

**QUANDO “OUTROS” CORPOS E
“OUTRAS” EPISTEMOLOGIAS ADENTRAM
ESPAÇOS DA MODERNIDADE**
**Apontamentos a partir de uma pesquisa
entre Brasil e Senegal**



QUAND « D'AUTRES » CORPS ET « D'AUTRES »
ÉPISTÉMOLOGIES S'INTRODUISENT DANS
DES ESPACES DE LA MODERNITÉ
Remarques issues d'une recherche entre
le Brésil et le Sénégal

Gilson José Rodrigues Jr.
Instituto Federal do Rio Grande do Norte | Pau dos Ferros, Brasil
gilson.rodrigues.jr@gmail.com | ORCID iD: 0000-0002-9370-2612

Resumo

A partir do diálogo – ou encruzilhamentos – entre questões suscitadas a partir da pesquisa desenvolvida entre o Brasil e o Senegal e, sobretudo, apontamentos feitos por estudiosas e estudiosos negras e indígenas, pretende-se levantar a seguinte questão: o que ocorre com os espaços constituídos pela e para a lógica da modernidade ao serem disputados e ocupados por pessoas e grupos que, dentro de perspectivas hegemônicas, sempre ocuparam “tradicionalmente” lugares marginais e periféricos? Neste sentido, proponho-me a pensar a partir do conceito de corpos-não-modernos para refletir acerca de práticas contra-hegemônicas, presentes no cotidiano da população senegalesa, e de como estas estão calcadas em cosmovisões e princípios epistêmicos que não se adequaram ao processo civilizatório da modernidade. Fugindo de qualquer homogeneização, ou análise comparativa, que vise englobar os povos africanos, afrodiáspóricos e indígenas, buscou-se, contudo, apontar para os efeitos transformadores destes espaços tidos como modernos, ocidentais, colonialistas e supremacistas brancos, quando são simbólica e territorialmente disputados por “outros” corpos epistêmicos, atravessados por trajetórias históricas e políticas contra-hegemônicas. Estas se mostram resistentes em sua permanência existencial, histórica e política, mesmo diante de práticas epistêmicas que visam a manutenção de certas hierarquizações e desigualdades, as quais, se fazem fortemente presentes nas ações humanitárias – tema central da referida pesquisa – e nas pesquisas antropológicas mais “tradicionais”. O contexto senegalês surge aqui também como proporcionador de reflexões que o extrapolam, aproximando-se de outras realidades geopolíticas e étnico-raciais, possibilitando apontar visibilizar os necessários embates para a visibilização de produções de conhecimento e cosmovisões que apontam para outros caminhos possíveis.

Palavras-chave

Epistemologias; Brasil; Senegal; Modernidade; Contra-hegemonia.

Resumé

A partir du dialogue - ou du croisement - entre des problématiques soulevées par les recherches développées entre le Brésil et le Sénégal et, surtout, les remarques faites par des chercheurs et des chercheuses noirs et indigènes, nous souhaitons poser la question suivante : Que deviennent les espaces constitués par et pour la logique de modernité quand ils sont contestés et occupés par des personnes et des groupes qui, dans des perspectives hégémoniques, ont toujours occupé «traditionnellement» des places marginales et périphériques ? En ce sens, je propose de penser à partir du concept de corps non modernes pour réfléchir sur des pratiques contre-hégémoniques présentes dans la vie quotidienne de la population sénégalaise, et comment celles-ci reposent sur des cosmovisions et des principes épistémiques qui ne se sont pas alignés avec le processus civilisationnel de la modernité. Évitant toute homogénéisation, ou analyse comparative, visant à englober les peuples africains, aphrodiasporiques et autochtones, nous avons cependant cherché à pointer les effets transformateurs de ces espaces considérés comme modernes, occidentaux, colonialistes et suprémacistes blancs, lorsqu'ils sont symboliquement et territorialement contestés par « d'autres » corps épistémiques, traversés par des trajectoires historiques et politiques contre-hégémoniques. Celles-ci résistent dans leur permanence existentielle, historique et politique, même face à des pratiques épistémiques qui visent à préserver certaines hiérarchies et inégalités, fortement présentes dans les actions humanitaires - le thème central de ladite recherche - et dans des recherches anthropologiques plus « traditionnelles ». Le contexte sénégalais apparaît également ici comme une source de réflexions qui le dépassent, abordant d'autres réalités géopolitiques et ethno-raciales, permettant de signaler les confrontations nécessaires à la mise en relief des productions de savoirs et de cosmovisions pointant vers d'autres voies possibles.

Mots clés

Épistémologies ; Brésil; Sénégal; Modernité; Contre-hégémonie.

Sobre as relações de uma antropologia “tradicional” com corpos e epistemologias não-modernas¹

“**Q**ue o ocidente inventou a ciência, somente o Ocidente sabe pensar (Césaire 2020 [1958])”. Com esta frase, Aimé Césaire abre caminhos para as encruzilhadas de reflexões que dão origem a este ensaio. O Ocidente e, conseqüentemente, toda a noção de modernidade que lhe inseparável, é forjado a partir da crença de que somente aqueles para quem ele foi criado são detentores de produções de conhecimento realmente legítimas e, portanto, podem falar por si e pelos “outros”, numa afirmação de sua superioridade. Esta se expressa também por meio de sua epistemologia, a qual irá rejeitar, invisibilizar e/ou diminuir qualquer outra que não se encaixe em seus padrões civilizatórios. Dentre estes, é importante ressaltar que o mundo dito moderno e Ocidental é marcado profundamente por uma concepção da humanidade não mais como participante da natureza, mas como sua proprietária e consumidora. Enquanto isso, como destaca Aílton Krenak, há povos que não vivem por meio dessa chave, os quais não perderam a memória de que fazem parte da natureza – inclusive a partir de outras concepções do que isto signifique – e constroem sua existência em cooperação com ela e não na sua exploração (Krenak 2020: 57).

Os povos citados acima, aqui compreendidos como *corpos-não-modernos* (Rodrigues Jr. 2020a e 2020b) – entre os quais as relações de poder, cosmovisões e epistemologias se manifestam de maneira socialmente marginalizadas – foram também relegados a este lugar de uma natureza a ser explorada, fetichizada e normatizada por meio de diferentes processos ao longo da história, tais como: a) a escravização dos povos africanos pela Europa; b) a ajuda humanitária como expressão desse controle explorador e paternalista, mesmo

¹ Gostaria de agradecer as leituras atentas de Ana Clara Damásio, Thulho Cezar Santos de Siqueira e Mercês Santos, Rafael Queiroz, Hallana de Carvalho, Thiago Oliveira e Vinícius Venâncio, que contribuíram ricamente que este ensaio fosse aperfeiçoado. Agradeço também a Wigna Guerra e Débora Pessoa, que tiveram o cuidado de preparar, respectivamente, o *abstract* deste trabalho. Isto só reforça um dos temas centrais aqui trabalhados: que a presença de percepções, epistemologias e cosmovisões não-modernas nos atravessam de modo a reconhecermos que nossas produções são fruto de toda uma coletividade.

quando realizada por brasileiros (Rodrigues Jr. 2019a); c) e o monopólio do discurso científico legítimo, isto é, levado a sério. Este último ponto não exclui, certamente, a própria antropologia, a qual desde seu surgimento preconizou o contato de antropólogas e antropólogos com povos que compartilhavam de outras cosmovisões e epistemologias. Enquanto os primeiros advinham de países colonizadores europeus, ou dos Estados Unidos – não se diferenciando muito em suas práticas – os segundos habitualmente pertenciam a regiões do mundo que haviam sido alvos destes processos colonizadores. Tal como os agentes humanitários, os antropólogos pareciam procurar povos longínquos, refletindo um dos fundamentos do mundo moderno e Ocidental: o desejo expansionista/imperialista. Mesmo quando os trabalhos antropológicos eram realizados, como no contexto brasileiro, no mesmo território de onde viviam, e vivem, os pesquisadores, estas distâncias se marcavam de maneira ontológica.

Feitas as considerações acima, é importante destacar que este ensaio tem como objetivo contribuir com reflexões críticas acerca do próprio advento da modernidade e seu processo civilizatório, tendo como ponto de partida questões presentes na antropologia e nas práticas humanitárias. Como pano de fundo para isto, lançarei mão de dados advindos do trabalho de campo realizado durante a pesquisa desenvolvida ao longo do doutorado sobre as ações humanitárias brasileiras desenvolvidas no Brasil e no Senegal. A antropologia, ou pelo menos, uma determinada antropologia, tal como a ajuda humanitária são aqui pensadas enquanto galhos surgidos de um antigo tronco que seria a própria invenção de Ocidente e, por consequência, da noção de moderno e modernidade.

Dentro desta lógica, observa-se práticas veladamente colonialistas nas práticas antropológicas mais tradicionais. O antropólogo era sempre aquele que adentrava um mundo desconhecido, ainda que fossem as favelas, periferias, quilombos ou aldeamentos indígenas. Mantinha-se, com isso, uma distância que reforçava o ideal de neutralidade que garantia o lugar de manutenção de um poder que demarcava quem teria autorização para contar histórias únicas destes “outros”, marginais dentro da geopolítica moderna. Como pensar, então, uma antropologia, disciplina eminentemente moderna, exercida por sujeitos e grupos que foram pensados para sempre ocupar um lugar marginal? Essa pergunta, ainda muito relevante na contemporaneidade, já era apontada em

1958 por Aimé Césaire (2020 [1958])² ao mostrar que Gobineau e Callois afirmam, respectivamente, que só existe história e etnografia branca. Na mesma obra, Césaire indica que o Ocidente – pensado aqui como sinônimo de supremacia branca, modernidade, capitalismo e colonialidade – como aquele que pode construir narrativas sobre os “outros”, mas o contrário nunca.

Em outro momento, já aponte para a inevitabilidade de se pensar a racialização destes corpos (Rodrigues Jr. 2019b), apontando para o grave silêncio da antropologia brasileira acerca da questão do que significa ser negro, branco, indígena, quilombola no desenvolvimento das pesquisas etnográficas. Dito isto, gostaria de destacar aqui que o referido silêncio é apenas aparente, e pode ser compreendido como mais uma expressão da modernidade da qual a antropologia pode ser vista como uma de suas filhas mais novas. É possível, portanto, considerá-la herdeira também no que diz respeito a um projeto político e epistemológico que está inevitavelmente vinculado à exaltação da branquitude e de uma crença na supremacia branca – a partir de uma perspectiva eurocentrada – que perpassa as diferentes corporeidades e as epistemologias que lhes atravessam. Nesse caminho, Gersen Baniwa (2018), ao observar que as epistemologias dos povos indígenas – e acrescento aquelas das diferentes etnias africanas – são anteriores à própria ideia de modernidade, e compartilham a noção do “eu” a partir da coletividade, aponta para o que pode ser compreendido como um mal-estar próprio dos “modernos” para com estes “outros” corpos epistêmicos, habitualmente estigmatizados e demonizados, por meio do que Franz Fanon (2019 [1952]) chamou de “inferioridade epidérmica”. Sem isto, a branquitude, as práticas colonialistas europeias e o próprio sistema capitalista não existiriam.

Seguindo tal linha de raciocínio, é importante retomar aqui que uma das características mais fundamentalmente modernas – e conseqüentemente cúmplice de certo

² O autor aponta que não é possível separar o pensamento eurocentrado, o supremacismo branco, Ocidente e modernidade. Neste aspecto, o autor vai apontar que o próprio nazismo não pode ser visto como um evento isolado, mas uma consequência do sentimento de superioridade por meio do qual a ideia de branquitude se constituiu. O problema do Nazismo, segue apontando Césaire, não foi o que a Alemanha fez, mas para com quem isto foi feito, isto é, o nazismo fez com outros povos europeus o que estes fizeram com africanos, indígenas e tantos outros.

universalismo que revela o provincianismo europeu³ – é seu paternalismo, presente, como já apontei (Rodrigues Jr. 2019a), tanto nas justificativas da escravidão imposta aos povos africanos, assim como na própria ajuda humanitária. A antropologia aqui chamada de “tradicional” poderá ser vista como carregada desta mesma característica, e, talvez, por isso presenciemos, mesmo na contemporaneidade, uma grande resistência ao reconhecimento por parte destes que sempre deram cara e voz a *esta* antropologia, a levarem a sério – como tanto se fala em nossa área – “outra” antropologia que busque romper com os padrões narcísicos impostos pelo modelo da civilização moderna. De Cheikh Anta Diop (1974 [1955]), ao levantar a tese do surgimento dos “protobranços” há 20.000 anos antes da era comum; passando pelo alemão Norbert Elias (1997 [1989]), ao analisar os elementos cosmológicos que atravessam a compreensão dos povos de origem nórdica e sua relação com o nazismo; até as reflexões de Aimé Césaire (2020 [1958]), ao apontar para o sentimento de superioridade no modo como a Europa/branquitude enxerga todo o resto do sistema-mundo, é que se observa que “[...] o “moderno” olha para o mundo esperando que ele seja um reflexo de si, e, ao não o encontrar, sente legitimada a visão que este “outro” se não se parece consigo será feio, errado, amoral, alienado, atrasado e inferior” (Rodrigues Jr. 2019: 131).

É por meio dessa perspectiva que se construiu a própria antropologia “tradicional”, a qual mesmo tendo rompido com o pensamento evolucionista, o mantém em seu linguajar comum. Haja vista como ainda se reproduzem binarismos como: “sociedades tradicionais” e “sociedades complexas”, ou “países desenvolvidos” e “países em desenvolvimento”, dentre outros. Tais divisões apontam o quanto a sociedade moderna não pode existir sem a hierarquização valorativa entre os grupos humanos, dividindo o mundo, como aponta Ailton Krenak (2020), entre humanos e sub-humanos. Nesta perspectiva, é possível compreender que os primeiros teriam o direito à ingerência sobre os segundos, seja por meio da escravização, ajuda humanitária ou por um *modus operandi* “tradicional” antropológico, do qual está excluída toda uma vasta rede de pesquisadoras e pesquisadores indígenas, quilombolas e negros que vêm construindo “outras” narrativas, sempre marginalizadas, há décadas. Apenas em 2018, também

³ Algo muito bem trabalhado pelo historiador alemão Immanuel Wallerstein (2007).

como evidência desses conflitos étnico raciais tão velados dentro da própria antropologia brasileira, durante a 32^a Reunião Brasileira houve a formação do Coletivo de Antropólogas Negras e Antropólogos Negros, o qual vem se organizando a partir de ações e reações que há muito lhe precederam⁴, tanto no contexto nacional, em especial a partir de ações de intelectuais negros de diferentes áreas, dentre estas muitas/os das Ciências Sociais e da Antropologia, quanto em contextos internacionais, a exemplo da Association of Black Anthropology (ABA), fundada nos anos 1970.

“Pelos ruas andei, procurei...”: sobre expressões cotidianas de “outras” epistemologias

As semelhanças entre Dakar, capital do Senegal, onde tive a oportunidade de transitar entre outubro de 2016 e abril de 2017, e outras metrópoles, em especial as brasileiras, são muitas: engarrafamentos por todos os lados, um intenso comércio informal, ônibus cheios, dentre outras características comuns àquelas e aqueles que transitam, sobretudo, entre as periferias e os centros urbanos. Entretanto, as diferenças também eram contrastantes. Dito isto, gostaria de convidar as leitoras e leitores a ingressarem por meio de minhas memórias no interior dos ônibus em Dakar. Uma das diferenças que logo causaram estranhamento em minhas andanças entre Keur Massar – periferia de Dakar e o seu centro urbano – ocorria quando uma pessoa idosa subia. Por mais lotado que o ônibus estivesse, ela não demorava a encontrar alguém, sempre mais jovem, que lhe oferecesse o lugar. Habitualmente, isso era feito de maneira espontânea. No entanto, quando se passavam alguns minutos, e os mais jovens – tal como no Brasil – fingiam dormir, ou apenas ignoravam aquela presença deliberadamente, alguém os acordava aos cutucões mandando levantar, o que era atendido, apesar da visível insatisfação.

⁴ Em 2018, foi organizado o Coletivo de Antropólogas Negras e Antropólogos Negros, que teve como ponto de partida a revolta e constrangimento coletivo causado pela mesa de abertura do evento, no qual só se viam mulheres e homens brancos, com exceção do garçom, um homem negro, retinto, que supria a mesa de água e café. A partir dessa situação, foi elaborada uma nota de repúdio, escrita a diversas mãos, que foi lida na assembleia geral, no fim do evento, e resultou na formação do Comitê Permanente de Antropólogas Negras e Antropólogos Negros. Algum tempo depois, foi formada também a Articulação de Indígenas Antropólogos, outro marco na construção de “outra” antropologia.

Não havia nos “Tata”⁵, como há nos ônibus brasileiros, qualquer placa que reservasse legalmente determinados lugares aos mais velhos, mulheres grávidas ou pessoas com qualquer tipo de dificuldades de locomoção – mas sim práticas naturalizadas que desembocavam em cenas como as descritas, e em tantas outras. Se isto causou algum estranhamento para mim, negro e de origem periférica, para o qual a experiência do andar em lotados ônibus pelo Brasil não constava novidade, foi por perceber que além do cuidado com os mais velhos, e pessoas com outras dificuldades de locomoção, esta prática revelava um aspecto profundamente marcado nas práticas sociais dos senegaleses, a *teranga*, a forma senegalesa de compreender a hospitalidade e acolhimento para com qualquer pessoa.⁶ Aos poucos, foi-me sendo explicado que a *teranga* está na vida de qualquer pessoa que entre no território senegalês, o que, no meu caso, manifestou-se quando um então desconhecido pagou minha hospedagem, alimentou-me e levou-me para sua empresa no dia seguinte, onde Richard Baepard⁷ foi me encontrar abraçando-me com um enorme sorriso que se tornou o marco de uma amizade que nos transformaria em parentes.

Ainda sobre as primeiras vivências no Senegal, foi notório que as perguntas e afirmações de amigos, conhecidos e familiares, expondo as imagens cristalizadas que possuíam de África, reduziam todo este continente a estereótipos, a uma “história única”, como bem explica Chimamanda Ngozi Adichie (2019 [2009]). Os questionamentos e supostas certezas costumavam girar ao redor de: “Tenha cuidado com os conflitos por aí, soube que a coisa não está fácil”, ou “Como é o Senegal? Muita pobreza, né?”. Também demonstravam surpresa ao ver que eu não enfrentava grandes problemas para acessar a *internet*. Parecia haver certo ceticismo e decepção ao

⁵ Microônibus de cor branca que pode ser visto circulando nas periferias da cidade até os arredores do Centro, onde só entram os grandes ônibus, que naquele tempo ainda estavam sendo implantados na cidade, e que encontravam dificuldades de circular devido aos imensos e duradores engarrafamentos.

⁶ Não ignoro aqui o fato de que o ato de oferecer o lugar aos mais velhos está presente em outros lugares do mundo. No entanto, ao relacioná-lo à *teranga*, aponto para o fato de que não o fazer é similar ao não saber receber bem as pessoas, o que é considerado desonroso.

⁷ Graduado em sociologia e especialista em projetos sociais, Richard é até o presente momento um dos funcionários do *Chemin du Futur*. Foi uma das primeiras pessoas que conheci em Dakar. Com ele e toda sua família, os laços estabelecidos foram muito além do que me levou a realizar o trabalho de campo, como explico a posteriori.

perceber que as imagens que tinham como certeza não eram confirmadas.

Dentre as diversas experiências que a prática da *teranga* me proporcionou, uma delas se mostrou muito familiar – sobretudo para alguém advindo do Nordeste brasileiro –, em suas múltiplas manifestações: o fato de que o convite para ir às casas das pessoas estava diretamente ligado ao fato de que, em algum momento, iríamos comer (Rodrigues Jr. 2019b). Os estudos antropológicos nos permitem compreender que se a alimentação é uma necessidade básica para a sobrevivência de qualquer espécie vivente, para nós, animais-humanos, o que se come e as maneiras como comemos, apontará para aquilo que o antropólogo francês Marcel Mauss (2005 [1950]) chamou de “técnicas do corpo”.

Nesse sentido, o ato de comer cotidianamente “como os senegaleses”, trouxe grandes risadas a estes, sobretudo as crianças, com quem eu geralmente comia⁸, mas também grandes aprendizados. Comer ao redor do *bol*⁹ revelou também questões epistemológicas e cosmovisões que apontam para aquilo que Cheikh Anta Diop (2014 [1982]) chamou de “unidade cultural africana”. Tal proposição não deve ser compreendida como qualquer pretensão universalista, mas como um compartilhar de cosmovisões que unem grupos étnicos que apesar de todo o processo colonizador seguiram em contato, trocas e resistindo a um modelo civilizador moderno. Tais cosmovisões, sem que se ignore as feridas coloniais trazidas pelo comércio escravagista e outras especificidades conjunturais, podem ser observadas tanto em África como em sua diáspora.

A diferença entre o comer com garfo e faca em um prato individual – *assiettes* – e o *bol* – forma comum a países como Senegal, Guiné-Bissau e Guiné-Conacri, dentre outros –, serve aqui como uma maneira de se pensar como as práticas cotidianas, neste caso alimentares, mais comuns aos ocidentais e aos africanos podem ilustrar diferenças e embates epistemológicos. O *bol* se trata de um grande recipiente redondo – geralmente de metal, mas que também pode ser de

⁸ A refeição era habitualmente dividida de forma etária, de modo a ter um dos monitores, adultos, comendo em um dos círculos, o que passou a me incluir, pois no cotidiano da instituição passei também a exercer o papel de monitor.

⁹ O termo “bol”, assim como o termo francês *assiettes* são utilizados aqui enquanto categorias êmicas.

porcelana ou vidro – que varia na qualidade de seu material e tamanho, facilmente encontrado nas casas senegalesas, entre as mais variadas classes sociais, durante as principais refeições.

Senta-se ao redor do *bol* e come-se com colheres ou com as mãos, algo que as crianças aprendem desde muito cedo, tão longo começam a engatinhar. Não foram poucas as vezes que crianças pequenas, filhas de vizinhos, que estavam no *Chemin* na hora do almoço ou do jantar eram ensinadas pelos mais velhos como deveriam pegar a comida. Sempre com a mão direita, a pegar um pouco do arroz – principal base da culinária senegalesa – junto com um pouco da carne servida – geralmente peixe, frango, boi ou bode, e porco apenas nas casas não muçulmanas – puxar até a borda do *bol*, espremer um pouco para sair o excesso de molho – sempre presente nas receitas e muito saboroso – e levar com ponta dos dedos até a boca. Richard Baepard – amigo, irmão¹⁰ e interlocutor – explicou que havia diversos significados naquela forma de comer, e que ajudavam a compreender algumas dinâmicas culturais senegalesas e africanas¹¹. Essas dinâmicas passam pelo ensino do cuidado coletivo, cooperação, respeito com os mais velhos e o cuidado com o não desperdício de alimentos.

Algumas vezes, mandei fotos para amigos brasileiros acerca do *bol*, e as reações, individuais ou coletivas, remetiam não apenas ao esperado estranhamento, mas a um verdadeiro asco ao verem que várias mãos tocavam na mesma comida. Não houve qualquer pergunta acerca de como era a assepsia antes de se sentarem ao redor do *bol*, que, no caso do *Chemin du*

¹⁰ Vivi algumas experiências ritualísticas junto à família Baepard, pertencente ao clã Bota da etnia mancagne, as quais, mesmo antes que pudesse compreender, passavam pelo reconhecimento de que eu era um integrante da família, algo como alguém que em outra vida havia sido um de seus membros levados pelo comércio escravagista para as Américas e que havia voltado para re-conhecer a família. Além deles acreditarem nisso, e terem confirmado a partir de diversos acontecimentos ao longo do tempo em que estive lá, para mim tudo isto foi se confirmando como verdade.

¹¹ Apesar de tecer muitas críticas acerca do uso do termo “africano” e África por parte dos agentes humanitários, é importante explicar que é possível ouvir explicações mais gerais como “isso é coisa de África”, ou “aqui é África”, ou mesmo ao identificarem certa forma de se portar de um estrangeiro e dizerem: “ele age como um africano”. Aponta-se para uma compreensão geral, africana, de África e dos africanos, a qual obrigatoriamente irá corresponder àquelas feitas pelos estrangeiros, isto é, pelos não africanos.

*Futur*¹², era sempre acompanhada de perto dos monitores e por Mama Fama – responsável pela alimentação e que desempenha um papel de mãe de todos os garotos ali. O cuidado em lavar as mãos passa, inclusive, pela mesma consciência coletiva que foi explicada acima. Entretanto, apesar dos *assiettes* terem seguido a maior parte do tempo guardados, quase esquecidos, havia outra perspectiva acerca da necessidade dos “meninos do Chemin” aprenderem a comer de colher, garfos e facas e com um prato individual.

Ao conversar com Lamine, o mais velho entre os monitores, desenrolou-se outro aspecto acerca da necessidade dos garotos do *Chemin du Futur* também aprenderem a comer do “jeito *toubab*”, um equivalente à necessidade de cada um deles aprender a falar em francês, língua nacional oficial, enquanto o *wolof* é reconhecidamente a língua nacional. Ainda que muitas pessoas compreendam o francês, parte delas não o falam com fluência, tendo em vista que não é uma língua aprendida nas ruas, mas nas escolas, privadas e públicas, obrigatoriamente¹³. Geralmente, os senegaleses que falam o que se considera “um bom francês”¹⁴ o aprenderam tanto no ensino fundamental como ao longo de todo o ensino médio.¹⁵ Neste sentido, retomando a conversa com Lamine, se compreende que ter um bom domínio da língua dos *toubab* passa também pela possibilidade de galgar melhores situações dentro da própria

¹² Trata-se da casa de acolhimento para crianças e adolescentes que viviam pelas ruas de Dakar, fundada por agentes humanitários brasileiros que compunham a agência Caminho Nações, ligadas ao movimento religioso Caminho da Graça. Ainda no primeiro semestre de 2016, a referida agência foi extinta e todo o investimento que vinha sendo feito ao longo de quatro anos foi cortado. Atualmente, o *Chemin du Futur* permanece atuante a partir de outras parcerias entre brasileiros e a equipe senegalesa.

¹³ Mesmo nas escolas públicas senegalesas, é necessário que seja paga uma taxa de matrícula no começo do ano letivo, assim como para a realização dos exames avaliativos. Diante disso, há muitas crianças e adolescentes que não podem estudar devido às condições socioeconômicas de suas famílias.

¹⁴ Expressão bastante comum no cotidiano senegalês, a qual geralmente indica uma facilidade em se comunicar na língua, formal e informalmente.

¹⁵ No ensino médio, os adolescentes aprendem, ao longo de três anos, obrigatoriamente o francês e o inglês – além do árabe para aqueles de famílias muçulmanas – e devem escolher outra língua estrangeira para aprender: português, italiano, alemão e espanhol. Os monitores do *Chemin du Futur*, devido a sua relação com a Guiné-Bissau, e por incentivos acadêmicos, haviam feito a escolha pelo português, o que marcou também suas trajetórias acadêmicas, assim como o fato de terem sido convidados a trabalharem no *Chemin*.

sociedade senegalesa, o que inclui melhores empregos. Aprender a comer de garfo e faca ou falar um “bom francês” remete à necessidade de adaptação a uma realidade inevitável imposta pelo processo civilizador moderno.

Ambas as explicações, de Richard e Lamine, longe de se anularem são complementares. Se a primeira reforça o caráter não apenas alimentar, mas social e epistemológico presente não apenas no Senegal, mas também em outras regiões africanas, a segunda pode ser compreendida como expressão da própria modernidade, que tem seu foco no indivíduo e no individualismo. Como exposto até aqui, a alimentação e o cuidado com os mais velhos, expressado até mesmo no ônibus, dentre outros aspectos observados no Senegal, revelam um *modus operandi* atravessado por epistemologias e as cosmologias que precedem e resistem ao processo civilizatório moderno. Este processo, a exemplo do que do que Cheikh Anta Diop (1974 [1957]) aponta ao se referir à ciência moderna, tratou de ‘alienar culturalmente’ determinados grupos, destinando suas produções de conhecimento, e suas próprias existências, a posições periféricas e subalternizadas.

Ao pensarmos aqui sobre como as epistemologias atravessam os corpos, influenciando nas visões de mundo e no modo como os conhecimentos são produzidos, é importante que se diga que não se trata aqui de defesas apriorísticas ou essencialistas, mas da compreensão de que nossos corpos são atravessados por uma gama de relações, as quais, dentro do contexto da modernidade, são hierarquizadas entre aquilo que venho chamando de *corpos-modernos* e *corpos-não-modernos* (Rodrigues Jr. 2019 e 2020). Esses últimos são a forma como são compreendidos os grupos e sujeitos que ocupam um lugar não hegemônico dentro do advento da modernidade, e têm na necropolítica (Mbembe 2018) um de seus fundamentos não apenas no que diz respeito à gerência sobre mortes e vidas, mas também de quais grupos devem ter sua existência protegida ou descartada. Essa necropolítica é também epistêmica, ou seja, tem a ver com a invisibilização de outras epistemologias e existências “contra-coloniais”, como destaca Antônio (Nego) Bispo dos Santos (2015).

“Humanitarismo é coisa de toubab”: ajuda humanitária e uma antropologia “tradicional”

Retomando aqui mais uma questão trazida nas interlocuções no Senegal, gostaria de pensar algumas aproximações – que atravessam os princípios que regem as práticas da ajuda humanitária e o que chamo de uma “antropologia tradicional”. Talvez, as leitoras e os leitores possam preferir trocar tradicional por hegemônica, ou mesmo de modelo “clássico”, o que aqui, como já apontado, tem a ver com o pensamento colonial, moderno e carregado da crença – mesmo inconsciente e/ou não confessada – em uma supremacia branca. Conceito este indispensável para compreendermos e lidarmos com o próprio processo civilizatório que tem nele um de seus sustentáculos, o qual relegou tudo que é feito e pensado por meio destes *corpos-não-modernos* ao lugar de sub-humanidade. É necessário então considerarmos nossos corpos – pensados em suas práticas e técnicas como fato social total, nos termos de Mauss (2005 [1950]) – como apreendido e entrecruzado por estas relações de poder e, conseqüentemente, de perspectivas epistemológicas que nos atravessam com, ou mesmo contra a nossa vontade consciente.

Dentre as interlocuções estabelecidas no Senegal, foi ao conversar com o amigo Boubacar Diaite, um *baye fall*, acerca da situação do *Chemin du Futur*, que me deparei com a diferença entre “ajuda” e “cooperação”. Ele disse: “Humanitarismo é coisa de toubab” enquanto andávamos até uma clínica médica no bairro Dakar Mariste. Então apontou para um centro educacional para surdos e explicou que a situação era semelhante à do *Chemin*. Tratava-se de uma instituição fundada “por estrangeiros que haviam fundado aquela instituição e deixaram tudo lindo: contrataram senegaleses dedicados ao trabalho, mas com o passar do tempo deixaram de lado”. Segundo ele isso só foi feito porque não tinham compromisso, mas também por saberem que haveria pessoas que, mesmo passando dificuldades, continuariam o trabalho. Porém, ele seguiu explicando que naquele momento, de fato, o Centro Educacional para Surdos estava ameaçado de fechar.

Ibrahima Diop, que havia me acolhido no meu primeiro dia em Dakar, fez uma observação bastante importante, quando chegamos ao ponto de que os estrangeiros diziam que os senegaleses não tinham o costume de fazer trabalho humanitário, ou de investir nas ações humanitárias

realizadas. Ele explicou que aquilo era coisa de *toubab*, tendo em vista que todos os africanos têm como prioridade cooperar com o crescimento e fortalecimento da família e que isto não incluía apenas ele, sua mulher e filha – aludindo ao modelo de família nuclear. Ibrahima usou a si como exemplo, tendo em vista que possuía maior poder econômico que muitos de sua família e, por isso, não tinha dúvidas de que deveria assistir seus irmãos mais novos, seus pais, primos, primas, tias e tios¹⁶ que precisassem dele¹⁷. Ao comentar com Richard Baepard sobre esta explicação e exemplos, ele foi rápido em explicar que tudo isto se trata de uma “forma africana de pensar” voltada para a coletividade, para a cooperação, algo que se manifesta, como já explicitado, nos detalhes da vida cotidiana, seja no comer ao redor do *bol*, dentro dos ônibus ou em rituais cerimoniais e fúnebres.

A ajuda humanitária aponta para o caráter profundamente paternalista com que o mundo dito Ocidental olha para todo o resto do mundo, o qual pode ser bem observado nas práticas antropológicas, sejam as ditas clássicas, ou mesmo contemporâneas, quando, por exemplo, os antropólogos e antropólogas brancas não problematizam em suas pesquisas, seja nos diferentes contextos africanos ou diaspóricos, o fato de seus *corpos-modernos* serem inevitavelmente corpos coloniais. Os mesmos corpos refletem determinadas epistemes as quais sendo possíveis de se construir rupturas, estas passam pelo questionamento de si e, portanto, do forte paternalismo que se faz presente na relação que esta antropologia “tradicional” estabelece com estes *não-modernos*, estes sub-humanos dos quais fala Krenak (2020).

Por fim, é importante pontuar que se a modernidade e, conseqüentemente a antropologia, pauta-se por essas relações

¹⁶ Nas línguas autóctones senegalesas com as quais tive contato, não há as palavras tios, tias, primos e primas, como há nas línguas *toubab*, como o português, inglês e francês. Isso se dá, de acordo com o que me foi explicado, porque a noção de paternidade, maternidade e irmandade extrapola em muito a compreensão nuclear de família.

¹⁷ Algo indispensável para se compreender este, e outros contextos e etnias em África, é se levar em consideração que uma mesma categoria de parentesco, pode apontar para relações e, sobretudo, o desempenho de determinados papéis no contexto familiar. Dessa forma, as categorias de parentesco observadas no Senegal, ainda que possam ser nominalmente semelhantes às brasileiras, podem apresentar significados e dinâmicas muitos distintas destas. Sobre isto, não será possível o aprofundamento aqui, o que será melhor explicitado em trabalhos futuros.

de subserviência que inclui poder falar pelos “outros”, quando estes mesmos “outros” produzem suas próprias antropologias, por exemplo. É necessário ter em mente que esses “outros” adentram outras disputas territoriais, como bem apontado por Braulina Baniwa (2018) ao destacar que as lutas por território se mostram mesmo fora dos espaços físicos da aldeia, tendo em vista que as próprias presenças são também territórios, ou melhor, corpos-território, ligados às trocas de conhecimento que faz estes corpos dotados de outra ciência que não a dos brancos.

O que seria então uma antropologia da cooperação se não uma antropologia que, sem negar sua origem histórica, moderna, branca e colonialista, rompe paulatinamente com estas práticas por meio da ocupação destes corpos-territórios, corpos epistêmicos, corpos-não-modernos? Para isto, há que reconhecer, como o fez Cyril Leonel Robert James (2019 [1938]) ao analisar a revolução haitiana, que qualquer mudança efetiva em uma forma de ver o mundo e no mundo passa pelo apropriar-se da própria diversidade dos povos que nos formaram e formam, sem qualquer temor de usar o termo ancestralidade. Para o historiador, a revolução haitiana não teria ocorrido, dentre outras questões, sem os usos que alguns líderes fizeram do conhecimento Ocidental, como foi o caso de Toussaint L'Overture, mas também com aquilo que já atravessava a história, consciência e trajetórias dos negros escravizados, que era a própria noção dos quilombos.

De maneira semelhante, Lélia Gonzalez (1988) conceitua a importante noção de amerifricanidade como forma de pensar, e reafirmar, não apenas os processos de dominação e exploração que os povos negros e indígenas foram submetidos nas Américas, mas para apontar suas estratégias de resistência, compreendidas como expressões de epistemologias que em meio às diversidades de povos e valores, apresentavam convergências socioculturais. Reforça-se, assim, a necessidade de pensarmos não apenas uma questão identitária, mas um ser e estar no mundo que não passa pela régua universalista – portanto provinciana – eurocristã, que vai gerar aquilo que a autora apontou como neurose brasileira, que terá no racismo um de seus principais fundamentos. A isto, acrescento, que não se trata de uma especificidade brasileira, mas moderna e Ocidental. Por fim, cabe lembrar algo apontado por Abdias Nascimento ao elaborar o famoso e sofisticado conceito de *quilombismo*:

A revolução negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos. Tal imperativo se aplica também ao movimento afro-brasileiro. Um instrumento conceitual operativo se coloca, pois, na pauta das necessidades imediatas da gente negra brasileira. Tal instrumento não deve e não pode ser fruto de uma maquinação cerebral arbitrária, falsa e abstrata, nem tampouco um elenco de princípios importados, elaborados a partir de contextos e de realidades diferentes. A cristalização dos nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de praxis da coletividade negra, deve incorporar nossa integridade de ser total em nosso tempo histórico, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta. Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro (Nascimento 2019 [1980]: 289).

É necessário perguntar novamente: uma “antropologia não-moderna” é possível? Talvez, a forma de responder a esta pergunta seja com outra? Temos outros grupos/pessoas/corpos não pertencentes aos padrões hegemônicos da modernidade realizando pesquisas antropológicas? Sim, e não somos poucas e poucos! Com isso, deixo negrito a certeza de que qualquer prática que se proponha *não-moderna*, ou *contra-colonial* (Bispo 2015) passa pelo reconhecimento da diversidade de nossos *corpos-territórios*, interseccionados, jamais reduzidos à moderna noção de indivíduos, mas a de pessoas compromissadas – como toda aliás – com coletividades, agrupamentos que nos atravessam social, histórica, cosmológica e epistemologicamente.

Não se trata aqui de uma proposta de ressignificar a modernidade, mas do reconhecimento que nossas práticas não cabem neste edifício cheio de infiltrações que seus construtores teimam em tentar tapar. “Outra” antropologia só é possível por meio destes corpos que formam o que Carolina Maria de Jesus (2014 [1992]) chama de quarto de despejo. Não é sala de estar que se deseja com uma antropologia da cooperação, mas a expansão deste espaço, onde estamos todas/todos estas que a modernidade logrou à sua margem. Talvez seja necessário reafirmarmos Lélia Gonzalez (2018 [1988]: 193): “Se a condição negra é estar no lixo, é não ter qualidades, o que nos resta? *O lixo vai falar, e numa boa*”, e com isso, desejosos de vermos o fortalecimento de “outra” antropologia, poderemos

reinventar e naturalizar nossas práticas epistêmicas neste universo, e em tantos outros.

Referências bibliográficas:

- ADICHIE, Chimamanda NGOZI. 2019. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BANIWA, Gersen. 2008. "Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autoimagem indígena". *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- BANIWA, Braulina Aurora. 2018. "Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados". *Vukápanavo: Revista Terena*, 1(1): 165-170.
- CÉSAIRE, AIMÉ. 2020. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Ed. Veneta.
- DIOP, Cheikh Anta. 1974. *A origem africana da civilização: mito ou realidade*. Lawrence Hill & Co.
- _____. 2014. *A unidade cultural da África Negra*. Luanda: Edições Mulemba.
- FANON, Frantz. 2019. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia: Editora UFBA.
- GONZALEZ, Lélia. 2018. *Primavera das rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África.
- _____. 1988. "A categoria político-cultural de Amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, 92/93: 69-82.
- JAMES, Cyril Leonel Robert. 2019. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo.
- JESUS, Carolina Maria de. 2014. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Editora Ática.
- KRENAK, Ailton. 2020. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições.
- RODRIGUES JR., Gilson José. 2019. *Humanitarismo em nome do Reino: ações humanitárias de Tuparetama (Brasil) e Dakar*

(*Senegal*). Tese (Doutorado em Antropologia) –
Universidade Federal de Pernambuco.

_____. 2019. “Sobre o corpo racializado em campo:
masculinidades negras e suas implicações para o trabalho
de campo antropológico”. *Revista da ABPN*, 11(30): 130-
151.

SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, quilombos, modos
e significados*. Brasília: INCT de Inclusão.

Enviado: 27 de fevereiro de 2021

Aceito: 24 de maio de 2021