

WMM

WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM
WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

Entrevista

OCUPAR O MUNDO, SENTIR AS PALAVRAS

Entrevista com Luiza Dias Flores

Thamires Pessanha Angelo (PPGAS/UFAM)

Rafaele Cristina de Sousa Queiroz (PPGAS/UFAM)

WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM WMM

Ocupar o mundo, sentir as palavras

Entrevista com Luiza Dias Flores¹

Entrevistadoras

Thamires Pessanha Angelo (PPGAS)²

Rafaele Cristina de Sousa Queiroz (PPGAS)³

Luiza Flores, gostaríamos de agradecer a sua contribuição para esta edição do Dossiê. Obrigada! Iniciando o nosso diálogo, sabemos que você é uma antropóloga com experiências de trabalho nas áreas de antropologia das religiões de matriz africana, relações afroindígenas, estudos afro-brasileiros e nos estudos feministas. Com isto, gostaríamos que comentasse um pouco sobre a sua trajetória nessas áreas de conhecimento e a sua chegada na antropologia?

Antes de mais nada, quero agradecer o convite para essa entrevista. Fico feliz em poder compartilhar meu trabalho com vocês. Bom, eu venho de uma família branca, de classe média do interior do Rio Grande do Sul, de Santa Maria, que migrou para Porto Alegre, cidade onde cresci. Cresci em um bairro periférico da zona sul da cidade. Foi um querido professor de História do Ensino Fundamental e Médio quem me apresentou a Antropologia, enquanto uma das áreas das Ciências Sociais. Entrei na graduação na UFRGS em 2006, assim que saí do Ensino Médio – como

¹ Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Doutora em Antropologia Social (UFRJ/MN), mestra em Sociologia e Antropologia (UFRJ/IFCS) e bacharela em Ciências Sociais (UFRGS).

² Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), mestra em Memória Social (UNIRIO) e licenciada em Ciências Sociais (UFF). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas, FAPEAM, Brasil.

³ Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) mestra em Antropologia Social (PPGAS) e bacharel em Ciências Sociais (UFAM). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil.

vocês podem ver, eu tive uma formação bastante linear. Desde os 15 anos eu estagiava, inicialmente em um escritório de arquitetura e, quando entrei na graduação, comecei a trabalhar em um sebo, de venda virtual de livros usados. No terceiro semestre da minha graduação, uma colega do sebo me indicou para trabalhar com um professor vinculado ao Núcleo de Estudos da Religião do Departamento de Antropologia, com uma bolsa de Iniciação Científica para trabalhar com o Espiritismo. Eu não tinha interesse em trabalhar com religião, muito menos com o espiritismo, mas segui as oportunidades da vida. Ali fui iniciada na pesquisa antropológica e sou muito grata por essa oportunidade. Foi também durante essa época que a UFRGS começou a discutir a implementação das Ações Afirmativas. A UnB havia implementado a política em 2003 que incitou uma série de debates públicos a respeito das desigualdades e relações raciais no Brasil. Minha formação e minha aproximação com os estudos afro-brasileiros se deu ao longo desse contexto de embate político pela implementação das Ações Afirmativas na UFRGS. Destaco a relevância do professor José Carlos dos Anjos e sua genial atuação em sala de aula na minha trajetória. Dos Anjos era o único professor negro do curso de Ciências Sociais, com aulas magistrais e que desestabilizavam, no bom sentido, nossas certezas e os modos de operarmos com os conceitos sociológicos. Enfim, havia embates calorosos de ideias entre os antropólogos no Brasil inteiro e na UFRGS em particular. Foi um acontecimento, no sentido forte do termo, que convocou a antropologia ao debate público, que revelou e explicitou posições teórico-políticas e o racismo do campo antropológico e acadêmico como um todo, e que, sem dúvida, transformou profundamente uma geração de estudantes. Foi quando eu comecei a me pensar racialmente com mais propriedade. E, nesse sentido, me vejo em muitos dos meus alunos, quando refaço questões que Dos Anjos, naquele momento, também fazia. Eu não possuía formação política a respeito disso, tampouco uma discussão sobre identidade racial no seio familiar ou na escola. Ao contrário, o racismo fez parte da minha formação, permeada de privilégios raciais. Foi na Universidade que eu criei as bases para a construção

de um pensamento crítico. Foi a partir daí que passei a conhecer movimentos negros da cidade, mas também movimentos feministas, autônomos, entre outros. Durante um segundo PIBIC, com uma professora feminista de Ciência Política, que conheci organizações de feministas negras na cidade, encontrei colegas já mais avançadas nestes debates e engajadas na militância política que muito me ensinaram em grupos de estudos e nas ruas. Essas foram as bases que me levaram aos estudos afro-brasileiros, mas também aos estudos feministas. A partir disso, construí meu Trabalho de Conclusão de Curso junto ao Caixa Preta, grupo de Teatro Negro em Porto Alegre, formado por atores/atrizes negros/as, e que fizeram releituras magníficas de peças clássicas do teatro europeu a partir da estética negra. No Mestrado gostaria de dar continuidade ao trabalho com o Teatro Negro na cidade. Foi Vera Lopes (atriz, militante e pessoa que guardo profunda admiração) quem me colocou em contato com Antônio Carlos Côrtes, militante do Movimento Negro, fundador do grupo Palmares ao lado de Oliveira Silveira, e que participou de um dos primeiros grupos de Teatro Negro na cidade. Em conversa com Côrtes, ele me motivou a atentar para uma forma de teatro “mais popular” da comunidade negra da cidade, as Tribos Carnavalescas. Grupos negros que vestem-se de indígenas norte-americanos no carnaval, cujo desfile que realizam chamam de “guerra”. A sugestão que me foi dada veio ao encontro de uma disciplina que eu estava cursando no Museu Nacional, durante o mestrado, ministrada pelo Marcio Goldman, sobre relações afroindígenas. Marcio já era uma referência para mim ao longo da minha graduação. Sua disciplina abriu um leque de possibilidades para pensar criticamente, através de teorias etnográficas, os conceitos de mestiçagem e sincretismo, clássicos nos estudos afro-brasileiros, a partir do que passou a chamar de relações afroindígenas, muito em diálogo com o trabalho desenvolvido por Cecilia Mello. Terminei a dissertação motivada em fazer doutorado com o Marcio no Museu Nacional. O doutorado, contudo, me levou ao reencontro com a Comunidade Kilombola Morada da Paz. Já havia estado na comunidade, sem qualquer finalidade acadêmica, mas me reaproximei com o intuito de construir

com elas uma tese de doutorado. A Morada da Paz é uma comunidade *kilombola*, certificada pela Fundação Cultural Palmares, formada majoritariamente por mulheres negras, e é também uma comunidade espiritual, cujas orientações da vida comunitária são dadas sobretudo por uma preta-velha, Mãe Preta, e um Exu, Seu Sete. O desafio da feitura de uma tese de doutorado foi acolhido e acompanhado pelas mais velhas da comunidade, sob a prerrogativa de que eu ali me iniciasse, o que, certamente, me demandou muitas reflexões éticas sobre minha prática etnográfica. Contudo, também fortaleceu uma relação que segue sendo nutrida e desenvolvida até hoje, a partir da minha condição de filha da comunidade, da Nação Muzunguê; de aliada e construtora da Multiversidade dos Povos da Terra de Mãe Preta, teia que envolve diversas comunidades quilombolas e indígenas no país; e de amiga e irmã das pessoas que compõem esse fio de contas.

Atualmente como está a sua atuação profissional?

Bastante sobrecarregada, mas de muitos aprendizados [risos]. Assumi em dezembro de 2019 como professora adjunta na Universidade Federal do Amazonas. Como já disse a vocês, tive uma trajetória muito linear, incomum para muitos dos meus colegas, que seguem na labuta por uma vaga digna de emprego. É preciso reconhecer os benefícios que isso me proporciona, mas dizer também que nem tudo são flores. A estrutura universitária é profundamente elitista, misógina e racista, o que produz uma série de adoecimentos. Além claro, dos sucateamentos e precarizações das condições de trabalho, amplificadas em universidades periféricas, que devem ser observadas criticamente. Mas eu gosto de uma frase de Mãe Preta, que tomo como uma orientação muito potente, sobre “abrir portas pelo lado de dentro”. A universidade pública, apesar de tudo isso, é algo que deve ser amplamente defendida. Defendida e transformada, é verdade. Acredito muito no poder da sala de aula como um espaço de encontro, de transformação, mas também de acolhimento e de construção de comunidade, como ensina bell hooks, ainda que efêmera. Tenho tentado tecer re-

lações de troca e de ensino-aprendizado com estudantes e colegas que são nutritivas e dão sentido à vida profissional. Sinto a criação do Curso de Licenciatura em Ciências Sociais como um sopro de ar fresco que muito me anima. Foi construída no diálogo com professores do Ensino Básico e num intenso processo autoreflexivo e comprometido de colegas do departamento de Antropologia e de Ciências Sociais. Na estrutura curricular do curso de Licenciatura, aprovamos o Encontro de Saberes como disciplina obrigatória, que ensejou o projeto, que atualmente coordeno, “Encontro de Saberes: pesquisa, inovação metodológica e práticas outras de conhecimento”⁴. O projeto é realizado por um conjunto de colegas que desejam pensar o Encontro de Saberes na UFAM. Importante dizer que o Encontro de Saberes existe atualmente em 16 Universidades e trata-se de um movimento que nasceu na UnB, protagonizada pelo professor José Jorge de Carvalho, que visa ampliar o debate sobre Ações Afirmativas, atentas/os à crítica descolonial às bases epistemológicas das universidades brasileiras e coerentes com as transformações socio-históricas provocadas pela política de reserva de vagas para negros e indígenas nas Universidades. Trata-se de uma iniciativa de promoção de diálogos contínuos e sistemáticos entre conhecimentos acadêmicos e saberes de povos e comunidades tradicionais, constituindo um projeto político-pedagógico de inclusão epistêmica. Também tenho me dedicado à pesquisa e à extensão junto ao povo de terreiro. Desde 2022 coordeno o projeto “A mata, as ervas e o axé: práticas de cuidado e religiões de matriz africana na Amazônia”⁵, que possibilitou uma série de atividades de pesquisa e de extensão com estudantes da graduação e pós-graduação. Nos interessa abrir uma frente de diálogo com as religiões de matriz africana na cidade de Manaus, quero conhecer e aprender com os movimentos locais, e colaborar para reflexões em torno das transformações socioambientais a partir das cosmo percepções dos povos de terreiro em Manaus. Estamos planejando oficinas conjuntas sobre autonomias comunitá-

⁴ Iniciado em 2024 e financiado pelo UNIVERSAL/FAPEAM.

⁵ Iniciado em 2022 e financiado pelo programa Humanitas/FAPEAM.

rias, como trabalhos de extensão, além de reflexões acadêmicas no interstício das discussões sobre ecologia das práticas e estudos afro-brasileiros.

Em sua tese: *Ocupar: composições e resistências Kilombolas* você trabalhou com a comunidade Morada da Paz e dissertou bastante sobre *Ocupar*, trazendo uma densa discussão sobre o conceito. A partir deste fato você poderia pontuar, para os nossos leitores, algumas de suas reflexões sobre esse conceito? Atualmente você continua trabalhando esse conceito sob a ótica da antropologia?

É sempre estranho voltar a olhar para um trabalho concluído quando estamos engajadas a pensar novos temas e questões. Muita coisa aconteceu da finalização da tese, em 2018, até agora. A Morada da Paz já não é a mesma, tampouco eu, mas a tese certamente fornece uma espécie de fotografia do que fomos juntas e da relação de amor que continuamos a nutrir. Naquele momento, o conceito de ocupar demandava atenção da comunidade e, por consequência, minha. Meu trabalho foi dedicado a descrever a ocupação como parte da criatividade kilombola, profundamente enraizado na sua luta pelo direito de ser e de existir. O que me propus foi seguir e aprender com suas práticas cotidianas, suas estratégias, e como criam modos de habitar e conceitualizar o mundo. Portanto, trabalhar com a prática de “ocupar” desenvolvido pela Morada da Paz demanda atenção aos processos com os quais a comunidade estava envolvida. Não apenas a comunidade, todos nós, que desde 2013 experimentamos as tomadas das ruas pelos movimentos, sobretudo movimentos estudantis, de professores, quilombolas e indígenas, reivindicando novas formas organizativas, para além da política representativa, através das ocupações das escolas e dos órgãos públicos. Foi durante esse íterim que a comunidade recebeu em seu território a visita de antigos e importantes integrantes de um coletivo negro de Porto Alegre que reconheciam que tanto a Morada quando seu coletivo possuíam um objetivo comum, valorizar os saberes ancestrais negro-africanos. Mas o

que os diferenciavam, na compreensão deste coletivo, era o fato da Morada ser um coletivo espiritual e eles um coletivo político. Uma distinção que inexistia no entendimento da Morada da Paz e que logo foi respondido por Yashodhan Abya Yala de que a comunidade se reconhece também como um coletivo político, ainda que não seja da política partidária, pois desenvolve trabalho de permacultura, de ponto de cultura, de escola comunitária, e que trabalha sobretudo com a “ocupação das mentes e corações”. Foi neste momento que a noção de ocupação ganhou espaço na minha descrição como fio narrativo. Ocupação como uma forma de fazer política elaborada pela Morada, em conexão com os movimentos que aconteciam naquele momento, entre 2015 e 2016, mas que ganhavam contornos muito próprios nas práticas da comunidade. Isso porque não era possível descrever ocupação sem conectá-la com um outro entendimento, próprio aos adeptos do Batuque, religião de culto aos Orixás do Rio Grande do Sul, em que ocupação nomeia o processo de incorporação do Orixá no cavalo de santo. Conexão esta trazida a mim pelas próprias Yas. Bom, essa aproximação reembaralha os termos do próprio entendimento de ocupação formulada pela forma-Estado e a lógica colonial branca e ocidental, deslocando a ocupação da prerrogativa da propriedade e da individualidade. Ocupar, do modo como eu me detive a descrever, nasce na encruzilhada entre a criatividade dos movimentos políticos que reivindicavam o direito de ser e de existir e o processo de incorporação do Orixá, ou da entidade, no corpo do médium. Era preciso entender, sobretudo, o que acontece quando um Orixá ocupa o corpo de seu cavalo de santo, ou médium – como a comunidade costuma nomear -, que relações estabelecem com deidades e entidades, para compreender no que consistiria o ato de ocupar. Mas não é possível entendê-lo, a partir dessa intersecção, sem compreender a que ele se contrapõe. No caso da Morada, a oposição não era ao governo Dilma, Temer ou mesmo a governança catastrófica que se seguiu com o Bolsonaro. Mas certamente engendrava todos esses acontecimentos, assim como a intensificação da destruição da Amazônia, das invasões das terras indígenas, do genocídio da população negra, o

aumento de adoecimentos físicos e mentais... A Morada da Paz interconectava todos esses aspectos, que alguns poderiam nomear como efeitos do colonialismo e capitalismo, à “guerra cósmica”: uma oposição de forças de afirmação e negação da vida, que envolve humanos e não-humanos, que engendra, envolve, mobiliza diferentes estruturas sociais que pertencem ao que nós denominaríamos de ‘política’, cujo fim desta oposição não se vislumbrava. Ela constitui o passado, o presente e, certamente, se apresenta nas possibilidades de futuro. O que poderia ser aproximado ao que Povinelli chamou de catástrofe ancestral. É frente a guerra cósmica que o ato de ocupar ganha seu sentido. Ocupar como uma ação coletiva, na relação entre humanos e não-humanos; um ímpeto, uma força contagiante com capacidade de mobilização e que nos obriga a atentar aos processos e a posicionar-se frente às questões colocadas. É certo que quando ocupamos também somos atravessados por certas forças que constituem aquilo que ocupamos: um território, um corpo, uma escola, uma rua, um prédio abandonado, uma ideia. O corpo do médium como o território ocupado pelo Orixá, aproximava-se ao entendimento de ocupação do próprio território kilombola, que aproximava-se também do entendimento da ocupação como uma prática política de ocupar o mundo, “ocupar as mentes e os corações”, como dizem, e ocupar ideias – como fazem quando recuperam o termo kilombo, em oposição ao “quilombo com q”, ou o feminino, não como parte de um gênero performado, mas como força. Por isso privilegiei o verbo ocupar, em detrimento do substantivo ocupação. Mas talvez a forma gerúndio faria mais sentido, na medida em que se está constantemente ocupando (e sendo ocupado). Minha tese, portanto, gira em torno dessa complexidade do termo, enraizado nas práticas comunitárias da Morada da Paz. É claro que, a partir disso, abriu-se um campo de discussão sobre a relação corpo-território, e uma aproximação maior entre a noção de ocupação desenhada pela Morada da Paz com a noção de retomada, ferramenta da luta política protagonizada por distintos povos indígenas, ou de “*reclaim*”, como aprendemos com as bruxas neopagãs através dos trabalhos de Isabelle Stengers e Starhawk.

No item 5.3 da sua tese “palavra é magia” você descreve sobre os dilemas e desafios na textualização do seu trabalho de campo, uma vez que houve uma fusão entre o seu diário pessoal e profissional a partir de sua relação com a comunidade, também conhecida como Território de Mãe Preta. Com isto, gostaríamos de saber como você define a experiência etnográfica, no trabalho antropológico, a partir dessa relação, do (eu iaô-pesquisadora) e outros (interlocutores e membros da comunidade)?

Com Marcio Goldman aprendi como a noção de experiência complexifica as relações entre os saberes antropológicos e os saberes que aprendemos com nossos interlocutores e, por sua vez, questiona o conceito de “crença”, como historicamente a antropologia tem lidado com saberes que não são os seus, enquanto produtora de hierarquias, invalidações e capturas de modos de conhecer o mundo que não sejam aqueles validados pela modernidade ocidental. Reconhecer a crença como parte do regime de verdade ocidental é situá-la e posicioná-la. Sou partidária da ideia de que “crença”, tal como as ciências ocidentais (inclusive a antropologia) a concebe, não deveria existir. Já os bruxos, tal como os Azande os concebe, tem muito a nos ensinar [risos]! Com Marcio aprendi sobre o que seria “levar a sério” nossas experiências em campo e o que nossos interlocutores dizem a respeito do mundo, sem tornar as situações que vivenciamos meras anedotas ou, pior ainda, incursões egóicas. Foi com Favret-Saada que aprendi também sobre a existência de uma comunicação não-verbal, não intencional e involuntária que estabelecemos com nossos interlocutores, bastante secundarizada pelos antropólogos, mas tomada por ela como central para pensar seu trabalho de campo com a feitiçaria. Foi também com Favret-Saada que fui levada a atentar de modo muito experimental e desajustado, pois penso que é sempre assim que chegamos em campo, para as sensibilidades que emergem do encontro etnográfico e que nos levam a formas muito singulares de fazer trabalho de campo e de fazer mundo com nossos interlocutores. Foram suas angústias em

campo com a feitiçaria em Bocage que se encontraram com as minhas na comunidade Morada da Paz, certamente com outros contornos e outras consequências. Favret-Saada deslocou e recriou o sentido de participação, de nossa clássica “observação participante”. Situação que me vi quando instada a me tornar parte da corrente espiritual da Morada da Paz. Se aceitasse participar, nem eu e nem as Yas sabíamos bem quais seriam as consequências disso, mas certamente deslocaria meu trabalho etnográfico; se negasse participar, não poderia desenvolver meu trabalho de campo com a Morada da Paz. Aceitar participar é um risco e Favret-Saada me ensinou sobre a beleza de aceitar correr riscos no empreendimento antropológico ou, nas palavras de Yashodhan, reproduzindo a fala que Mãe Preta dirigiu a ela em outra ocasião, “aprender a voar” frente a um precipício (nem recuar e nem saltar de forma suicida). O que emerge como iaô-pesquisadora na etnografia é, fruto dessa experimentação. Aceitar os efeitos não previsíveis da própria escrita acadêmica. Aceitar que não apenas o trabalho de campo, mas que a própria composição textual da etnografia seja povoada de muitos. Certamente o sistema de posicionalidades da feitiçaria em Bocage e a participação de Favret-Saada permitiu a antropóloga inovar as discussões metodológicas da antropologia. No meu caso, contudo, esse sistema de posicionalidade não se encerrou no trabalho de campo, ela incluía a própria construção textual, na medida em que as Yas da comunidade (e outros membros) liam (e continuam lendo) meus textos e capítulos escritos, provocando sobre os ditos e não-ditos, denunciando as práticas coloniais que atravessam meu próprio empreendimento (apesar das nossas boas intenções políticas), construindo caminhos por entre nossa prática antropológica e institucional de alianças e enfrentamentos frente a “guerra cósmica” em curso. Sem aceitar o Grande Divisor que o ocidente volta e meia insiste em fazer funcionar e inferiorizar outros modos de existência, confrontavam a separação bem intencionada que me acompanhava na escrita etnográfica entre elas enquanto os “outros” de um “eu” antropóloga. Me demandavam, portanto, a escrever de outra forma. Também não se trata de retomar as discussões sobre autoria dos pós-modernos, exatamente

porque se entende que há uma incomensurabilidade entre a compreensão ocidental da produção individual do conhecimento e compreensão comunitária kilombola, ainda que sempre que eu escreva algo a partir da Morada, me solicitam também que eu assine como Folaiyan, como sou ali reconhecida. Exatamente por isso, a produção textual, no meu caso, pareceu ser também uma extensão do trabalho de campo. A distância temporal, entre a experiência vivida e a análise, pontuada por Favret-Saada, só encontrava lugar na minha experiência na medida em que a análise/descrição não apenas me permitia reviver, através do diário de campo, minha experiência compartilhada, mas inseria a própria descrição em um novo contexto de relações e contestações com minhas interlocutoras, que também são minhas Yas. E, certamente, quem melhor me auxiliava a compreender essas distintas audiências, ou seja, as consequências da escrita do trabalho, entre a comunidade e a antropologia que desenvolvemos na Universidade, foram as antropólogas Lila Abu-Lughod e Marilyn Strathern. Penso que, no meu caso, a escrita implicou aceitar ser conduzida por Mãe Preta, a preta-velha considerada Mãe da comunidade e de todos que dela fazem parte. Também não consigo dizer exatamente em que medida ela foi conduzida (entraríamos numa seara perigosa), mas posso acompanhar os efeitos dessa condução: da minha entrada em campo, quando ninguém da comunidade (e nem mesmo as Yas) desejavam a feitura desta tese, mas aceitaram, pois foi orientação de Mãe Preta; passando pela participação de Yashodhan na banca de defesa deste trabalho, também orientação de Mãe Preta e que implicou negociação e diálogo com meu orientador; por fim, à publicação da tese em livro, também orientação de Mãe Preta, e cujos usos e finalidades por parte da Morada da Paz não parecem ter muito a ver com os usos e finalidades possíveis de um trabalho antropológico nos meios científicos e universitários. O que torna tudo mais interessante.

Ainda pensando na experiência etnográfica e também no fazer antropológico. Sabemos que o relato etnográfico está diretamente ligado a escuta e a escrita, a fim de colocar em forma

de texto uma experiência de campo. Observa-se que a sua movimentação em campo consiste principalmente na relação com as Yas, nos diálogos, nas trocas e principalmente na identidade, enquanto pesquisadora, as Yas são parte da construção do entendimento da antropóloga, isto é bastante presente em sua tese e em seu artigo “Um “Nós” Intercessor: quando a etnografia também é magia.” Sendo assim, gostaríamos de saber como você compreende esta movimentação cada vez mais presente numa experiência etnográfica atravessada pela presença ativa da subjetividade de etnógrafa com um “Outro” tão próximo que demanda um fazer etnográfico fora dos moldes tradicionais?

Penso que a etnografia não se faz apenas através da escuta e da escrita. Se faz através de um conjunto de afecções que só podemos conhecer a partir da suas consequências, o encontro etnográfico. No minha experiência, por exemplo, fui convidada pelas minhas Yas-interlocutoras a aprender “a conhecer com o arrepio”. Não se trata aqui de qualquer misticismo, mas de uma abertura a outras formas de sentir-pensar e comunicar que cabe à antropóloga descrever suas derivações no conhecimento antropológico. Mas, de fato, a relação entre Eu e o Outro segue sendo estabelecida na prática etnográfica, desde o século XIX, e herda a história perversa da colonização. Herdar, como diz Stengers, não é fazer a mesma coisa, mas também não nos exime do que já foi feito, portanto demanda responsabilidade sobre o que faremos a partir de então. Me refiro a nós que partilhamos o campo da antropologia, uma ciência cuja história majoritária, como as demais ciências ocidentais, é marcadamente branca e masculina. É preciso saber herdar e o que herdar. Neste sentido, o debate tem sido criativamente renovado e abre inúmeras possibilidades, sobretudo com a presença, cada vez maior, de pesquisadores que foram continuamente colocados como “objetos” das ciências humanas. Parte dos tensionamentos que eu experimentei junto com as Yas, dos questionamentos que a mim eram (e seguem sendo) feitos, passa pelo conhecimento adquiridos por elas ao longo de muitos anos na relação com a instituição Universidade e suas estru-

turas de captura e desqualificação. Afirmar um “nós” com a comunidade, no texto, ainda que esse “nós” seja permeado de diferenças (cujo principal certamente é o racial), absolutamente complexo e cheio de nuances, foi bastante desafiador, mas entendo como parte de um comprometimento que se apresenta através de uma reversão das hierarquias em jogo, com efeitos diretos sobre o meu corpo e, sobretudo, sobre a etnografia: de antropóloga-interlocutoras (o lugar de autoridade científica e as “outras” da antropologia, como instituídas pelo Grande Divisor colonial) para Yas-iniciada (lideranças e mestras espirituais e comunitárias e uma aprendiz, como se apresentam na comunidade kilombola). Esses duplos pertencimentos dos/as antropólogos/as certamente não é nenhuma novidade. O ponto são as reversões produzidas pelas Yas na própria construção textual da etnografia, na medida em que entendem a palavra escrita como partícipe nisso que chamam de “guerra cósmica” e o “nós”, que chamo intercessor, certamente é um deles. O “nós” não se esgota na identidade coletiva, tampouco atesta um acesso maior às informações sobre a comunidade. Não se trata disso. O “nós” tem um caráter pragmático de comprometimento e responsabilização. Esse é o ponto central em jogo.

Como você, enquanto pesquisadora, professora e antropóloga percebe na academia as construções dessas contra-narrativas, ou seja, a “composição contracolonizadora” dentro da ciência antropológica?

Aqui é bom dizer que o que chamei de “composição contracolonizadora”, que pretendeu ser uma forma de contra-narrativa, é uma entre muitas possibilidades na antropologia. Nomeei composição, pela complexidade trazida a tona pela comunidade em torno da “guerra cósmica” em curso, atentas aos efeitos nos corpos e territórios dessas forças em disputa e geradora do que descrevi como bons e maus encontros, a partir de Espinosa. A noção de composição me permitiu abarcar outro modo de entendimento do próprio corpo e da pessoa, aprendido pela comunidade na

relação com deidades e entidades, mais do que a noção de “pacto”, por exemplo, que me remetia a um acordo, um contrato, entre indivíduos, essa figura central da modernidade. Já o conceito de contracolonização aprendi com Nego Bispo. Bispo negava o termo descolonização enquanto prática dos povos que sofreram/sofrem a investida colonial, afirmando que para ‘des’-colonizar é preciso saber colonizar, para então desfazê-la. Cunha, portanto, o termo contracolonização como uma forma de confrontar e desestabilizar o colonialismo, mesmo quando este se apresenta em situações não tão instituídas. Exatamente como prática contracolonial que a Morada aceitou compor comigo e cuja tese é um dos efeitos dessa composição (e, tenho para mim, talvez nem seja o principal). De todo modo, penso que as contra-narrativas emergem de encontros situados. E é desejável que novas e distintas formas de narrar o mundo emergjam como crítica à realidade instituída pela colonização, pela supremacia branca e pelo capitalismo. Precisamos, cada vez mais, de novas formas de contar histórias, histórias que subvertam as narrativas majoritárias instituídas, como reclamam as feministas Úrsula Le Guin e Donna Haraway. Ou talvez, narrativas que funcionem, como nos provocou José Carlos Gomes dos Anjos, como verdadeiros “relatórios de guerra”, onde aquilo que importa na vida das pessoas, e ele destaca na sua fala a violência racial e o genocídio da população negra, ganhe também importância em nossas teorias. Trata-se, para ele, de fazer uma antropologia em contínuo e permanente estado de guerra. Nossas narrativas não são inocentes e, exatamente por isso, experimentando na pele e no território as investidas do Estado brasileiro que Nego Bispo nos ensinou que dar nome às coisas e às pessoas é poder. E se essa tem sido uma prática colonial, que se adentre à “guerra das denominações”, que se invente novos nomes para narrar os acontecimentos. Que se nomeie o/a colonizador/a e seu mundo de inúmeras formas, capazes de escancarar o seu próprio horror. Penso que muita coisa interessante e necessária tem sido feita, sobretudo a partir de pesquisadores negros, quilombolas e indígenas nas Universidades.

O conhecimento ocidental por muito tempo baseou-se na sua hegemonia como uma ciência da verdade, “ciência da superioridade euro cristã (branca e patriarcal tornando-a etnocêntrica)” (Gonzalez, 1988, p. 71). A sua etnografia nos leva a refletir sobre o conceito de conhecimento e saber, e como esses dois podem se articular e tornar um mecanismos de defesa de comunidades tradicionais, povos indígenas e quilombolas, como elementos de resistência destes povos. Com as suas experiências de pesquisas, não somente o campo referente a sua tese, mas atualmente com seus trabalhos voltados para saberes e conhecimento do povo de terreiro, como esses conhecimentos e saberes são abordados na academia e qual a ação necessária para as universidades brasileiras reconhecerem esses saberes e conhecimentos cada vez mais como elemento primordial da cultura brasileira?

Nossa, essa pergunta é bastante ampla e complexa. Bom, conhecer e saber foi uma distinção que surgiu na etnografia com a Morada da Paz e em diálogo com as reflexões de Nego Bispo, para pensar a relação que a comunidade, e seus saberes orgânicos, estabelecia com a Universidade, com seus saberes sintéticos. Na relação com a Morada, fui ensinada a perceber as Universidades como espaços de “conhecimento” que podem ser “roubados” em detrimento dos “saberes” já desenvolvidos pela comunidade, através de recursos ou novas alianças que venham a fortalecer os propósitos comunitários. Vejam só, não se nega a relevância de se estar na Universidade, mas se reconhece também os perigos de captura e as violências que ela apresenta, sobretudo para sujeitos racializados e generificados, o que demanda atenção e estratégia. Quem me auxiliou a pensar e descrever essa relação, além da própria Morada da Paz, foi o trabalho de Fred Moten e Stefano Harney sobre as Universidades norte-americanas. Os autores me ensinaram que só se poderia roubar desses espaços de poder instituídos, se os sujeitos assumissem uma postura de “undercommons”, de fugitivos às lógicas estabelecidas, se utilizando dessas estruturas para fomentar outras formas de existência. Exatamente por isso, as alianças feitas nesses espaços só podem ser conso-

lidadas com outros fugitivos, sob o risco constante de ser capturados. Bom, a Morada, com sua sabedoria ancestral, me ensina como se relacionar com a Universidade, esquivando e confrontando qualquer tentativa de captura, como uma verdadeira capoeira, e sem negar o jogo! Mas vocês não me perguntam exatamente sobre isso, mas qual seria a ação necessária para as universidades reconhecerem esses saberes. Bom, já deveriam ter reconhecido a muito tempo! Não como primordial à “cultura brasileira”, essa invenção colonial que teimamos em reificar. Mas como medidas reparatórias pela história de opressão, exploração e expropriação de terras, de corpos e de saberes que fundamentou o que chamam de “cultura brasileira” e que a Ciência teve (e tem!) papel central. Essa tal dívida impagável que a supremacia branca colonial carrega com os povos nativos do mundo inteiro e que alguns de nós herdamos seus privilégios. Afinal, é absurdo que nem mesmo as políticas públicas instituídas, como reservas de vagas, não sejam devidamente aplicadas em concursos públicos para as Universidades. É um absurdo que ainda hoje sejam pouquíssimos os professores negros, quilombolas e indígenas nos quadros dessas instituições. Na UFAM nem há Processo Seletivo Especial para quilombolas e indígenas na graduação! Ou que mestras e mestres de saberes tradicionais, incluindo lideranças de Terreiros, com décadas de atuação e reconhecimento comunitário, não sejam reconhecidos pelos seus notórios saberes! Um movimento que existe em pouquíssimas Universidades e que queremos provocar com o Encontro de Saberes aqui na UFAM. É mais absurdo ainda que não haja espaços e serviços adequados no interior das Universidades de acolhimento das diferenças nas casas de estudante, nos restaurantes universitários, nas acessibilidades, nos acolhimentos terapêuticos, entre outros. E as políticas de permanência para negros e indígenas, criadas através de muita luta, ou foram destruídas com o último desgoverno ou seguem agonizando com os cortes cada vez maiores nos recursos repassados às Universidades. Não quero soar derrotista, mas há muitas ações necessárias e todas elas demandam vontade política de mexer profundamente nos privilégios estruturais e organização de base entre docentes, discentes e

técnicos. Talvez, em uma escala mais ínfima do dia a dia, nos caiba cultivar o espanto sobre todas essas atrocidades que seguem em curso. Não normalizar o absurdo, criar brechas para alianças e atuações fugitivas, fazer da sala de aula ou grupos de pesquisa espaços de confabulações criativas, engajadas e alegres e não sucumbir à tristeza corrosiva da sobrecarga, das capturas, das frustrações e do poder. Aquela letra que Foucault já nos deu em “Por uma vida não fascista” e que é sempre bom lembrar.

A Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio. Também podemos perceber que no âmbito universitário os fenômenos religiosos têm sido motivo de grande interesse de estudo por parte de muitos pesquisadores. Nos últimos anos Oyèrónke Oyěwùmí é uma das autoras que vem trabalhando a questão do gênero, contudo os seus textos têm apresentado fortes provocações para os (a) pesquisadores (a) que também discutem essa temática. Sendo você uma antropóloga que pesquisa religiões de matrizes africanas e estudos feministas, poderia dissertar para os (a) nossos (a) leitores sobre a questão do gênero dentro dessas religiões, a partir de sua trajetória profissional? E como você enxergar a discussão sobre gênero proposta por Oyěwùmí na contemporaneidade?

Vejam, é importante ressaltar que o trabalho de Oyewùmí não se refere à religião afro-brasileira ou africana, mas a cosmologia iorubá em seu país natal, a Nigéria. Reduzir o complexo mundo iorubá à religião é bastante pobre e insuficiente. No contexto brasileiro, não ignoro o fato de que nomear os terreiros como espaços religiosos foi uma estratégia de resistência nas Américas para manter vivo e possível o culto aos Orixás frente às investidas coloniais. Mas ainda assim, parece-me insuficiente para a complexidade que são os terreiros. Como diz Yashodhan, elas não precisam se re-ligar (religião vem dessa expressão em latim religare), pois já nascem conectadas

com o mundo, com os Orixás, com as entidades. E, ainda hoje, mesmo amplamente reconhecido como religião, em um Estado que se diz laico e em defesa da liberdade religiosa, são os terreiros quem mais sofrem violências motivadas pelo racismo. Terreiros são espaços de resistência, criados a partir de uma das maiores desterritorializações, como diz Marcio Goldman, que a humanidade já experimentou: a chegada violenta e forçada de sujeitos africanos, de distintas religiões do continente, nas Américas. Como Roger Bastide ensina, vieram com esses sujeitos também seus Deuses, que nas Américas se encontraram com entidades indígenas e santos católicos. Terreiros são fruto desses muitos encontros entre distintos mundos africanos (bantus, iorubanos, jejes, entre outros), indígenas e cristão-colonial e que produziu inúmeras formas de cultos, tendo como base, de modo geral, uma estrutura organizativa de matriz africana, sobretudo iorubá, como chama atenção Muniz Sodré. Certamente uma das primeiras autoras a descrever sobre a papel de mulheres no candomblé baiano foi Ruth Landes, antropóloga vinculada a escola culturalista norteamericana, que nomeará as relações no interior da casa de santo como “matriarcado”. Fato é que seu trabalho, muito criticado pelos seus contemporâneos homens, abriu um campo importante de reflexão sobre gênero e sexualidade nos terreiros. Rita Segato, Peter Fry, Patrícia Birman, Vânia Cardoso, Sueli Carneiro deram sequência a esse campo de reflexão a partir de distintas abordagens teóricas. Segato, por exemplo, havia chamado atenção sobre uma certa mobilidade do gênero em seu campo com o Xangô em Recife, interessada em compreender como as relações sociais estão em correlação com uma série de prerrogativas simbólicas que subvertem radicalmente aquelas professadas pelo ocidente (das relações calcadas em uma bio-lógica do sexo, binárias e hierarquizadas entre homens e mulheres). Oyewùmí, por sua vez, contribui para esse campo de discussão, a partir de uma perspectiva africana, argumentando que a própria noção de “mulher” é uma invenção colonial e exógena às sociedades iorubá, vinculada a experiência da família nuclear no Ocidente. Sustenta que gênero foi criado, nas sociedades iorubás, pelo contato colonial. E que, portanto, o conceito

de gênero, mobilizado pelas feministas brancas e ocidentais, precisa também ser localizado sociohistoricamente. O que Oyewùmí, na mesma esteira de Lugones, me ajudou a refletir foi sobre a colonialidade do gênero, mas, sobretudo, sobre a possibilidade de partir de outras cosmopercepções para compreender isso que o ocidente tem nomeado de relações de gênero. O que tentei fazer ao longo da minha tese foi um experimento com essa provocação, na medida que o feminino e o masculino me eram apresentados como forças que engendravam distintas formas sociais. Me interessava acompanhar os usos pragmáticos dessas formulações e o que eles faziam fazer no cotidiano comunitário, em uma comunidade definida como feminina e composta majoritariamente por mulheres negras e seus filhos e filhas. Penso que o trabalho de Oyewùmí, assim como Ifi Amadiume, entre outras pensadoras africanas são fundamentais para alimentar outras imaginações teóricas e políticas em sociedades como a nossa, que vivem os efeitos do colonialismo e do racismo.