



Anuário Antropológico
ISSN: 2357-738X
anuario_antro@unb.br
Universidade de Brasília
Brasil

Ménard, Anaís
Comentários ao texto “Sobre a descolonização e seus correlatos”, de Wilson Trajano Filho
Anuário Antropológico, vol. 49, núm. 1, 2024, Enero-, pp. 138-144
Universidade de Brasília
Brasília, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4000/11nft>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=599877503008>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia



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

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

Anaïs Ménard



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/aa/11845>

DOI: 10.4000/aa.11845

ISSN: 2357-738X

Editora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Referência eletrônica

Anaïs Ménard, «Comentários ao texto “Sobre a descolonização e seus correlatos”, de Wilson Trajano Filho», *Anuário Antropológico* [Online], v.49 n.1 | 2024. URL: <http://journals.openedition.org/aa/11845>;

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



Anuário Antropológico is licensed under a Creative Commons. Atribuição CC BY 4.0



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

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

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

Anais Ménard

Instituto Max Planck de Antropologia Social – Alemanha

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

ORCID: 0000-0002-3142-2922

menard@eth.mpg.de

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

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

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

Anais Ménard

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

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

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

Anais Ménard

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

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

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

apresentada como estável no tempo, invariável e homogênea.

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

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

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

Anais Ménard

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

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

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

Anaïs Ménard

Referências

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