de estigmatização de estudantes em uma escola cidadina, de camada popular, no estado do Rio de Janeiro. Além da concepção de estigma, que segundo Goffman é a condição social experimentada por indivíduos considerados inabilitados para uma experiência social plena, buscamos, também, uma interlocução com as teorias interacionistas dos desvios (Becker 2008; Elias & Scotson 2000), que compreendem que a sociedade classifica e impõe rótulos às pessoas.

Os rótulos, inclusive, seriam capazes de criar uma série de fenômenos, incluindo normas e desvios. Embora saibamos que as categorias estigmas e desvios são conceitos ligados a teorias e bases epistemológicas diferentes, percebemos algumas convergências entre ambos, por isso achamos pertinente pensar em fenômenos como estigmas e desvios de forma conjunta. Já em diálogo com Gennep, acreditamos que a “separação”

- estigmatização - desse estudante pode ser vista da seguinte forma: O momento de “separação” é quando o estudante é lido na instituição escolar como um indivíduo desviante. O período de “margem” propriamente dito, seria seu encaminhamento para o Conselho Tutelar; já o período “pós-limiar” se caracterizaria pelos processos que acontecem pós-encaminhamento.

Há pesquisas educacionais (Alves & Soares 2007; Carvalho 2005; Gomes 2005) e do campo da antropologia da educação (Maggie 2006; Rosistolato 2015, 2021; Sá Earp 2009) que tratam sobre as exclusões existentes nas escolas. Entretanto, nenhum desses trabalhos está pensando questões de estigma pela perspectiva goffmaniana em rituais escolares. Por esse motivo, achamos pertinente e gostaríamos de iniciar o debate a respeito dos rituais escolares e dos processos de estigmatização presentes nesses ritos através dessa perspectiva.

O interesse pelo estudo de rituais educacionais surgiu com o desejo de observar a escola em sua totalidade, a partir de seus ritos simbólicos, porque acreditamos que o tema pode contribuir para a investigação educacional na medida em que pretende observar os simbolismos presentes em práticas - explícitas e tácitas - que podem construir estigmas relacionados aos estudantes, pois, segundo McLaren (1999: 23): “In fact, most questions pertaining to symbolic action and gestural embodiment have hidden behind a cloud of non-discussion.”.

Ainda de acordo com o autor, rituais escolares como hino à bandeira e assembleias, eram - levando em consideração que a primeira publicação do livro é de 1989 - amplamente discutidos. Decidimos, então, fazer uma revisão da literatura na plataforma Scielo, utilizando o descritor “rituais escolares”, tendo como recorte pesquisas nacionais. Com isso, tivemos como resultado sete investigações, sendo que, apenas duas - Carvalho (2016) e Medeiros et al. (2012) - fazem alusão ao ritual a partir da perspectiva antropológica, utilizando como referência Mariza Peirano e Stanley Tambiah. Os textos encontrados na plataforma foram: Castellanos e Oliveira (2021); Silva (2020); Silva, Filgueiras e Vieira (2020); Junges e Knijnik (2018); Carvalho (2016); Boto (2014); Medeiros et al. (2012).

No primeiro, os autores buscaram, a partir de estudos documentais, estudar as práticas educativas que desaguam em rituais escolares de uma escola universitária da Universidade Federal do Maranhão. Segundo os autores, há disputa para o ingresso à escola, graças aos seus rituais como grêmios, conselhos..., que seriam aspectos marcantes do colégio. O segundo trabalho é de Silva (2020), que a partir de uma pesquisa cartográfica, trata de práticas pedagógicas que encontram brechas em meio às políticas do currículo tradicional para, nos rituais, trazerem diferentes modos de aprendizado através da arte.

Silva, Filgueiras e Vieira (2020) analisam práticas pedagógicas que abrangem o ensino de História no primeiro ginásio público de Alfenas. Em Junges e Knijnik (2018), as autoras refletem como a matemática opera nos processos de subjetivação de imigrantes alemães no estado de Rio Grande do Sul. Além disso, discutem, através dos “rituais matemáticos”, a forma como é ensinada. As autoras afirmam que os estudantes utilizavam rituais da matemática escolar para se sentirem superiores aos demais. Em Carvalho (2016), a autora argumenta que a lição é mais do que um recurso pedagógico, mas um ritual por sua significação performativa.

Boto (2014), afirma que os ritos escolares se relacionam com práticas cotidianas, entendendo os afazeres como um tipo de liturgia. Trata de rituais as filas, interações com o quadro..., e, para isso, observa documentos como o Código de Instrução Pública e compêndios escolares. Por fim, Medeiros et al. (2012), a partir de jogos olímpicos escolares, analisam os sentidos e significados a eles atribuídos. Além disso, observaram o que eles estão chamando de “valores ritualizados” nos jogos olímpicos escolares.

McLaren é considerado uma das principais referências no debate sobre ritual e simbolismo no campo educacional. Entretanto, torna-se necessário enfatizar que este trabalho parte de um eixo distinto do compreendido pelo autor, visto que este artigo entende o processo ritual a partir da teoria antropológica clássica, não associando os rituais a fatores de dominação cultural, como entendido pelo autor. Pois, neste estudo há o entendimento de que os rituais são intrínsecos a todas as culturas e não somente na reprodução sistemática de práticas que resultariam em processos ideológicos e políticos da dinâmica de classes sociais em rituais escolares (Rosistolato 2015; Turner 2013; Weber 2004).

A perspectiva aqui refletida converge com os processos de estigmatização de estudantes nos rituais escolares, descritos por Rosistolato (2015). O autor propõe o conceito de “good school ritual”, que analisa os rituais de “escolha” de escolas. Embora o conceito tenha sido cunhado para descortinar os ritos presentes na escolha e no acesso às escolas municipais na cidade do Rio de Janeiro, o conceito inspirou as análises desta pesquisa na medida em que passamos a associar os fenômenos contidos nos “good schools rituals” com os processos rituais presentes nas construções de estigmas desenvolvidas em ambientes educacionais, visto que, de acordo com o autor, existia, na transição entre escolas, arquétipos do que era considerado um estudante “bom” para mantê-lo em escolas também entendidas como “boas”. Existiam, portanto, no plano ritualístico, construções de estudantes “ideais” para escolas “ideais”. Alhures, na escola que observamos, essa construção também estava presente e foi possível compreender outro processo a ela



relacionado, o encaminhamento de estudantes para o conselho tutelar e, em alguns casos, para outras instituições. Confirmando, assim, a nossa percepção de que estudantes estigmatizados são impossibilitados de uma vida escolar plena.

Fato que nos chama a atenção e que serve de exemplo para esse debate, é que dois desses estudantes tiveram problemas entre si e brigaram em um local público próximo à escola<sup>3</sup>. Um deles, Diego, teria dado um golpe de “voadora” em Henrique próximo à escada rolante de um shopping. Rapidamente houve intervenção da família de Henrique que exigia que Diego fosse expulso da instituição. Ambos os estudantes foram encaminhados para o Conselho Tutelar. No entanto, segundo a orientadora educacional, depois de meses do ocorrido, Diego não tinha o perfil da escola e foi transferido.

Diego era um menino definido pela gestora como “robusto”, negro, agressivo e com família “desequilibrada”. Henrique era branco, com pai e mãe presentes na escola. Entretanto, algo que nos chamou atenção durante a investigação e que gostaríamos de trazer à lume, é que o estigma atribuído a Diego não se concretizava de modo hermético, visto que, durante meses, houve conversas entre a orientadora educacional, o estudante e sua responsável.

Diego tá [sic] melhor. Mas só foi fala ruim dele no CoC [Conselho de classe]... Desinteressado... Vou chamar a mãe dele pra [sic] tristeza minha... A formação [familiar] dele não condiz com a formação [escolar] dele aqui... Impulsivo... Que tristeza me deu no CoC... Tô [sic] tentando segurar [Diego na escola] porque a vida dele não é fácil... Depois desses problemas do ofício [para o Conselho Tutelar], não teve mais problema [com Henrique]... Mas recebi reclamação dele no CoC ... Se eu excluir ele daqui, ele vai pra [sic] onde? [...] É cansativo, mas educar cansa (Caderno de campo, 30 de abril de 2019).

Quando afirmamos que fenômenos como estigmas e desvios podem ser descortinados de maneira explícita (hermética, concreta) ou de maneira não-hermética (fluída), em rituais escolares, estamos refletindo que há processos de estigmatização - ou de leitura de comportamento desviante - que se dão de modo hermético, ou seja, alunos compreendidos como estigmatizáveis ou desviantes são, de forma concreta, excluídos. Por outro lado há, também, processos de estigmatização - e de desvios - que acontecem de modo não-hermético, fluído, que pudemos perceber graças a observação do cotidiano ordinário escolar.

Das (2020), traz uma importante reflexão que nos inspira quando pensamos questões cotidianas e ordinárias, que acreditamos estarem estritamente relacionadas

3 Esse caso específico, dos estudantes Henrique e Diego, e da briga que resultou em seus encaminhamentos para o Conselho Tutelar, foi aprofundado em um outro texto ainda não publicado.

às nossas análises dos ritos e dos processos de estigmatização não-herméticos, como no caso de Diego. A autora afirma que os pesquisadores costumam voltar seus olhares para fatos extraordinários, deixando de lado aspectos ordinários. Mas, o que Das propõe, justamente, é olharmos a importância de fatores ordinários, pois o extraordinário não aconteceria sem o ordinário. Na escola, por exemplo, enquanto fenômenos extraordinários estão acontecendo, no mesmo instante, o ordinário está posto. Por exemplo, há uma briga na sala de gestão, mas, enquanto isso, as salas de aulas estão funcionando dentro da “normalidade”.

Podemos citar como exemplo de práticas de estigmatização e de comportamentos lidos como desviantes, de forma não-hermética, o caso de Diego que, em síntese, como já vimos, embora houvessem leituras de que Diego tinha o comportamento desviante e que, em consonância, também era estigmatizado no plano extraordinário, por outro lado, Diego conseguiu permanecer na escola durante meses após ser encaminhado para o Conselho Tutelar e tinha o afeto da orientadora educacional, no plano ordinário. Por outro lado, como exemplo de processo de estigmatização dado de modo hermético, podemos voltar ao caderno de campo:

Carla: Eu tenho uma estudante africana, aqui. Posso até te falar sobre ela... O problema é ela [a estudante]... A cultura dela é diferente... Com um biotipo diferente... Mas, pergunta, se eu tive problema com bullying? Não, porque [os outros estudantes] aceitam ela [dando a entender que o problema era a própria estudante, com expressões faciais e a forma como gesticula]. Só para você entender... Não é o problema das diferenças... [A escola] acolhe... O Síndrome de Down [sic] sai daqui feliz da vida. Você tá [sic] me entendendo? Não é a diferença [da estudante que causa o problema]...

P: Ela é nova [na escola]?

Carla: Entrou esse ano... Aconteceu uma coisa muito séria com ela. Ela disse que ia arrebentar a [outra] garota..., mas ela ouviu uma situação [não conclui]... O bullying que ela entende bullying, não é bullying... Era com a amiga dela. Que não tinha nada a ver com ela, era com a amiga dela... Talvez porque a cultura dela é diferente. Tem um temperamento forte... Ta [sic] na defensiva... A mãe ta [sic] lutando pra permanecer aqui... talvez ela não admita que ninguém faça nada (Caderno de campo 06 de novembro de 2019).

Nesse sentido, o estigma, que segundo Goffman (1980) é a condição social experimentada por indivíduos ou grupos sociais considerados inabilitados para uma existência social plena, se mostrou, em nosso campo, de forma diferenciada do que imaginávamos. Nossa hipótese inicial era de que, a título de exemplo, estudantes

estigmatizados não mantivessem relações de afetividade com a gestão. Dessa forma, parece-nos bastante redutor dizermos que o estigma atribuído a Diego estava de forma dada, não abrindo hipóteses de reflexão sobre os diversos caminhos em que se consolidava. Imaginávamos o estigma em rituais escolares como algo linear (hermético) e pudemos observar a forma como se consolidava em uma espécie de labirinto em que, por diferentes caminhos, aconteciam diversos fenômenos de exclusões e de tentativas de amenizações até que, por fim, como no caso de Diego, a chegada ao fim do labirinto foi seu remanejamento de escola.

Desta forma, embora consideremos Diego um estudante estigmatizado, o estigma a ele atribuído não era hermético. É, pois, nesse sentido, que nossa hipótese de convergência entre teorias de estigmatização e de estudantes lidos como desviantes conversam, quando pensamos processos de estigmatização em rituais escolares. Essas relações de afetividade entre quem estigmatiza para quem é estigmatizado, nos causaram certo estranhamento, e pudemos lançar luz sobre esse fenômeno enquanto relíamos Howard Becker, que diz:

Os opositores, portanto, respondendo às pressões de sua própria situação de trabalho, aplicam as regras e criam outsiders de maneira seletiva. Se uma pessoa que comete um ato desviante será de fato rotulada como desviante, isso é algo que depende de muitas coisas alheias a seu comportamento efetivo: depende de o agente da lei sentir que dessa vez deve dar alguma demonstração de que está fazendo o seu trabalho a fim de justificar a sua posição; de o infrator mostrar a devida deferência ao impositor; de o “intermediário” entrar em ação ou não; e de o tipo de ato cometido estar incluído na lista de prioridades do impositor (Becker 2008: 168).

Por esse motivo, acreditamos que essa “afetividade” que permitiu a permanência de Diego na escola depois de alguns meses dos acontecimentos, sendo realocado apenas no meio do ano letivo, meses depois ao ocorrido, pode ser explicada pelo fato de que o impositor de regras - no caso, Carla - pode, às vezes, não ter como ação principal, naquele momento, a exclusão. Isso explicaria o que no início acreditamos que fosse uma espécie de afeto, mas que na verdade é um dos caminhos do labirinto em que se concretiza as construções de estigmas (Becker 2008). Com a aluna que nossa interlocutora se refere como “africana”, podemos perceber que o estigma está dado de forma fechada. Já com Diego, o estigma se mostra de forma não-hermética. Por mais que haja um processo de impor rótulos aos dois estudantes, percebemos certa empatia de nossa interlocutora com Diego e o mesmo não acontece com a estudante referida.

Vale ressaltar que, na mesma medida em que especulamos como as configurações das construções de estigmas foram perpetuadas em nosso campo, temos como princípio

básico a percepção de Weber (2004: 59), que diz: “Disso resulta que todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vistas especificamente particular”. Deste modo, enfatizamos que não é de nosso intento fazer generalizações a despeito dos rituais de construção de estigmatização ou de rótulos atribuídos aos estudantes. Nossa proposta aqui é de nos apropriarmos dos conceitos antropológicos de rituais e de estigmas, a fim de analisarmos a nossa vivência empírica e de propor algumas reflexões acerca das concepções que formulamos em nosso campo. Além disso, nossas fundamentações vão ao encontro de:

A ciência social que nós pretendemos praticar é uma ciência da realidade. Procuramos compreender a realidade da vida que nos rodeia, e na qual nos encontramos situados, naquilo que tem de específico; por um lado as conexões e a significação cultural de suas diversas manifestações em sua configuração atual e, por outro, as causas pelas quais se desenvolveu historicamente assim e não de outro modo (Weber 2004: 44).

Entendemos este artigo como um estudo do processo ritual, que desde a escolha pelo campo, a cerimônia de entrada na escola, passando pela escolha da instituição à efetiva autorização para estarmos no campo; o exercício de alteridade presente na convivência, até, finalmente, os simbolismos presentes nas tessituras dos fios das vivências construídas e conquistadas no campo, até os rituais escolares e os processos de estigmatização de estudantes e todas as subjetividades que essas ações descortinam.

Utilizamos a perspectiva teórico-metodológica etnográfica, com trabalho de campo realizado durante todo o ano de 2019. A produção de dados foi feita através de observações de campo, entrevista em profundidade, análise documental e revisão de literatura. Além disso, a orientadora educacional do colégio foi nossa principal fonte de acesso às informações sobre a escola, sua gestão, estudantes e familiares.<sup>4</sup>

Carla, orientadora educacional, era uma mulher que tinha por volta de 45 anos e trabalhava há 19 anos na escola em que realizamos a investigação. Ela demonstrava empolgação - com sorrisos e olhares - com o meu fascínio pela antropologia, ciência essa que ela não conhecia e que a apresentei. Revelara o estudo falando de alteridade, relativização, e ela dizia que achava interessante ver minha “paixão”, mas que achava “ruim” a antropologia não falar de Deus. De acordo com Foote-Whyte (2005: 302), a relação com seu “Doc” permeava ambiguidades, entre a parceria na execução da pesquisa e as subjetividades dessa convivência:

---

4 Nossa “Doc”, no sentido proposto por Foote-Whyte (2005).

Minha relação com Doc mudou rapidamente nesse primeiro período em Cornerville. No início, ele era apenas um informante-chave (...). À medida que passávamos o tempo juntos, parei de tratá-lo como um informante passivo. Discutia bastante francamente com ele o que eu tentava fazer (...). Muito de nosso tempo era gasto nessa discussão de ideias e observações, de modo que Doc se tornou, num sentido muito real, um colaborador da pesquisa.

Esse pleno conhecimento da natureza de meu estudo estimulou Doc a procurar e me mostrar os tipos de observação pelas quais me interessava. Muitas vezes, quando eu o pegava no apartamento onde vivia com a irmã e o cunhado, ele me dizia: “Bill, você devia estar aqui ontem à noite. Teria ficado curioso com isso. ” (...). Doc achava atraente e prazerosa essa experiência de trabalhar comigo, mas, mesmo assim, a relação tinha seus aspectos negativos...

Já havia lido Foote-Whyte antes de entrar em campo, ainda na primeira fase da pesquisa antropológica (DaMatta 1978), e conforme a investigação consolidava-se, podia sentir as ambiguidades e subjetividades convergentes com as estudadas anteriormente no texto de Foote-Whyte: “Carla me vê e diz que sentiu minha falta no dia anterior porque teve ‘uma situação’ com uma estudante no “Conversemos”<sup>5</sup>, que a fez lembrar de mim e de meu projeto. A cena me comoveu” (Caderno de Campo, 26 de junho de 2019).

Essa mesma gentileza e contribuição de Carla misturava-se com uma espécie de desconfiança e cobrança. Dessa forma, temos a compreensão simbólica de que: “Qualquer indivíduo é um infinito, e não se pode esgotar o infinito.” (Durkheim 2012: 108). Por esse motivo, nosso exercício de relativizar os cenários vividos em campo foi constante, embora em muitos momentos fosse uma prática difícil.

Além disso, fizemos a análise dos dados mapeados durante a etnografia, organizados com foco nos rituais de estigmatização escolar. O trabalho incluiu sistematização dos cadernos de campo e da entrevista, esquematização de nomes reais e fictícios, taxonomia dos documentos dos Conselhos Tutelar e de classe, análise documental e revisão de literatura sobre rituais escolares. Para este trabalho, fizemos o recorte dos casos encaminhados ao conselho tutelar.

A princípio, utilizei como recursos para registrar nossas observações blocos de papel e caneta, como sugere a etnografia tradicional. Além disso, usei, também, a câmera do telefone celular para fotografar os documentos que nossa interlocutora nos dava acesso. No entanto, conforme a permanência no campo estendia-se, passei a alternar o

5 Nome fictício para ilustrar um projeto coordenado pela orientadora educacional em que ela desenvolvia atividades com os estudantes com a ajuda de uma psicóloga (que nunca ficou claro se era voluntária ou se a escola pagava).

modo convencional de papel e caneta para anotações feitas no próprio bloco de notas do celular e, chegando em casa, escrevia com maiores detalhes no caderno de campo.

Desse modo, percebemos que nossa interlocutora agia de formas distintas quando registrávamos o campo no papel e quando utilizávamos o celular. Não sabemos o porquê desse comportamento, já que ela sabia durante todo o tempo que estávamos registrando das duas formas. Não tivemos permissão para utilizarmos gravador de voz ou para fazermos filmagens. Nossos registros sempre foram feitos à mão, conforme presenciávamos os atos ou quando algo nos era narrado.

Embora nossas observações tenham sido concentradas na sala de orientação educacional, também registrávamos o que víamos no entorno da escola, nos corredores e também as interações entre uma professora de História com quatro turmas, durante poucos meses. Como aludimos anteriormente, este recorte faz parte de uma pesquisa maior, de iniciação científica, chamada “Processos de estigmatização de estudantes e ritos escolares”. Mapeamos e analisamos sete encaminhamentos de estudantes para o conselho tutelar, mas, para este recorte, decidimos trazer cinco casos. Tivemos acesso a esses documentos durante o trabalho de campo e, no final da investigação, durante entrevista em profundidade com nossa interlocutora, indagamos sobre a sequência daqueles encaminhamentos e sobre os seus resultados.

### **A escola e seus atores**

Tinha ido à escola com o objetivo de estar naquele espaço para o meu primeiro estágio. Entretanto, tinha acabado de ser iniciada na pesquisa acadêmica, no gabinete, lendo etnografias clássicas enquanto cogitava a possibilidade de ir para o campo para ser iniciada como etnógrafa. Era a primeira vez que eu pisava em uma escola desde que tinha concluído os meus estudos como aluna do ensino médio. Assim que entro na escola, ainda andando pelos corredores, observo uma grande quantidade de estudantes negros<sup>6</sup>, algo que eu nunca tinha visto em número tão grande nas escolas que estudei em São Paulo, embora fossem, também, escolas públicas.

Uma série de novas experiências ali se descortinavam para mim de modo *sui generis*. Era a primeira vez que pisava em uma escola carioca, já que sou paulista. Era a

6 Sempre que citarmos estudantes “negros” ou “brancos”, estaremos partindo exclusivamente de nossas leituras sobre os mesmos. Portanto, trata-se de uma hetero-classificação. Nenhum estudante foi indagado sobre a sua identidade “racial”. Da mesma forma, quando os profissionais da escola falam em estudantes “negros” ou “brancos”, estão apresentando exclusivamente a sua leitura sobre os alunos, que não é necessariamente convergente com a nossa. Entendemos que a dinâmica de classificações raciais no Brasil é uma temática de pesquisa pujante, mas não pretendemos, nos limites deste artigo, entrar nesse debate. As classificações utilizadas servem para que o leitor tenha clareza sobre as nossas leituras daquele espaço.



primeira vez que pisava em uma escola não mais como estudante do ensino básico. Era a primeira que estava dentro de um espaço escolar como futura professora e com o olhar etnográfico atento.

Eu não conseguia mais pensar em habitar aquele espaço como estagiária, eu queria estar ali como etnógrafa. Logo pedi autorização para o meu orientador e depois, com a afirmativa, pedi para a gestora a autorização para habitar o local não mais como estagiária, mas como pesquisadora. Ela pediu um projeto, eu levei, e então comecei minhas observações de campo. Em Pereira (2021:112)<sup>7</sup>, faço uma reflexão sobre habitar o espaço escolar como etnógrafa e como estagiária de ensino:

Atuar em uma escola como estagiária de ensino é diferente de habitar o mesmo espaço como etnógrafa, e as nuances não são poucas. Eu penso que não há uma imensa dicotomia entre as duas funções. Afinal, logo que eu conheci a antropologia, eu olhava meu orientador apreciar a antropologia em todos os lugares, ações e pessoas; e ele logo me ensinou que depois de vestir a capa antropológica, não tem como tirar, independente da função, do espaço ou das pessoas envolvidas. Nesse sentido, entendo que uma função pode envolver a outra; mas a atuação como observadora, em sua totalidade, utilizando a teoria antropológica e com o olhar direcionado a um objeto - no meu caso, estigmas - é diferente da ação de “protagonista” de uma estagiária de ensino. Eu não estava ali para, no sentido estrito, ensinar. Eu queria estar ali para aprender. Para observar. Para ser a “plateia” (Goffman, 1985; Peirano, 2014; Rosistolato, 2018).

O espaço educacional em que fizemos a pesquisa foi escolhido, a princípio, pela comunicação que tínhamos conseguido estabelecer com a gestão, logo nos primeiros momentos. Acreditávamos também que o local seria rico para a experiência empírica que queríamos desenvolver e tínhamos uma interlocutora que nos dava acesso às informações que convergiam com nosso projeto e que, além disso, conhecia bem o campo, como foi dito em Pereira (2021: 116):

Era perceptível a autoridade da orientadora educacional, Carla, atravessando toda a escola, dos alunos à direção. Em síntese, quem primeiro permitiu a minha entrada na escola, foi ela. Quem primeiro resolvia os conflitos com os alunos, pais, professores, era ela. O diretor geral parecia ter menos autoridade do que ela para resolver esses imbróglis. Ela sabia de todas as fofocas e conhecia todo mundo pelo nome e pela turma. Por diversas vezes ouvi o diretor-geral falar: “Carla, resolve aí”. Ela reclamava, às vezes. Dizia que a “instância de cima não resolvia” e que “sobrava” para ela. Mas, era possível, a partir da minha vivência em campo, perceber um certo orgulho subjetivo, porque no fundo, acredito, ela

7 Para maiores detalhes sobre minha entrada, permanência e saída do campo, ler Pereira (2021).

sabia da autoridade que exercia no local, porque constantemente tomava decisões de liderança, a título de exemplo, a minha participação na escola como pesquisadora (que foi decidido primeiro por ela). Ou então quando os diretores adjuntos iam até a sala dela pedir que resolvesse algo, ela esperava que eles saíssem para dizer: “mas por que não resolveu lá!?”. Ela também não tinha pressa para resolver as demandas encaminhadas a ela. Diversas vezes estávamos conversando e surgia alguma ‘ordem’; dessa forma, ela usava alguma linguagem corporal do tipo: “Estou ocupada” - revirando os olhos, dando os ombros -, esperava um tempo, concluía o que estava me falando, e só depois fazia o que lhe pediam.

O campo, nesse sentido, ofereceu-nos o aprofundamento do olhar etnográfico em minha primeira experiência empírica, e nos ajudou a observar a forma como a gestão educacional se relacionava com estudantes estigmatizados nos encaminhamentos que fazia para o Conselho Tutelar.

A investigação ocorreu em uma escola de ensino médio localizada no Rio de Janeiro. O bairro em que a escola está inserida é um espaço citadino, com escolas de samba, circulação de transporte público, como linhas de trem, BRT (Bus Rapid Transit) e ônibus. Além disso, a escola está inserida em um espaço comercial em que há variedades de lojas dos tipos os mais diversos: de artigos religiosos de umbanda e candomblé a perfumarias. De feiras livres a shopping. Consonante a isso, a instituição faz fronteira com dois morros em que há confrontos entre facções rivais. Segundo dados do site QEdu<sup>8</sup>, de 2018, a escola tem 1.178 estudantes - durante nossa investigação, em 2019, a orientadora nos disse que já havia passado de 1.300 - e 115 funcionários<sup>9</sup>. Ainda sobre a escola:

[O] colégio, que ficava localizado em uma avenida com grande movimentação de carros e ônibus. Percebi, de início, a simplicidade que envolvia a escola pelos estabelecimentos, casas e pessoas que circundavam o local. Na mesma calçada da escola, a poucos metros do portão, tinha uma espécie de praça com alguns bancos de concreto. Estudantes utilizava-os e faziam lanche por lá, na hora do almoço, a céu aberto. No início do trabalho de campo percebia-se que o mato estava tão alto que parecia uma praça abandonada. Mas, conforme o tempo passou e eu permaneci em campo, eu pude observar que esse mato passou a ser cortado, dando outra cara ao local. Nessa mesma praça, em outros momentos, foi possível ver homens fumando e olhando com expressões e gestos provocantes, com assobios, onomatopeias, para as estudantes que passavam em frente ao local, ao saírem da escola, o que fazia com que as pessoas que estavam no ponto de ônibus, que ficava em frente à

8 QEdu é um site que disponibiliza dados sobre o sistema educacional no Brasil. Traz informações sobre o número de funcionários, notas em avaliações nacionais, escolaridade dos professores, estrutura das escolas, equipamentos, entre outros.

9 Além desses dados, não encontramos outras informações nessa plataforma sobre a escola estudada.

praça, na mesma calçada, afastassem-se mais para os lados, fora da vista da praça, com receios os mais diversos, acredito, e eu os seguia ao esperar o ônibus, na hora de voltar para casa, também. Enquanto eu esperava o ônibus para voltar para casa, esse mesmo ponto de ônibus lembrava-me a minha própria experiência como estudante do Ensino Médio, em uma outra escola, em um outro bairro, em uma outra cidade, em um outro Estado. Era uma vista horizontal, bem daquele jeito, eu pensava; do ponto de ônibus ao colégio. Eu olhava para aquela paisagem, vista daquele local, e relembrava a outra escola, o outro ponto de ônibus, no outro Estado. Apesar de ambas serem escolas públicas, dessa imagem horizontal só se via concreto - o que me lembrava, sempre, a música do Chico Buarque: “Lá não tem brisa, não tem verde-azuis, não tem frescura nem atrevimento, lá não figura no mapa [...]” (Holanda, 2006), já a escola pública do meu Ensino Médio, na minha imagem horizontal do passado, localizava-se em uma esquina que dava acesso para a praia, em uma rua sem muito movimento, no litoral de São Paulo. No ambiente nativo, existiam, também, barracas pela extensão da calçada da escola. Uma que vendia lanches do tipo ‘joelho’ e guaraná natural (‘Guaravita’), bebida tomada de maneira ordinária entre os ‘nativos’, que eu até experimentei e não gostei; e do lado da mesma tenda tinha um buraco grande no chão da rua com lixo. Logo após, tinha outra barraca vendendo balas e chicletes, que geralmente tinha uma mulher e um homem com dreads, ambos negros, sentados em cadeiras de praia. O colégio era cercado por um muro que media, aproximadamente, menos de dois metros de altura, e no meio de toda extensão desse muro havia um portão de grades de ferro. Adentrando esse primeiro portão, tinha um espaço grande, aberto, com o teto coberto e com alguns bancos de concreto do lado esquerdo; no lado direito, tinha uma tela que adornava como uma espécie de muro que separava o pátio para dar acesso à quadra de educação física e, no meio desses dois espaços, tinha outro portão de ferro que dava acesso a um espaço fechado, que era onde a escola, fundamentalmente, funcionava. Havia sempre uma senhora, ou dois outros homens, sentados na parte de dentro desse segundo portão, como uma espécie de ‘seguranças’, mas eu nunca tive dificuldades para entrar. Bastava dizer que gostaria de entrar para falar com a Carla. Nunca me foi exigido documento nem nada do tipo para adentrar (Pereira 2021: 113-115).

Como já aludimos, percebíamos a autoridade de Carla em todo o espaço educacional. Certa vez, ela nos disse que não conseguia desligar, o que resultava em problemas de saúde, como pressão alta, e que sonhava com os casos dos estudantes, porque não conseguia esquecer dos problemas apresentados pelos discentes. Em consonância, Rosistolato (2020) afirma que o ofício do gestor escolar é experienciado pela estrutura escolar como uma espécie de função “maldita”, pois a carga de trabalho, funções, pressões, cobranças e subjetividades envolvidas nas tomadas de decisões de quem desempenha esse papel faz com que haja certo receio na hora dos profissionais desempenharem esse trabalho.

Conforme vivenciávamos a rotina na sala de orientação educacional com nossa interlocutora, pudemos perceber a quantidade de subjetividades que permeiam essa função<sup>10</sup>. Suas histórias pareciam infinitas e havia uma espécie de catarse em falar sobre todas aquelas vivências para uma pessoa de fora da escola, que demonstrava interesse em participar de todas aquelas decisões “mal-ditas”. Durante entrevista em profundidade, quando perguntamos porque ela escolheu desempenhar o papel de orientação, ela nos respondeu:

Não.... É lógico.... Tinha formação... Dentro da Pedagogia tem [diferentes áreas] .... Eu me identificava [com a orientação] ... A oportunidade surgiu. Eu tava [sic] de licença médica por uma situação de problema... [Não conclui e não especifica]”. Afirma que no seu lugar de professora, quando saiu de licença médica, entrou outra docente em seu lugar. “E eu soube que essa pessoa que tava [sic] no meu local tinha necessidade [de permanecer no lugar como professora, pelo o que eu entendi, ela não explicou] Quando eu soube que ela tinha necessidade de ficar aqui e [não] ir pra [sic] outra escolha, o diretor me fez o convite e eu aceitei pra [sic] ela não sair do cargo... Eu não ia ganhar como orientadora, ia ganhar como professora... Só ia aumentar os problemas. Quando eu vim [desempenhar a função de] tinham quatro [orientadores] e, agora, só eu... Fui enganada”, dá risada (Caderno de campo. Entrevista: Carla, 21 de outubro de 2019).

Mapeamos e categorizamos diferentes interações que entendemos serem representativas de processos de estigmatização e de leituras de comportamentos desviantes pela escola. Trazemos alguns exemplos a seguir, que são casos de cinco estudantes encaminhadas para o Conselho Tutelar<sup>11</sup>. Sobre o debate em torno da relação Conselho Tutelar e escola, Burgos (2020) traz uma interessante perspectiva para lançarmos luz sobre essas interações. O autor, que entrevistou conselheiros tutelares, professores e componentes da gestão escolar, pôde perceber conflitos os mais diversos entre esses atores que compõem essas redes. Em entrevista com um conselheiro tutelar, ele disse ao autor: “Eles acham que o CT tem poder pra tudo, manda lá pro conselho pra resolver, que

10 De acordo com Libâneo, Oliveira e Toschi (2012: 342), a função do orientador educacional é: “O orientador educacional em escolas que mantêm essa função, cuida do atendimento e do acompanhamento individual dos alunos em suas dificuldades pessoais e escolares, do relacionamento escola-pais e de outras atividades compatíveis com sua formação profissional”.

11 De acordo com Esteves (2018: 355): “O Conselho Tutelar (CT) tem sido constantemente acionado para intervir em conflitos escolares. Instituído em 1990, através do Estatuto da Criança e Adolescente (ECA), Lei 8.069/1990, o Conselho Tutelar (CT) representa um órgão permanente e autônomo, não jurisdicional, cuja função primordial se deve a proteção integral do cumprimento dos direitos da criança e do adolescente previstos no ECA. Com efeito, a ideia da criação do Conselho Tutelar está relacionada ao contexto de redemocratização da política brasileira, onde havia o receio do Estado impor medidas autoritárias à educação escolar e, por conseguinte, nesse período a própria sociedade sentiu a necessidade da criação de uma instituição civil garantidora e protetora das crianças e adolescentes”.

ele resolve; mas não é assim, somos limitados, temos as nossas demandas e até um certo ponto pra poder agir” (Burgos 2020: 380).

Nesse sentido, pudemos perceber certo conflito entre as duas instituições. O Conselho Tutelar reclama da imagem negativa que a escola passa da instituição como instituição que reprime, não como instituição que está em busca dos direitos da criança. Já a escola, ainda de acordo com o texto, entende o Conselho Tutelar como protetor apenas do menor, não da escola. A seguir, conforme veremos, há uma série de processos de rotulação e estigmatização presentes nos casos que analisamos, desde as leituras dos fenômenos que deflagraram os encaminhamentos para o Conselho Tutelar até o desenrolar das interações entre os agentes envolvidos e a finalização dos processos. As rotulações e estigmatizações não atingem somente os alunos. Há casos em que as famílias também são rotuladas e/ou estigmatizadas.

- Mariana:

A estudante costumava sentir-se mal, frequentemente, no espaço escolar. Por esse motivo, a gestão da escola acreditava haver negligência por parte dos responsáveis da menor, pois eles não compareciam à escola quando ela ficava indisposta, e o quadro de saúde fragilizada da aluna era perceptível pelas diversas vezes em que ela se sentia mal no colégio, o que ocorria desde 2017. Tivemos acesso a dois ofícios enviados ao conselho tutelar. O primeiro data de março de 2018, e diz que a estudante do primeiro ano do ensino médio, desde o ano anterior (2017), apresentava, amiúde, problemas de saúde. Em maio de 2017, foi levada ao hospital e em novembro de 2017 para a Unidade de Pronto Atendimento (UPA), pela gestão escolar. No ano em que foi encaminhado o primeiro escrito para o conselho tutelar, afirmava que no dia 7 de março de 2018, foi “aberto chamado na SAMU [sic]” para que pudessem efetuar os primeiros socorros porque, mais uma vez, a estudante não se sentia bem.

Além disso, a declaração comunica que o colégio entrou em contato com a responsável que, por sua vez, alegou não poder buscar a aluna porque também estava com problemas de saúde. Outrossim, o documento afirma que a responsável não cedeu informações de como proceder e sobre as medidas que poderiam ser tomadas em relação à estudante. A escola conseguiu contato com uma tia paterna que verificou a importância de levá-la ao hospital. O segundo ofício, de 2019, diz que a aluna, naquele momento estudante do segundo ano do ensino médio, alegava sentir tristeza e desânimo e, em convergência, não demonstrava interesse em assistir às aulas, alegando problemas familiares. Reitera que o quadro de saúde da discente permanecia debilitado, uma vez

que, além de demonstrar desconfortos psíquicos, apresentava, também, desmaios, e que a escola já havia procurado os responsáveis. No momento em que nos foram cedidos esses ofícios, no primeiro semestre de 2019, Carla afirmou que até aquele presente, o Conselho Tutelar não havia providenciado nenhuma medida.

Durante o trabalho etnográfico, tivemos acesso a outro documento, esse interno da escola, que pedia para que “Pedro e Carla” - direção geral e SOE (Serviço de Orientação Educacional) - enviassem, por e-mail, os documentos referentes à discente, para a “Clínica de referência da aluna” (Clínica da Família), “Conselho Tutelar” e “CREAS” (Centro de Referência Especializado de Assistência Social)<sup>12</sup>, pois o colégio não estava conseguindo outro meio de comunicação com as presentes instituições. Além disso, afirma que a persistência ao contato, dessa vez pela orientação educacional, se torna necessário, visto que os responsáveis teriam sido “omissos” em episódios anteriores. No mês de novembro do ano de 2019, perguntamos o que havia acontecido com a estudante no decorrer do ano. Carla afirmou que a família procurou ajuda psicológica para a estudante e que ela estava em um colégio mais próximo de sua residência. Quando questionada sobre os desdobramentos do encaminhamento para o conselho tutelar, Carla disse que: “a escola encaminha, mas...”.

- Tatiana:

Aluna do segundo ano do ensino médio, que chegou ao colégio pesquisado por meio de “transferência” de escola. Não é “repetente” e é considerada, segundo Carla, “tranquila, um pouco complicada e faltosa”. A sexualidade da estudante é questionada em alguns momentos, como é demonstrado em trechos de nosso caderno de campo, em narrativa de nossa interlocutora:

De vez em quando me dá um probleminha ou outro... Mas é uma aluna (não conclui) ... É uma aluna que me deu um trabalhinho aí com outra menina... Um desentendimento que fugia (não conclui) ... [Que não estava? ] Relacionado a escola.... Havia alguma coisa que a Tatiana fez com ela [com outra estudante]. Aí no Conversemos ela reconheceu que errou. É um pouco complicada, mas que quando você sabe chegar até ela... Ela pediu desculpa até porque já tinha uma situação aqui... Ela já veio de transferência, deu para entender? É uma aluna complicada [dá a entender, de acordo com a nossa percepção, a partir de uma linguagem corporal que incluía piscadelas de olho e movimento das mãos e do corpo, que se referia a questões de sexualidade da discente] que não sabe o que quer [dando a entender, novamente, de acordo com a nossa percepção,

12 Para melhor entendimento sobre essas redes, como Clínica da Família (CF), Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), ler Burgos (2020).



bissexualidade], mas se sabe chegar até ela. Se eu não chegasse do jeito que eu cheguei, teria problema. Queria que você conhecesse ela.... É uma liberdade [que ela tem], trabalhava com foto Chegou a trabalhar com 'post' de fotografia, ela quer sempre (não conclui ou eu não consegui pegar) É por sinal muito bonita, mas tem que saber chegar, Mas graças a Deus a escola aqui [sabe lidar].... Questão de infrequência também [tem], mas tá [sic] voltando porque é o último ano dela [na escola]... É prática... Se tiver que ir embora, ela vai. Porque é maior de idade... Se tiver que elogiar, ela vai elogiar... Eu sei que ela gosta de mim... Houve uma conquista, mas tem que ter um certo cuidado... Não sei da vida, não sei... [Tem] até umas escolhas que são confusas, tá? [sic] (dando a entender questões de sexualidade, novamente).

Nesse mesmo dia, durante o trabalho de campo, por questionarmos sobre possíveis estigmas tácitos em relação a sexualidade da discente, perguntamos: “Ela namora com alunos da escola? ”, e ela responde:

Na verdade... Eu não entro muito nesse contexto [pessoal] Não sei se é menino ou menina... Às vezes me dá a entender [que é menina]... É desse tipo aí... Mas eu percebi. Porque num dia que ela arrumou confusão com a [outra] menina, eu fiz ela enxergar que estava errada... Depois ela começou a fazer uns elogios assim A gente vai elogiar, mas não elogia assim [daquele jeito] [Quando isso aconteceu] tava [sic] namorando um menino, mas Ela não esconde não, tá [sic]? Não houve uma clareza porque pra [sic] mim não cabe, pra [sic] mim as escolhas dela de aluna [são particulares]..., Mas eu percebo uma insegurança do que realmente ela quer Se ela tiver [que dizer] que tô [sic] namorando menina tal, ela diz. Acho que teve uma fala [sic] [de Tatiana] [Então, Carla perguntou à estudante:] você tá [sic] namorando menina depois tá [sic] namorando menino? (...). Eu ia atrás da Tatiana. Com toda complicação dela eu já conquistei ela porque meu papel nunca é julgar. Meu papel é orientar certo ou não, errado ou não. Não é tomar partido porque eu não tomo partido de ninguém...

A estudante teria sido encaminhada ao Conselho Tutelar por ter colocado uma fotografia portando arma em rede social. No entanto, no documento interno da escola ao qual tivemos acesso, diz somente: “Aguardando retorno sobre infrequência da aluna desde o último episódio”. Além disso, nesse mesmo documento diz que existe a suspeita de “automutilação”, por esse motivo, seria necessário “verificar se há necessidade de acompanhamento”. A escola pôde certificar, posteriormente, que seria uma arma de choque, pois, segundo consta em nosso caderno de campo, a orientadora diz que a Regional ligou em um domingo para dizer a ela que levariam a Polícia na escola. Reitera que a preocupação com o acesso da discente a eventuais armas gerou uma espécie de “ameaça no ar”, porque na semana anterior ao ocorrido, Tatiana teria tido um “desentendimento” com outra estudante. A orientadora disse-nos que a educanda não tem “família presente”.

Disse também: “O pai veio [até a escola]... O pai recriminou a filha... [Mas] Disse que vende arma de choque... Diz que já mandou gente para o hospital...”. Em novembro de 2019, quando perguntamos sobre o que tinha acontecido depois do ocorrido, Carla afirmou que ainda tinha problemas com ela em relação à briga com outras estudantes e com a questão de “infrequência”, mas que a discente se formaria em breve e que tinha permanecido na escola.

- Taís:

Taís é uma estudante do segundo ano do ensino médio, negra e maior de idade. A primeira vez que encontramos Taís na sala de orientação educacional ela estava sentindo o que definiram em campo como “crise de ansiedade”. A estudante apresentava cicatrizes de cortes nos braços. Tivemos diversos encontros com Taís durante nossa permanência na escola. A última vez que encontramos com a educanda, na sala de orientação educacional, Carla, assim que Taís entrou na sala, pediu para olhar o braço da discente e, além das diversas marcas de cortes que já sabíamos que existiam porque já tínhamos visto no decorrer da etnografia, havia, dessa vez, uma cicatriz maior. Tratava-se de uma marca que se assemelhava à queimadura. A orientadora questiona por que a estudante não estava residindo antes com a mãe, e ela disse que a responsável residiu em diferentes cidades e que para não ficar sozinha, residiu com o pai durante aquele período. Entretanto, afirmou que no cenário atual, morava com a responsável, e morar com a mãe contribuiria para não haver “infrequência” na escola, que era algo que acontecia quando ela morava com o pai, segundo afirmações, porque de acordo com a discente, a responsável acorda cedo, por isso, elas acordariam juntas e ela iria à escola.

No dia 28 de agosto de 2019, foi enviado ofício ao Conselho Tutelar, que afirmava que a estudante foi convocada à sala de orientação educacional porque estava na listagem feita pelo conselho de classe, por motivo de “infrequência”<sup>13</sup> e “notas vermelhas”. A aluna afirmou que estava com um quadro de depressão e não sentia vontade de ir à escola. Foi questionado se a família tinha conhecimento da maneira como ela se sentia, já que ela apresentava marcas de cortes visíveis no braço, e a estudante reiterou que “ninguém ligava pra [sic] ela”. A mãe da estudante foi chamada à escola e disse que o quadro apresentado pela estudante estava relacionado ao passado e que a aluna havia apresentado melhoras, convergente a isso, disse que não estava ciente da “infrequência” de Taís, uma vez que, anteriormente, ela estava morando com o pai. O mesmo escrito afirma que, anteriormente, o pai da estudante já havia comparecido ao colégio e estava ciente do quadro de sua

---

13 Segundo a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (2020), as escolas devem notificar o Conselho Tutelar quando a infrequência dos estudantes estiver acima de 30% do percentual permitido por Lei.

filha. Nesse sentido, a escola reiterou, em documento enviado ao Conselho Tutelar, a necessidade de acompanhamento psicológico, e a mãe ficou responsável por isso e por sua filha continuar frequentando às aulas.

Em novembro de 2019, perguntamos o que tinha acontecido com o caso da estudante, e a orientadora afirmou que a discente havia começado um tratamento psicológico gratuito por uma faculdade. No entanto, por causa da distância entre moradia da discente e local de tratamento, não estava sendo possível progredir com a terapia, e, por esse motivo, a responsável estava procurando outro local, mais próximo, para atendimento da filha. Carla disse-nos que observou melhora no comportamento escolar de Taís e que ela já não aparecia na última “infrequência” do conselho de classe.

- Júlia:

No dia 29 de agosto de 2019, a estudante afirmou para a gestão que os estudantes Felipe e Samuel tocaram em seu seio quando ela voltava do banheiro acompanhada de outra estudante. De acordo com a aluna, Samuel teria “pegado a mão de Felipe e pegado no seio de Julia [sic]”, segundo eles, sem intenção. Houve diálogo entre os responsáveis e, em documento, é pontuado que os estudantes se comprometiam a não praticar novamente o “incidente”. Já o pai da educanda disse que refletiria sobre a possibilidade de tomar medidas maiores contra os adolescentes que teriam assediado a sua filha.

Em novembro de 2019 quando perguntamos como o caso havia se desenvolvido durante o semestre, Carla afirmou que o responsável foi na delegacia e registrou Boletim de Ocorrência. Além disso, recebeu uma correspondência da Polícia, pedindo informações sobre os estudantes, que a escola cedeu. O caso é considerado pela orientadora como uma “brincadeira infeliz” e conclui: “Continuam na escola... Muito tranquilos... Acredito que eles nem brinquem mais...”.

- Camila:

Fomos informados de que Camila morava com a avó e a mesma não aceitava as idiossincrasias da neta. A estudante dizia ter sido expulsa de casa pela avó, e a avó dizia que Camila tinha fugido de casa. Convergente a isso, a avó da estudante afirmava o desejo de que a escola cancelasse a matrícula da discente porque ela teria desaparecido. Entretanto, Carla diz que a aluna foi até a escola e, segundo a estudante, ela não havia fugido de casa, nem estava desaparecida, mas teria sido expulsa e, por esse motivo, estava morando com outra pessoa. A orientadora reiterou que a responsável pela estudante ligava em tom de ameaça afirmando que se algo acontecesse com sua neta, seria de responsabilidade da escola, uma vez que a escola não cancelava a matrícula de Camila.

O documento enviado ao Conselho Tutelar diz que a estudante frequenta o segundo ano do ensino médio e que sua responsável, teria comparecido à escola em diferentes ocasiões para declarar que a estudante se portava de maneira divergente com as suas percepções e que esse “comportamento” de Camila era “inaceitável”. Ratifica que, em 24 de abril de 2019, a responsável solicitou que a matrícula da discente fosse cancelada porque a aluna havia desaparecido. No entanto, a estudante compareceu à escola e disse que não estava desaparecida e que estava morando em outro local por conflitos internos e familiares, e que gostaria de prosseguir com a vaga na escola. Dessa forma, a escola enviou ofício ao Conselho Tutelar a fim de que acompanhassem o caso.

\*\*\*

Para compreendermos melhor as relações entre Conselho Tutelar e escola, recorreremos também à Esteves (2018) que afirma que a judicialização da escola é capaz de explicar a relação entre a escola e Conselho Tutelar, pois, mesmo que o Conselho Tutelar seja uma rede não-jurisdicional, na medida em que a escola vê as carências que os alunos apresentam e que às vezes estão além do lócus escolar, mas que influenciam no interior da escola, faz com que a escola passe a buscar ajuda “extrajudicial”, como o Conselho Tutelar, e o Conselho Tutelar, por sua vez, a partir das reclamações, direciona os casos para instâncias judiciais.

As descrições que executamos revelam uma série de leituras da gestão escolar com relação aos estudantes e às suas famílias. É interessante observar que, em certa medida, a gestão sente-se confortável ao atribuir a causas externas os problemas enfrentados pelos estudantes no interior da escola. O caso de Julia, a título de exemplo, no qual não havia nenhuma justificativa extraescolar, foi lido simplesmente como uma “brincadeira infeliz” e a resolução do conflito seguiu essa lógica. Nos outros casos, características da personalidade dos estudantes, dos seus locais de moradia, das suas vidas familiares, foram acionadas para explicar os comportamentos causadores de conflitos na escola.

Algo que nos chama atenção e que acreditamos, também, estar em consonância com os processos de estigmatização, são os casos em que houve transferência de escola - como no caso de Mariana - sem um motivo consistente, como se a transferência fosse uma espécie de resolução dos problemas enfrentados. Todavia, o problema que envolvia a estudante eram problemas familiares e não de acesso à escola, por esse motivo não vemos uma explicação que relacione esses dois atos a não ser um processo que envolva estigmatização escolar. Em outro caso, por exemplo, como o caso de Tatiana, que tinha conflitos dentro da escola, havia permanecido no ambiente escolar. O que nos faz refletir sobre a complexidade que envolve esse ritual.

É também importante salientar que os casos analisados são situações limite, aquelas nas quais a escola - ou as famílias - buscaram autoridades de fora da escola para a resolução dos conflitos internos à escola. Trata-se de um ritual complexo, que envolve setores da sociedade que sequer estão incluídos na área de educação, como a polícia civil, por exemplo. Observá-los permitiu-nos conhecer uma série de representações sobre os estudantes, as suas famílias e o lugar da escola no cenário analisado. Como vimos, há processos de produção e reprodução de estigmas e rótulos no decorrer de tais rituais - tanto os ordinários quanto os extraordinários.

À guisa de concluir essas reflexões, faz-se importante salientar que parte do fazer etnográfico busca dar a devida atenção a fenômenos que muitas vezes passam despercebidos por quem não estuda os fenômenos antropológicos. Entretanto, justamente por acreditarmos que fatores simbólicos são fundamentais para compreendermos os fenômenos educacionais, acreditamos na importância da antropologia na educação para que o olhar para a escola seja mais refinado. No que diz respeito aos achados desta investigação, pudemos observar que dentro dos rituais escolares, há estigmatização de estudantes. Além disso, dessas estigmatizações - que podem acontecer de modo explícito ou de maneira tácita (incluindo processos de estigmatização dados de forma não-hermética) - pudemos observar práticas de estigmatizações de estudantes também no âmbito documental, tanto de atas que circulavam dentro da escola, como nos ofícios de encaminhamento para o Conselho Tutelar.

Sobre as delimitações desta investigação, acreditamos que por ser uma pesquisa de iniciação científica, em que os conhecimentos acadêmicos acabam de ser iniciados, determinada maturidade acadêmica só vem à posteriori, trazendo novas reflexões que poderiam ter dado maior profundidade à investigação. A título de exemplo, penso que ter ido entrevistar os conselheiros tutelares e os estudantes encaminhados também poderia ter suprido algumas delimitações que observamos hoje. Além disso, houveram outros aspectos delimitantes que compuseram o nosso campo, como o fato de não termos podido executar os registros de outras maneiras - utilizando gravador, por exemplo. Conforme o tempo passou, aprendemos a escrever rápido e começamos a criar arquétipos que facilitaram a escrita, mas, ainda assim, foi um processo.

A quantidade de informações e de subjetividades para uma etnógrafa recém-iniciada também foi um aspecto delimitante porque, algumas vezes, eu não sabia como agir e isso criava alguns conflitos com minha interlocutora. Outro aspecto limitante foi a minha entrega ao campo. Eu mergulhei o mais profundo e depois senti necessidade de afastamento porque o campo estava me tomando de uma maneira que eu já não tinha controle, como digo no trecho abaixo:

Agora, afastada de meu objeto e do campo, eu penso que eu me preocupei em demasiado em manter certo afastamento da minha interlocutora e dos meus 'nativos', depois de já estar alguns meses em campo, o que mudou inteiramente o meu olhar para a minha pesquisa, e hoje avalio que isso prejudicou posteriormente a minha investigação em certo ponto. Veio como um cataclismo a sensação de me sentir tomada pelo campo; por esse motivo, senti necessidade do afastamento. Em consonância, fica muito claro o conceito de totalidade das trocas simbólicas em dar, receber e retribuir (Mauss, 2017). Pois, enquanto eu demonstrava empolgação, carisma, sorrisos demasiados, piscadas de olho; os documentos e as informações vinham com facilidade de minha interlocutora... Eu já tinha me tornado uma 'nativa', já era conhecida na escola, entrava na sala da minha "DOC" (Foote-Whyte, 2005) sem bater. Depois, quando eu senti que deveria manter certo afastamento - decisão de recém-iniciada, inexperiente, com o desejo de uma solução rápida para o que eu estava sentindo -, desestruturando a totalidade das trocas simbólicas, mas ainda assim desejando que a relação etnógrafa-nativo permanecesse a mesma, não aconteceu. Eu deixei de retribuir e, por isso, as informações foram ficando mais escassas e passei a ser vista como uma estranha. O desejo de relativizar os personagens do campo e suas atitudes foi constante, pelo menos o desejo de solidificar essa atitude sempre existiu (...). O interesse da pesquisa eram os estudantes excluídos, abandonados, desviados, foras da curva, estigmatizados pela estrutura social; convergente a isso, excluídos pela família e pela escola. Ver o outro sofrer sem estar envolvida é mais fácil, por isso o desejo pelo afastamento. Mas eu lembrei que não existe etnografia sem envolvimento (Pereira 2021: 123).

Por fim, concluo este trabalho satisfeita com os achados desta pesquisa, que lançou como proposição refletir categorias antropológicas como o desvio e o estigma dentro do lócus escolar através da observação de rituais escolares de encaminhamento de estudantes para o Conselho Tutelar. Estamos certos de que temos o desejo de continuar desenvolvendo pesquisas sobre os rituais escolares, por acreditarmos na importância dos aspectos simbólicos nas escolas. Douglas (1976) traz um exemplo interessante para explicar o que é simbolismo: Um ator, às vezes, precisa de apenas um chapéu para dar vida e entrar em seu personagem. Quando pensamos a escola e as contribuições que o etnógrafo pode dar à escola com o conhecimento antropológico, entendemos que o etnógrafo, então, como uma espécie de chapéu. A escola não necessariamente depende do antropólogo para seu funcionamento, mas o olhar antropológico contribui para enxergar e compreender as minúcias que fazem parte constitutiva do ethos escolar.



## Referências

- ALVES, Maria Teresa Gonzaga; SOARES, José Francisco. 2007. "Efeito-escola e estratificação escolar: o impacto da composição de turmas por nível de habilidade dos alunos". *Educação em Revista* (UFMG. Impresso), 1: 25-59.
- BRASIL. 2020. *LDB: Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. 4ª ed. Brasília, Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas.
- BECKER, Howard. 2008. *Outsiders: estudos sobre a sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BOTO, Carlota. 2014. "A liturgia da escola moderna: saberes, valores, atitudes e exemplos". *História da Educação*, 18(44): 99-127.
- BURGOS, Marcelo. 2020. "Redes de proteção e a decantação dos direitos das crianças". *Tempo Social*, 32: 375-397.
- CARVALHO, Marília Pinto de. 2005. "Quem é negro, quem é branco: desempenho escolar e classificação racial de alunos". *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, 28: 77-95.
- CARVALHO, Rosângela Tenório de. 2016. "O ritual da lição na pedagogia: o aspecto performativo". *Educação e Pesquisa*, São Paulo, 42(4): 1045-1060.
- CASTELLANOS, Samuel Luís; OLIVEIRA, Wilson Raimundo de. 2021. "A cultura escolar democrática no Colégio Universitário da UFMA (1980-1995)". *Revista Brasileira de História da Educação*, 21: 1-23.
- DAMATTA, Roberto. 1978. "O ofício do etnólogo. Ou como ter anthropological Blues". *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 27: 1-12.
- DAS, Veena. 2020. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- DURKHEIM, Émile. 2012. *As regras do método sociológico*. 12ª ed. Lisboa: Editorial Presença.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. 2000. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ESTEVES, Pâmela. 2018. "A judicialização da escola: O papel dos conselhos tutelares na mediação dos conflitos". *ETD: Educação Temática Digital*, 20: 343-363.
- FOOTE-WHYTE, William. 2005. *Sociedade de esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GENNEP, Arnold van. 2013. *Os ritos de passagem*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. 1980. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOMES, Candido Alberto. 2005. "A escola de qualidade para todos: abrindo as camadas da cebola". Ensaio. *Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 13(47): 281-306.

JUNGES, Débora; KNIJNIK, Gelsa. 2018. "Matemática Escolar e Processos de Subjetivação na Campanha de Nacionalização no Rio Grande do Sul". *Bolema: Boletim de Educação Matemática*, Rio Claro, 32(61): 303-321.

LIBÂNEO, José; OLIVEIRA, João Ferreira de; TOSCHI, Mirza. 2012. "O sistema de organização e de gestão da escola: teoria e prática". In: *Educação escolar: políticas, estrutura e organização*. 10. ed. São Paulo: Cortez.

MAGGIE, Yvonne. 2006. "Uma nova pedagogia racial?". *Revista USP*, São Paulo, 68(22): 112-129.

MCLAREN, Peter. 1999. *Schooling as a ritual performance: Toward a political economy of educational symbols and gestures*. Lanham: Rowman & Littlefield.

MEDEIROS, Ana Gabriela Alves et al. 2012. "Rituais escolares: notas sobre jogos e olimpíadas escolares como rituais". *Revista da Educação Física / UEM*, 23(2): 217-227.

PEREIRA, Rosilaine. 2021. "Etnógrafa recém-iniciada, entre estranhamentos e alteridades: Uma análise subjetiva de uma estudante de educação no campo da antropologia". *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 8(1): 109-125.

PEREIRA, Rosilaine. 2022. "Uma pedagoga que escolheu ser antropóloga". *Textos Graduados*, 8(1): 11-14.

PORTAL QEDU. Disponível em: <https://novo.qedu.org.br/>. Acesso em 18 de setembro de 2020.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2015. "Choice and access to the best schools of Rio de Janeiro: A rite of passage". *Vibrant*, Florianópolis, 12: 380-416.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2018. A liberdade dos etnógrafos em educação e seu mosaico interpretativo. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 13, p. 1-9.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2020. "Gestão Escolar e Mediação Pedagógica". *Campos*: [s.n.], 25 de setembro de 2020. 1 vídeo (95 minutos e 43 segundos). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Pr6Zbxb7K8&t=5137s>. Acesso: 25 de agosto de 2020.

ROSISTOLATO, Rodrigo. 2021. "Dona Lilica, a "mãozinha boa" e a opressão dos corpos na escola". Blog. *O olhar antropológico*. Rio de Janeiro, 6 de setembro de 2021. Disponível em: <http://rosistolato.blogspot.com/2021/09/dona-lilica-maozinha-boa-e-opressao-dor.html>. Acesso em 25 de novembro de 2021.

SÁ EARP, Maria de Lourdes. 2009. "A cultura da repetência em escolas cariocas". *Ensaio (Fundação Cesgranrio. Impreso)*, 17: 613-632.

SILVA, Gustavo Felipe Costa e; FILGUEIRAS, Juliana Miranda; VIEIRA, Juliana. 2020. "O ginásio "Inconfidência" de Alfenas: Vestígios da cultura escolar e do ensino de História". *Educação em Revista*, Belo Horizonte, 36: 1-19.

SILVA, Sandra Kretli da. 2020. "Des/obedecer, des/dobrar, des/fiar e tecer uma nova ética da existência nos cotidianos escolares". *Educar em Revista*, Curitiba, 36: 1-15.

TURNER, Victor. 2013. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.

WEBER, Max. 2004. "A "objetividade" do conhecimento nas Ciências Sociais". In: G. Cohn (org.), *WEBER, Max. Sociologia*. São Paulo: Ática.

Recebido em 16 de janeiro de 2022.

Aceito em 13 de junho de 2022.

---

# Caderno de imagens

## Dia dos mortos na pandemia: as fases de vivenciar a morte no cemitério em tempos de solidão

Weverson Bezerra Silva<sup>1</sup>

Doutorando em Antropologia Social/Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

[weversonbezerra@hotmail.com](mailto:weversonbezerra@hotmail.com)

O ensaio fotográfico aborda o tema do dia dos mortos em seu contexto pandêmico ritualístico na cidade de João Pessoa, Paraíba, mais precisamente no cemitério Senhor da Boa Sentença, situado no bairro do Varadouro. A finalidade é mostrar em experiência etnográfica o significado do processo de visitar os mortos como forma de lembrança, atentando aos processos sociais e econômicos em torno desse dia em tempos de distanciamento social, no primeiro dia dos mortos no Brasil em 2020 na presença da covid-19. Trata-se de problematizar os processos da contemporaneidade sobre o visitar no dia dos mortos, com as medidas de biossegurança e as máscaras, o novo acessório no mercado das flores e velas. As fotografias refletem o cemitério como espaço significativo no entendimento de uma organização social, como parte fundamental de uma cultura, e ainda como testemunha da história de uma sociedade que vive a experiência coletiva de visitar os seus mortos com restrições e apoio social limitado. Nesse sentido, o cemitério é visto como uma construção histórica feita a partir de processos de distanciamento, assombro e higiene em torno da morte e dos mortos, além do medo da contaminação pelo vírus invisível. Visando compreender os elementos que compõem o mundo social do cemitério, observo questões como o mercado dentro e fora dos muros e a presença

---

1 Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais, mestre e doutorando em Antropologia, ambos pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), especialista em Tanatologia: sobre a morte e o morrer (FSG). Integrante do GRUPESSC - Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (UFPB - Campus I). Membro da Associação Brasileira de Estudos cemitais (ABEC). Voluntário do Memorial e Rede de Apoio das vítimas do Coronavírus no Brasil. Integrante do projeto intitulado "Estado, populações e políticas locais no enfrentamento à pandemia de Covid-19", vinculado ao CNPq.

de novos assessorios que compõem os sistemas de relações (máscaras e álcool 70), a ausência das missas religiosas, o simbolismo da solidão, o número reduzido de enlutados, como também toda a divisão de classes presente na estrutura do cemitério, que perpassa as relações dos vivos e/com os mortos, mostrando a diminuição dos serviços de limpeza dos túmulos. Dessa forma, a percepção da dinâmica social que envolve o cemitério com suas práticas socioculturais está associada ao contexto histórico vivenciado, e as relações construídas entre os indivíduos ajudaram a compreender o espaço do cemitério não apenas como lugar de morte, mas, principalmente, como espaço de vida, atividade social, memória e continuidade simbólica, onde os enlutados resistem no fortalecimento de suas práticas culturais mesmo com todas as formas do cenário de solidão de vivenciar esse dia.

Recebido em 01 de dezembro de 2021.

Aceito em 15 de março de 2022.





**Figura 1:** Comércio no cemitério e a venda de máscaras.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 2:** Túmulos iniciais do cemitério e a presença do não humano.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 3:** Profissionais autônomos do cemitério esperando clientes para organização dos túmulos.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 4:** A visita restrita.  
**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 5:** O uso de máscara como critério de visitar os seus mortos.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 6:** A limpeza dos túmulos pela enlutada.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 7:** Acender as velas para os seus mortos

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 8:** Organização e autocuidado no preparo dos túmulos.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 9:** O levar as flores  
**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 10:** Profissionais de limpeza realizando a limpeza dos túmulos.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.

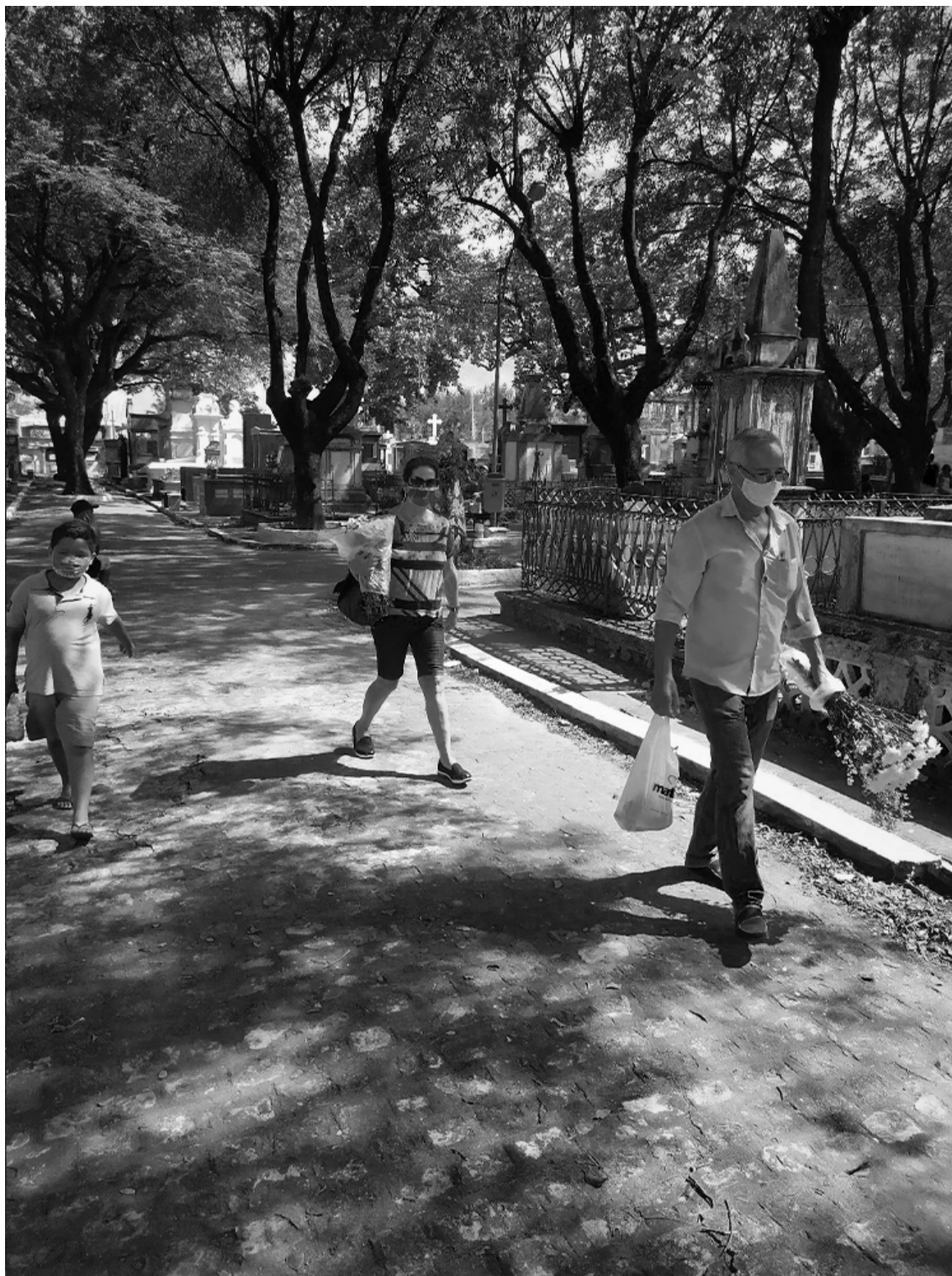




**Figura 11:** Profissionais autônomos do cemitério esperando clientes para organização dos túmulos.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 12:** Os múltiplos agentes sociais.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 13:** Os acordos de valores e preços dos serviços.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 14:** Práticas de rezas individuais.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.





**Figura 15:** Grupos geracionais familiares no culto aos mortos.

**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.



**Figura 16:** O retornar do enlutado.  
**Fonte:** Acervo do pesquisador, 2020.

---

# Resenha



GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo.  
2019. Como as coisas importam: uma abordagem material da  
religião – textos de Birgit Meyer. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Lorena Mochel<sup>1</sup>

Doutoranda em Antropologia Social/Museu Nacional (PPGAS/UFRJ)

[lorimochel@gmail.com](mailto:lorimochel@gmail.com)

A coletânea de artigos da antropóloga alemã Birgit Meyer apresenta ao público a tradução ao português de seis textos e uma entrevista realizadas ao longo de quase uma década, marcando sua atuação como professora e pesquisadora cercada por parcerias acadêmicas com diversas partes do mundo, inclusive brasileiras. Atualmente vinculada ao Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos da Universidade de Utrecht, na Holanda, suas análises sobre o fenômeno religioso ganham fôlego através de diálogos interdisciplinares produtivos com campos como a cultura material, estudos de mídia e cultura visual, inserindo a autora em perspectivas emergentes nas duas últimas décadas do século XX, como a “virada material” e também a “virada imagética”. A menção ao conhecido paradigma das teorias sociais no qual se situa a primeira corrente, representação *versus* prática, ganha ao longo dos textos da coletânea desenvolvimentos centrais para pensar sobre o lugar ocupado pela matriz protestante e secularista no campo de estudos da religião.

As análises de Meyer consolidam debates com clássicos como Durkheim e Mauss, refletindo os desdobramentos destas reflexões em sua elaboração “mutuamente constitutiva e constituída” entre vida religiosa e vida material. Como ponto de partida no reconhecimento desta inseparabilidade, afirma que “a religião se torna concreta e palpável

---

1 Nota da autora da resenha: A produção deste texto é resultante de reflexões provocadas por debates com o grupo de estudos “É muita mistura”, coordenado pela Professora Carly Machado e composto por alunas e alunos de graduação, mestrado e doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Deixo aqui registrado meu agradecimento à Profa. Carly pelos comentários destinados à resenha e ao grupo pelo acolhimento e trocas inspiradas pela obra de Birgit Meyer.



por meio das pessoas, de suas práticas e do uso de objetos, e [a abordagem material] é um componente essencial das estruturas de poder” (: 163). Assim, percorrendo os artefatos que compõem um regime material cristão, a autora propõe não ser possível que se compreenda o fenômeno religioso e seus processos sem olhar para as materializações concretas das coisas<sup>2</sup> em seus usos.

A abrangência do que se entende por material aqui se desdobra através de elaborações de conceitos como *formas, formações e mediações*, explicados e tensionados de um lado, na oposição à tradição weberiana que dicotomiza o mágico e o religioso; do outro, deslocando as mídias para o lugar de mediação com o sagrado. As tecnologias imagéticas, estéticas e sensoriais compartilhadas pela autora em sua análise conduz até mesmo leitores(as) menos familiarizados(as) por um acesso inusitado ao mundo religioso “emaranhado”<sup>3</sup>, uma das traduções possíveis para um termo frequentemente utilizado por Meyer que define o caráter labiríntico e multifacetado da *religião vivida* através e para além da crença.

Sua principal proposta é, assim, percorrer este emaranhado através dos materiais que constituem cotidianamente os processos pelos quais se formam sujeitos religiosos. A ênfase no emaranhado como processo – e não simplesmente como resultado ou condição no mundo, como bem lembram os organizadores do livro em sua introdução – nos apresenta a uma autora que não se furta em reconduzir trajetórias quando assim é necessário. Para além disso, também localiza sua proposta pós-colonial na agenda política sobre a construção do projeto protestante missionário na África e nas Américas, possibilitando às materialidades um estatuto negligenciado pelos estudos de religião nas teorias sociais.

O que há em comum entre imagens e espíritos? Que tipos de sensibilidades produzimos a partir do contato com sua exibição nas telas e manifestação em corpos e objetos? As perguntas que constituem “De comunidades imaginadas a formações estéticas: mediações religiosas, formas sensoriais e estilos de vínculo”, primeiro capítulo de Meyer, aproxima teorias produzidas sobre a modernidade para introduzir reflexões a partir da interseção com as mídias em seu próprio trabalho e nas pesquisas com as quais desenvolve parcerias. Sua crítica à abordagem mentalista, sustentada no paradigma do secularismo como hipótese para a diminuição da presença religiosa na esfera pública, é empreendida em conjunto com autores fundamentais para este campo, como Talal Asad, ganhando diferentes ênfases ao longo de cada texto da coletânea.

---

2 Apesar da preferência pelo termo, este é utilizado de forma intercambiável com “materiais” e “materialidades” ao longo dos textos. Por outro lado, o mesmo não vale para outros termos como objetos, que na visão da autora hierarquizam as coisas a partir do dualismo sujeito-objeto.

3 A referência imediata é ao seu mais recente projeto, intitulado *Religious Matters in an Entangled World*.

Ainda neste texto inaugural, Meyer empreende dois movimentos que propõem a inseparabilidade entre religião e mídias por meio de conceitos complementares: formulando o termo *formações estéticas*, que contempla as formas de (re)encantamento a partir das mediações, e a noção de *formas sensoriais*, para analisar os processos de controle e negociações midiaticizadas na religião. Apesar da centralidade do papel das imagens em telas e fotografias, pensar mídias como mediadores incluiria, para além dos dispositivos tecnológicos, substâncias dos mais diversos tipos<sup>4</sup> que permitem explorar estas *formações estéticas*.

O conceito de *formações*<sup>5</sup>, nesse sentido, se apresenta como proposta para pensar estética e religião em termos de convergência, resultando em *formações estético-religiosas* que moldam um senso comum através do qual são compartilhadas mídias e práticas de mediação. Como parte integrante destes estilos estéticos, Meyer propõe tanto no primeiro quanto no quarto capítulo definições para seu conceito de *formas sensoriais*, entendidos como “configurações” e “performances” que organizam e tornam mediações presentes ou, ainda, “modos relativamente fixos, autorizados, de invocar e organizar o acesso ao transcendental” (: 64). Trata-se de um conceito que revela como os imbricamentos sensoriais entre espíritos e mídias podem expor tanto afinidades quanto ambiguidades contidas nos processos de negociação entre religião e tecnologia. Por sua associação mais direta com as mídias, as *formas sensoriais* estariam presentes não só em rituais mais comuns entre grupos religiosos, mas também no entretenimento religioso, conforme analisado pela autora ao mencionar sua “pesquisa sobre filmes ‘pentecostalizados’ em Gana” (: 68), alvo de sua análise no terceiro capítulo.

A seleção de diferentes momentos da obra da autora possibilita que o(a) leitor(a) possa visualizar seus retornos críticos a partir um competente mapeamento dos paradigmas coloniais monolíticos que instauram oposições entre religião e esfera pública de um lado, pessoas e coisas de outro. Se estes são aspectos dominantes nos debates contidos nos capítulos 1, 2, 4 e 6 há propostas de novos encaminhamentos para analisar etnograficamente os imbricamentos advindos das transformações religiosas com as coisas

---

4 “Substâncias com incenso ou ervas, animais sacrificiais, ícones, livros sagrados, pedras e rios sagrados, enfim, o corpo humano que se entrega para ser possuído por um espírito” (: 61).

5 Ao propor este termo a partir das potencialidades e limitações da noção de “comunidade imaginada”, de Benedict Anderson, Meyer desloca a noção de mídia como virtualidade ou imaginação para a defesa de uma abordagem que seja capaz de compreender a tangibilidade destas imaginações. Ao mesmo tempo, também argumenta sobre as limitações de outros termos como o de “comunidade ética” de Zigmunt Bauman, que não teriam a capacidade de abranger uma noção de estética afinada com o aperfeiçoamento sensorial contido no sentido aristotélico de *aesthesis*, do qual a autora se aproxima teoricamente. Tais noções de comunidade, em sua visão, não dariam conta de refletir sobre os processos de legitimação e autorização de sensibilidades que só se concretizam na dimensão concreta da mediação com corpos e coisas.

a partir de seu trabalho de campo, apresentado com maiores detalhes nos capítulos 3 e 5.

A centralidade do debate sobre a definição da religião, por sua vez, ganha ao longo de todos os seus textos na coletânea apostas teóricas singulares. A partir delas, Meyer tem como objetivo provocar desestabilizações por meio do investimento em seu próprio conceito de religião como mediação da ausência. Seu esforço em apontar para a crítica antropológica às raízes cristãs protestantes da religião como categoria analítica é proporcional ao seu incômodo em assumir a posição de negar a religião como conceito e assumí-lo como categoria êmica. Em vez da rejeição ao termo, considera mais rentável refletir sobre suas políticas de uso e influências na construção dos estudos da religião, demarcando sua condição historicamente situada e, ao mesmo tempo, apostando na tensão produtiva causada pela conceituação antropológica resultante do contato direto com o empírico. Meyer argumenta que a religião deve se propor a uma conceituação metodologicamente mais aberta mas também contextualizada, posto que está sujeita a transformações advindas do domínio ordinário da vida.

Em caminho semelhante ao destaque para os desconfortos contidos na problemática da religião como conceito, no segundo texto intitulado “Religião material: como as coisas importam”, a autora se dedica a explorar as relações conflitivas entre religião e cultura material. Através de um aprofundamento na categoria “material/ materialidade”, mapeia trajetórias pelas quais a “virada material” se consolidou na antropologia através das críticas empreendidas por autores como Daniel Miller, Michel Foucault, Judith Butler, Alfred Gell, Bruno Latour, Daniel Dennett, entre outros. Nesse sentido, diferencia o sentido adotado pelo “materialismo” de inspiração marxista e antirreligiosa, do conceito de “material”, sem deixar de lado o papel do “legado protestante” que constituiu a genealogia e política dos conceitos acadêmicos. Meyer explora os dualismos conceituais e contrastes através dos quais a matéria pôde ganhar novos contornos entre os fenômenos religiosos. Estes, que tradicionalmente foram pensados a partir do mundo das crenças, ideias, valores, significados e sentidos, ganham na abordagem da autora outros protagonismos.

Assim, as coisas não seriam um estado pelo qual a religião passa ou seu aditivo mas, fundamentalmente, configuram-se como sua parte constituinte. Se a pergunta não deve ser como a religião *está* nas coisas, mas como a religião *é* e *se faz* a partir das coisas, este pressuposto é reforçado ao longo do texto em diversos trechos que expressam tal imbricamento:

Materializar o estudo da religião significa perguntar como a religião acontece materialmente, o que não deve ser confundido com a pergunta bem menos útil de como a religião é expressa na forma material. Um estudo material da religião começa com a suposição de que as coisas, o

seu uso, a sua valorização e o seu apelo não são algo que se acrescenta a uma religião, mas sim algo dela indissociável (: 92)<sup>6</sup>.

Ao percorrer a passagem da desmaterialização para a rematerialização dos estudos de religião, Meyer nos apresenta a uma política de termos clássicos para definir as coisas, historicamente destituídas de materialidade e condicionadas ao lugar de símbolo nas teorias sociais, como é o caso do totem, ou assumindo lugares de desconforto na relação com as pessoas, os ídolos e fetiches. Assim, a proposta da autora por rematerializar a religião situa-se no esforço afinado com sua vinculação ao pós-secularismo: reatribuir o poder retirado das coisas pelo colonialismo do empreendimento missionário protestante identificando, ao mesmo tempo, os efeitos destes desinvestimentos na *religião vivida*.

Meyer se dedica a analisar mais de perto estes efeitos no terceiro capítulo, quando aprofunda o debate iniciado no primeiro texto da coletânea sobre as tecnologias de mídia a partir do campo etnográfico de sua pesquisa no sul de Gana. Em “‘Há um espírito naquela imagem’: imagens de Jesus produzidas em massas e outras formas de animação protestante-pentecostal em Gana”, título que reflete o poder atribuído às imagens de Cristo em esconder forças invisíveis, a autora se interessa por identificar os “deslizes” visualmente experimentadas por estas imagens em seu “potencial de desvirtuamento”, fazendo com sejam vistas na chave da ambivalência entre adoração e rejeição.

A análise inovadora de Meyer para identificar como o Diabo pode se fazer presente em uma imagem de Cristo reflete não só seu deslocamento da oposição dualista entre Deus e o Diabo mas, em seus termos, aquilo que seria um “enredamento inevitável”. Em diálogo com David Morgan, a autora identifica que as imagens operam como uma forma de mediação em que o(a) crente pode tanto ver como ser visto pelas mesmas. As imagens, nesse sentido, produzem performances capazes de “representar algo a mais” e tornam presente aquilo que retratam. Embora o trabalho com os textos tenha sido privilegiado nos estudos sobre religião, sua centralidade imagética demarca a visão como um sentido central nas práticas religiosas.

A atitude iconoclasta que aponta para o perigo das imagens, por sua vez, estaria inserida em uma série de fenômenos mais amplos que entrelaçam experiências “protestantes-pentecostais” em Gana com transformações político-religiosas mais amplas que se referem tanto aos expansionismos a partir da interação com os meios de comunicação de massa, como percorrendo uma perspectiva histórica sobre artefatos religiosos no contexto missionário colonial. Estes dois caminhos buscaram analisar a circulação das imagens a partir da intersecção com outras religiões expansionistas,

---

6 Meyer; Morgan; Paine; Plate; 2010.

tratando, além disso, da rejeição não só a estes materiais mas a outros associados a “tradições religiosas autóctones africanas”<sup>7</sup> como as máscaras e tambores, considerados patrimônios culturais ganenses.

Apesar de seu foco analítico se deter prioritariamente sobre a materialidade das imagens, Birgit Meyer nos provoca a pensar sobre sensações despertadas por uma dimensão mais ampla de coisas religiosas quando afirma que, a despeito de todas as suas diferenças, entendê-las como materiais “contorna distinções radicais entre essas formas e questiona a sua categorização em diferentes esferas e modos distintos de análise como cultura material, arte cultura visual, etc.” (: 124). Desse modo, se consideramos uma aproximação com o contexto brasileiro para trazer à cena analítica lideranças pentecostais e suas orações com copos d’água, unção de fotografias e peças de roupas, curas através de óleos e azeites etc., a leitura de Meyer possibilita que apontemos para uma aposta efetiva destes sujeitos no poder de encantamento das coisas. Tal movimento, por sua vez, subverte o distanciamento colocado entre coisas e pessoas pelo projeto colonial protestante, o que não se trata, ao mesmo tempo, de afirmar que há uma negação por parte destes arranjos pentecostais ao projeto moderno.

Trata-se, para Meyer, de pensar que o “feitiço das coisas” opera sobre as pessoas a partir de distintas alianças produzidas pelo expansionismo pentecostal com outros projetos em que tradição e modernidade são interdependentes, sobretudo a partir das tecnologias e meios de comunicação de massa. O olhar atento para a interação das coisas no cenário político mais amplo que envolve o encontro entre igrejas independentes africanas (“igrejas espirituais”) e o cristianismo missionário na consolidação do projeto que acolhe a “ideologia semiótica pentecostal”, conceito construído em diálogo com o termo de Webb Keane, é uma característica central destes trabalhos reunidos da autora. No interior deste cenário multisensorial, ganha força sua análise sobre a interação com a indústria cinematográfica, ressaltando a agência das imagens na estética protestante-pentecostal para uma relação de “devoção visual” entre pessoas e coisas mutuamente animadas.

Se nos dois primeiros capítulos da coletânea Meyer se propõe a trazer marcos gerais das discussões sobre religião e materialidades, o quarto capítulo fornece espaço para um desdobramento destes panoramas críticos da virada material através de dois conceitos que compõe o título do artigo. “Mediação e a gênese da presença: rumo a uma abordagem material da religião” propõe que a *mediação* funcionaria como um processo de

7 Opção da autora em oposição ao termo “religiões tradicionais africanas”, que remeteriam à essencialização pois teriam o cristianismo como referência. Além disso, sua escolha busca dar ênfase à tradição como algo que se transforma.



fabricação da presença transcendental, enquanto a *gênesis* é entendida como “um processo criativo de fabricação” (: 185). A elaboração deste conceito, por sua vez, está conectada com a proposta de Meyer por não abandonar a ideia de crença mas, assim como fez com a religião, propor um equilíbrio perdido do mundo interior com as formas exteriores. Com passagens ao longo de diversos capítulos, a noção de fetiche também ganha mais espaço como exploração crítica para identificar suas ressonâncias com um projeto protestante que se movia contra o paganismo instaurado tanto nas religiões africanas quanto no catolicismo, formando um “terreno comum” ocupado pelos perigos representados pelos objetos de devoção em diferentes religiosidades.

A preocupação da autora em discutir projetos de poder a partir das coisas religiosas também se reflete no capítulo 5. Em “Imagens do invisível: cultura visual e estudos da religião, examina como se constroem práticas político-estéticas de legitimação de imagens religiosas a partir de aproximações entre os campos da cultura visual com os estudos de religião. Meyer retoma seus argumentos já mencionados em capítulos anteriores para reafirmar a importância das imagens para a estética religiosa, trazendo, ainda, aprofundamentos sustentados no encontro com a antropologia visual para refletir sobre a visão como um ato relacional que constrói “atos de animação” entre quem vê e o que é visto. Sua abordagem da cultura visual cristã no sul de Gana a partir de filmes populares revela aspectos fundamentais para identificar as transformações sensoriais provocadas pela adesão a novas dinâmicas religiosas. Em suas palavras, “a conversão ao cristianismo implicava em novos modos de ver e impactar o conjunto dos sentidos” (: 225), o que incorre em movimentos analíticos através de mídias imagéticas que Meyer utiliza para compreender o “regime visual cristão”.

A noção de encanto é o que fundamenta o trajeto percorrido pela autora no sexto capítulo, “Como capturar o ‘uau!’: a noção de encanto de R. R. Marett e o estudo da religião”. O problema no conceito de religião é novamente convocado, desta vez a partir de críticas ao privilégio “da ontologia em detrimento da epistemologia” (: 254), em que Meyer faz uma defesa à produção de conhecimento a partir de conceitos analíticos e se opõe às propostas “vitalistas” de autores como Tim Ingold. Por fim, recorre às contribuições de Robert Marett para explicar a construção de seus próprios conceitos, como o de formas sensoriais. A atualidade da obra do autor se coloca em seu olhar para as sensações e emoções despertadas pelo fenômeno religioso e, sobretudo, na rentabilidade de sua noção de encanto que, inserido na ordem sociopolítica, foi interpretado por Meyer como uma “técnica de organização”, “vinculação e governo” (: 265). Assim, a inspiração e ampliação das ideias de Marett são fundamentais para pensar sobre a fabricação de encantamentos

através não da dependência a uma instância divina, mas a partir de métodos religiosos padronizados.

A coletânea é encerrada com uma entrevista em que Birgit Meyer traça uma breve genealogia de sua trajetória de encontro com seu campo de pesquisa em Gana, localizando momentos políticos e fases teóricas nos capítulos traduzidos no livro. Sua contextualização sobre a atenção dada ao uso habilidoso de novas mídias pelo pentecostalismo a partir da “estética de persuasão” nos inspira a propor abordagens de um cenário sociopolítico brasileiro profundamente ancorado na popularidade de dispositivos midiáticos, como o *WhatsApp*. Nesse sentido, suas inflexões nos permitem compreender estes estilos narrativos a partir da capacidade articuladora das mídias em produzir extensões da presença religiosa no domínio público, implicando em vínculos transformadores tanto para as mídias como para as experiências religiosas na modernidade.

O trabalho de Meyer nos ensina, finalmente, sobre a arte de bifurcar os caminhos da pesquisa para buscar diálogos com outros campos que sejam capazes de agregar novos modos de ver e lidar com as coisas religiosas ao longo do processo etnográfico. Seu esforço estabelece que o comprometimento com sujeitos e suas especificidades em habitar *zonas de fronteira* contempla críticas desafiadoras e aberturas empíricas imprevisíveis. Ao dissolver a separação entre forma e conteúdo para deslocar o lugar de análise da mensagem e do significado para a experiência sensorial com a matéria, a autora nos mostra intertextos de seu passo a passo construído nas relações de pesquisa. Sua antropologia lida com um desconhecido em que as teorias também se tornam coisas, misturando-se e borrando limites entre campos disciplinares e sensoriais, exercitando o que seus interlocutores fazem quando relacionam terreno e transcendente.

Recebido em 21 de outubro de 2020.

Aceito em 07 de janeiro de 2021.

---

# Nominata de Pareceristas deste número

Adriano Santos Godoy (UNICAMP/CEBRAP)

Américo José Pinheira Pereira (UCP)

Ana Carolina de Oliveira Costa (UnB)

Antonádia Monteiro Borges (UFRRJ)

Apolo de Carvalho (CES - Universidade de Coimbra)

Bado Ndoye (Université Cheik Anta Diop)

Daniela Manica (UNICAMP)

Delphine Abadie (Université de Montréal)

Ernest Menyomo (Université de Yaoundé I)

Hippolyte Brice Sogbossi (UFS)

Jacqueline Moraes Teixeira (UnB)

Joana D'arc de Sousa Lima (UNILAB)

José Carlos dos Anjos (UFRGS)

Lucas Coelho Pereira (UnB)

Luciana Fernandes Marques (UFRGS)

Luís Tomás Domingos (UNILAB)

Marcelo Carvalho Rosa (UFRRJ)

Marina Nucci (UERJ)

Pâmela Esteves (UERJ)

Pamphile Biyoghe (E. Normale Supérieure, Libreville)

Rodrigo Ferreira Toniol (UFRJ)

Rosana Maria Nascimento Castro Silva (UERJ)

Rosângela Tenório de Carvalho (UFPE)

Santa Julia da Silva (UFRGS)

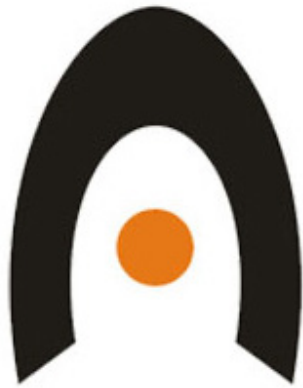
Silvana Sobreira de Matos (UFPE)

Thaís Chaves Ferraz (UFF)

Ulrich Metende (Univ. de Yaoundé I)

Valéria Macedo (UNIFESP)

Williams Fulbert Yugno Tabeko (Université de Maroua)



antropologia **social**  
programa de **pós-graduação**

