

Reencantamento do mundo e a imaginação de outros mundos possíveis: uma etnografia das narrativas artistas do grupo Tambores de Safo¹

Jessica Emanuelli Pereira da Cunha – UNILAB

Palavras-chave: ativismo; reencantamento do mundo; feminismo decolonial.

“Desencantamento do mundo” é uma expressão cunhada pelo sociólogo alemão Max Weber para designar um processo histórico milenar de “desmagificação” da compreensão da realidade, promovido pela religião e pela ciência, dando lugar à um modo racional, guiado por práticas científicas e pelo avanço tecnológico, de explicar o mundo. A destruição das imagens mágicas deu lugar aos processos de racionalização modernos, sendo o racionalismo ocidental a marca fundamental do homem moderno. Esse processo de desencantamento do mundo se deu a partir da expulsão dos elementos mágicos do âmago das práticas e crenças das grandes religiões, através do estabelecimento de uma ética de conduta religiosa. Após a desmagificação das religiões hegemônicas, ocorreu a desmagificação da sociedade ocidental como um todo, onde qualquer crença metafísica passa a ser vista como irracional, dando lugar à ciência como o modelo de conhecimento que estabelece a ordem racional das coisas através de uma concepção causal da natureza e do mundo.

Este trabalho tem como objetivo, através da problematização da noção de desencantamento, ampliar os horizontes do fazer científico, assim como do fazer político, situando historicamente a construção desses saberes e trazendo para o diálogo outras epistemologias não hegemônicas. Faremos isso através da etnografia realizada com o coletivo Tambores de Safo, um grupo artista que mobiliza categorias e compreensões que extrapolam o fazer científico e o fazer político hegemônico, trazendo para o centro do debate uma construção artístico-política que se mostra engajada com o debate decolonial que avança dentro e fora da academia e que se coloca como produtor de conhecimento, trazendo à tona conceitos forjados no seio de epistemologias subalternizadas e evocando a noção de encantamento.

Tambores de Safo é um coletivo artista composto por pessoas cisgêneras e transgêneras, lésbicas, bissexuais e pansexuais, que pretende através da arte mobilizar uma produção de saber politicamente encantada, bem como valorizar a cultura de matriz afroameríndia e produzir conteúdo artístico-político antirracista e anticapitalista. A produção artista do coletivo Tambores de Safo, que conjuga arte com política, se faz a partir de uma

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

epistemologia das encruzilhadas, ou seja, a partir da confluência de diversos saberes e práticas que se atravessam. As encruzilhadas, domínio de Exu, são dimensões espaciais-teórico-metodológicas que fundamentam os sistemas de pensamento da cosmologia de matriz africana. Na lógica da encruzilhada, não há silenciamentos, aniquilações e padronizações. Não há uma ordem única e nem um sentido único de caminhar. Assim, discutiremos noções como “reencantamento” e “ancestralidade” na produção de saber através da etnografia realizada com o coletivo.

Não se trata aqui de deslegitimar o conhecimento científico como um método válido e eficiente de sistematização do conhecimento e busca pela explicação e compreensão dos eventos de diversas ordens que se sucedem no mundo. O objetivo da problematização da ciência realizada nesse trabalho é de ampliar os horizontes do fazer científico, assim como do fazer político, situando historicamente a construção desses saberes e trazendo para o diálogo outras epistemologias não hegemônicas. Esse movimento é um ponto crucial de argumentação levantado nesse artigo, uma vez que a etnografia realizada com o coletivo Tambores de Safo passa pela compreensão de discursos e práticas que mobilizam categorias e compreensões que extrapolam o fazer científico e o fazer político hegemônico, trazendo para o centro do debate uma construção artístico-política de um coletivo que se mostra engajado com o debate decolonial, trazendo à tona conceitos forjados no seio de epistemologias subalternizadas.

Ressalto que não há neste trabalho qualquer pretensão essencialista que instaure uma dicotomia entre subalternizados e dominadores, ou Norte e Sul. Não há, igualmente, um desprezo pelas categorias e instrumentos de análises da ciência ocidental moderna somente pelo fato de serem ocidentais. O esforço aqui realizado é de contextualizar tais categorias como instrumentos construídos a partir de um cenário de correlação de forças situado na história, buscando colocar em contexto saberes naturalizados como absolutos, e traçando paralelos de como outros agentes mobilizam e interpretam tais categorias fora dos circuitos hegemônicos de produção de saber, buscando enxergar como sujeitos que possuem outros repertórios significam seus pressupostos.

É nesse sentido que, para compreender as complexidades, através da prática etnográfica, das dinâmicas de um coletivo político-artístico, que se forja em diversas fronteiras de construção de identidade e de afirmação discursiva, que aceitamos nesse artigo o convite de Simas e Rufino de “[...] sair do conforto dos sofás epistemológicos e

nos lançar na encruzilhada da alteridade, menos como mecanismo de compreensão apenas (normalmente estéril) e mais como vivência compartilhada”.

Reivindicar o reconhecimento/legitimidade de determinado campo de saber como possibilidade credível implica em assumir suas potências e inacabamentos teórico-metodológicos como fontes para repensar o próprio campo, e também como possibilidade de pensar e dialogar com outros (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 26).

Na esteira do pensamento de Negrão (1997), que sugere que, no Brasil, o desencantamento do mundo é um fenômeno restrito às camadas intelectuais comprometidas com uma agenda de modernização positivista de progresso (as elites nacionais), e que nas camadas populares as experiências do sagrado não teriam sido desencantadas, é que evocamos a noção de *ciência encantada das macumbas* de Luiz Rufino e Antônio Simas como uma categoria epistemológica importante para a construção argumentativa dessa pesquisa.

Simas e Rufino (2018), ao discorrerem sobre os desdobramentos do projeto colonial, evidenciam um encontro de perspectivas distintas em relação ao limite entre vida e morte. Para as populações nativas das Américas e para boa parte dos povos africanos trazidos na diáspora forçada, a morte não é um conceito que se forja em oposição à vida. Na perspectiva da ancestralidade afro-ameríndia, a morte ocorre no ato do esquecimento. Assim, segundo os autores, a morte e a vida são encaradas a partir de uma perspectiva de encantamento, ou seja, são noções que se elevam à uma condição de sobrevivência, onde o fim do corpo físico não significa fim da existência. Desse modo, as categorias de *ancestralidade* e *encantamento* mobilizam concepções distintas das ocidentais no que diz respeito à vida e a morte, e, portanto, à existência humana (SIMAS; RUFINO, 2018).

Assim, o termo macumba significa para os autores um modo de estar no mundo, uma nascente epistemológica em constante fruição, que se opõe ao esquecimento, ou seja, ao desencantamento. Assim, os autores trazem para o debate “práticas de saber que ao longo do tempo foram mantidas sob a condição de demonizadas ou de animistas-fetichistas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.11). Mobilizam a macumba como um saber coletivo que confere significação e subjetivação a partir de uma matriz plural, definindo-a como “ciência encantada e amarração de múltiplos saberes” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 12)

Para os autores, a macumba se apresenta como uma política-poética que extrapola o campo mágico-religioso e que “por contingenciamento identitário e territorial compreende em seus limites inúmeras sabedorias que se amalgamaram inventando/inventariando formas de potencializar a vida esquivando-se da mortificação perpetrada pelo desencanto” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 105). Desse modo, a ciência encantada da macumba vai de encontro à monocultura do saber, evocando uma multiplicidade de caminhos epistemológicos e partindo do pressuposto de que não há uma explicação universal sobre a origem das coisas nem somente um único modo de operacionalização do saber.

Nesse trabalho, pegamos de empréstimo a noção de *ciência encantada da macumba*, de Simas e Rufino, e a alargamos, navegando em seu campo semântico, para a construção do sentido de uma *ciência encantada do tambor*, para fins de compreender as dinâmicas mobilizadas pelo coletivo Tambores de Safo a partir das suas relações com as categorias de ancestralidade e encantamento.

O Tambor, nas palavras de Simas e Rufino, “são autoridades, têm bocas, falam e comem”. O Tambor, na cosmovisão de matriz africana, faz parte de um repertório de ritualização da existência através de uma gramática de construção do corpo através dos diálogos entre som e dança. “os tambores contam histórias, ampliam os horizontes da vida e têm gramáticas próprias, que muitas vezes expressam o que a palavra não alcança” (SIMAS, 2019b, p. 29), “há no idioma dos tambores um potencial educativo vigoroso de elucidação dos mundos e interpretação da vida” (SIMAS, 2019b, p. 32).

O ato de tocar tambor vai além da lógica utilitarista. Não há pragmatismo em fazer um batuque, não há aproveitamento financeiro e desenvolvimentista em uma roda de tambores. Tocar tambor se conecta muito mais com a vagabundagem, a malandragem e a vadiagem do que com a lógica do trabalho e do progresso. Para Wanderson Flor do Nascimento, no prefácio do livro *Arruaças*, “a malandragem, a vadiagem e a vagabundagem são valores, saberes e práticas contracoloniais” (NASCIMENTO, 2020, p.9), acrescentando que a “vagabundagem é afeto libertador, pra quem aprende a olhar de soslaio e deslizar, gingar pelas frestas de um pensamento que não se pretende grade, mas que reconhece que toco pequeno é que arranca a unha colonial que endurece nosso pensamento e nossa maneira de buscar jeitos próprios de caminhar (NASCIMENTO, 2020, p.9).

Para o coletivo Tambores de Safo, a música e a arte nunca foram utilitárias. A produção ativista do coletivo nunca foi comercial, nunca rendeu grandes cachês, retornos financeiros ou fama e reconhecimento. Também nunca foi um grande instrumento revolucionário que conscientizou massas e promoveu transformações estruturais na realidade. Ao contrário, a arte e o ativismo do coletivo é um acontecimento vagabundo, que surge pela vontade da alegria, que se fortalece para lutar contra as imposições colonialistas, mas que faz festa nas frestas, que busca novos caminhos através da brincadeira, do estar junto, das poesias e gingados que se constroem na magia dos encontros. Que produz arte por militância, mas também por vadiagem.

Essa produção ativista do coletivo Tambores de Safo, que conjuga arte com política e que busca diversos caminhos de intervenção no mundo, se faz a partir de uma epistemologia das encruzilhadas, ou seja, a partir da confluência de diversos saberes e práticas que se atravessam. As encruzilhadas, domínio de Exu, são dimensões espaciais-teórico-metodológicas que fundamentam os sistemas de pensamento da cosmologia de matriz africana. Na lógica da encruzilhada, não há silenciamentos, aniquilações e padronizações. Não há uma ordem única e nem um sentido único de caminhar. Nas encruzilhadas não há pureza, não há higienização. Para a lógica das encruzilhadas, os saberes se produzem a partir da diversidade e das imprevisibilidades, criando linhas de fuga nas situações de supressões, buscando ir além da ânsia moderna pela ordem positivista.

Uma das categorias, dentro das referências da epistemologia das macumbas, muito mobilizada pelas Tambores de Safo em suas práticas e discursos é a noção de ancestralidade. A ancestralidade, noção basilar para as cosmologias de matriz africana, se assenta na perspectiva de que os seres humanos são seres que se constituem a partir da ritualização da vida em coletividade. Essa ritualização da vida coletiva passa pela louvação das trajetórias das pessoas que vieram antes na experiência de vida na terra, vida essa que não termina, que não morre, mas que se reatualiza a partir da ritualização da lembrança, da louvação, da produção dos saberes encantados que não passam pela experiência da morte, pois a morte é compreendida como o esquecimento, como ausência de poder criativo, ou seja, o desencantamento. Para as cosmovisões dos povos de matriz africana, a ancestralidade é viva, pois é constantemente ritualizada, lembrada, móvel. A ancestralidade, “ao celebrar a existência como um contínuo e o ser como exercício comunitário, nos concede repertórios de cura para dobrar a escassez e os assombros do

desencante” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 23).

Sobre a relação do grupo Tambores de Safo com a dimensão do sagrado e da ancestralidade, Tiê aponta em entrevista:

Eu vejo as Tambores hoje como um coletivo muito ímpar assim na sua construção, não surge do nada, né? Surge do acúmulo de alguns movimentos, do movimento feminista, do movimento negro, do movimento de mulheres lésbicas, do movimento LBT, o coletivo ele bebe muito dessas fontes, né? Ele vem de outros coletivos também, vem de militantes individuais que tinham suas trajetórias em outros lugares, vem da galera da arte, da música, mas tem uma coisa que eu acho que a gente construiu dentro das Tambores, pegando referências de outros lugares, mas que é muito nossa, que é a arte junto com a política e junto com a espiritualidade. Eu acho que isso tá muito marcado nas nossas letras, isso tá muito marcado na forma como a gente se prepara para apresentações, para construções coletivas assim. Vem de um lugar demarcado assim, a gente vem de um lugar de ancestralidade, a gente vem de um lugar de louvação aos nossos ancestrais, de entender que a gente tá aqui porque teve outras pessoas antes de nós. E não só nossos antepassados, mas os ancestrais dos movimentos, né? E a gente mobiliza outras ferramentas políticas que não é só políticas públicas, que não é só... pautas frente ao Estado, mas a gente mobiliza forças que vem de outra ordem assim, né? Que vem da espiritualidade, que vem da ancestralidade... a espiritualidade pra mim foi um processo de perder vários medos. O processo de ter sido muito a questão da ancestralidade e das religiões de matriz africana tá sempre num lugar muito demonizado na minha história. E quando eu saio de casa, o primeiro lugar que me acolhe e que eu recebo cuidado é dentro de um terreiro de umbanda na periferia daqui de Fortaleza, e foi o meu primeiro contato assim e que eu me senti acolhido, embora tivesse com medo, e quando dentro do grupo a gente vivencia isso no rolê de sempre ter se proposto a resgatar a ancestralidade através da música, então a gente se coloca na rua com tambores e traz nas nossas músicas, no nosso repertório esse chamado pra ancestralidade em vários momentos. Eu acho que a espiritualidade vai para além de religião, acho que o fato da gente ser um grupo de pessoas majoritariamente negras ou de descendentes e de pessoas de terreiro, e pelo fato da gente tocar tambor, tocar ritmos que estão relacionados às religiões de matriz africana, eu acho que isso demarca um lugar assim, né? Que a espiritualidade ela está presente independente de nós fazermos parte de determinadas religiões, que nem todas fazem mas que algumas fazem, mas para além das religiões eu acho que o lugar da espiritualidade, da ancestralidade vinculada a esses elementos de matriz africana, eu acho que é uma identidade importante assim, e pensando nessa relação com a política eu acho que isso é uma cultura de resistência mesmo assim, de pensar que... a gente tem a falsa ilusão de que a política é laica, né? Mas se a gente for olhar pra o congresso nacional tem uma cruz de Jesus Cristo crucificado lá no meio, a gente tem uma bancada evangélica que dá o tom hoje da política no congresso nacional, a gente tem um presidente que apela para o voto evangélico, né? Ou seja, o cristianismo enquanto força política tá aí articulado. Enquanto orientação religiosa, enquanto orientação de fé, enquanto ética, enquanto política ele dá o tom da política no Brasil hoje, né? E eu acho que a gente pensar um grupo que é um movimento social, que faz parte do movimento social que resgata, que mobiliza na verdade uma espiritualidade para além da fé cristã que é a fé colonizadora, é uma tentativa de dar outro lugar para a política, né? Que a política ela não é destituída do lugar da fé, que não é destituída do lugar das éticas religiosas. Eu acho que a gente, quando a gente aposta na arte como fazer político, a gente tá apostando também numa espiritualidade, numa fé, porque a arte que a gente utiliza não é arte sacra, não é uma arte cristã, mas é uma arte demarcadamente de matriz africana, né? A cultura africana, a cultura negra ela traz uma cultura de resistência a partir da espiritualidade, que foi o que manteve também a nossa... a sobrevivência desse lugar. Eu vejo que a gente conseguiu manter uma coisa

que ao longo de séculos foi... tá articulado pra ser aniquilado, né? Que é a crença nas nossas divindades, a crença na força dessas divindades para organização do mundo! Do universo assim, né? Na preservação da natureza, na mobilização das pessoas em comunidade, né? Que eu acho que é uma coisa que a gente aposta muito assim. Então quando eu penso em fé e política, eu penso que a gente vive uma disputa, né? Da fé cristã que sempre esteve dando o tom da política no Brasil, né? Enquanto a gente, sujeitos de outras matrizes, indígenas, africanas, a gente vem mobilizando essa fé e essa crença ancestral no nosso fazer político e colocando isso em disputa, né? Eu acho que isso é fundamental assim, que a gente enquanto grupo esteja cuidando dos processos que são os ritualísticos, mesmo que a gente não tenha seguido a risca, mas é porque isso também nos foi negado por muito tempo, né? A gente não sabe como se apropriar daqueles elementos que nos foram retirados à força, né? Essas oficinas que a gente deu pra essas pessoas que chegaram agora pra construção da parada, eu vi muito isso na Flávia também, quando ela pegava o agogô ela falava "olha, no terreiro a gente usa isso aqui pra abrir, esse instrumento ele é utilizado dentro dos rituais de matriz africana..." então a gente vai replicar isso na nossa prática, isso é um reconhecimento da musicalidade brasileira como uma musicalidade africana, da musicalidade regional como advinda dos povos que foram escravizados, né? Então, eu acho que é um lugar muito importante mesmo que a gente não tenha completamente a consciência dessa ritualística religiosa (Entrevista realizada em 27/08/2022 com Tiê Rocha, integrante do grupo Tambores de Safo).

Na fala de Tiê, podemos perceber um imbricamento entre a dimensão do sagrado e a política, que culmina em uma proposta de um fazer político encantado, uma intervenção na realidade e no jogo político que seja permeada por diversos elementos simbólicos, na contramão da orientação do desencantamento. Não significa, entretanto, sugerir que a política deve ser dominada pela esfera religiosa e orientada seguindo a ética e os dogmas de uma determinada religião. Significa, no entanto, afirmar que as práticas políticas não são neutras e nem destituídas de subjetividade e de significações hegemônicas, nem são absolutamente seculares e “assépticas”, livre de “contaminações” do pensamento religioso. Como aponta Tiê, a política institucional no Brasil está permeada por elementos religiosos, sejam símbolos cristãos em prédios públicos, sejam as pautas que tramitam nos projetos de lei e nas políticas implementadas pelo poder público. O contraponto oferecido pelo discurso de Tiê, que comunga com a postura do coletivo, é de que as políticas marginais, que se constroem à margem do poder público, mas que também incide sobre ele, se utilizam de elementos que fogem à racionalidade ocidentalizada da política “limpa”. Ao contrário, os discursos e práticas estão permeados de elementos mágicos, como o tambor, as mandingas, os pontos cantados, as rezas e os rituais, que compõem um ativismo encantado, que bebe nas fontes das cosmovisões africanas e indígenas como um modo de buscar frestas e brechas na grande muralha dos sistemas de opressões, se utilizando do lúdico e do encanto como sabedorias com potencial de articulação política, de intervenção na realidade e de imaginação de outros caminhos na encruzilhada.

Para autores como Morris Berman, Ilya Prigogine e Edgar Morin, o processo de desencantamento do mundo foi desenvolvido e/ou agravado pela instauração de determinados paradigmas científicos. Assim, a produção de conhecimento ocidental, que parte de certos pressupostos, culminou na transformação do mundo em um “mecanismo causal” (MOCELLIM, 2014). Para Berman, o mundo permeado pelo encantamento não significa apenas um mundo com elementos mágicos presentes, mas sim uma realidade que implica nos sujeitos um sentimento de pertencimento, de integração com o todo, que o autor denomina de “consciência participante” (BERMAN, 1981). No processo da consciência participante, o ser humano é visto como integrado ao mundo natural, e não há a separação corpo/mente. Para o autor, foi a separação entre sujeito e objeto, perpetrada pela ciência ocidental, que promoveu o processo desencantamento do mundo, separando assim o espírito da matéria. Esse problema da separação entre sujeito e objeto, observador e observado, não se limita, para Berman, ao campo da construção do saber científico, tendo se espreado para toda a relação do ser humano com o mundo, se tornando um modelo de consciência e de relação com a natureza. Assim, a ciência moderna foi um fator determinante para o desencantamento do mundo e para a construção de uma concepção de conhecimento distanciado, que leva o ser humano a enxergar a natureza como distante, como um objeto a ser compreendido e explorado.

Para Berman, uma vez que a ciência contribuiu para o desencantamento do mundo, pode também contribuir para reencantá-lo. Assim, o processo de reencantamento do mundo, para o autor, passaria por uma reconstrução dos paradigmas científicos, revertendo a lógica cartesiana de compreensão do mundo e promovendo uma consciência participante, através do fim da separação entre sujeito e objeto. Para o autor, o reencantamento não significa um resgate das práticas mágicas, mas passa por um processo de adoção de estratégias, firmadas em concepções holísticas, que permitam uma maior integração do ser humano com o mundo natural, construindo uma ciência “orgânica” que assuma o caráter fluido, mutante e incerto da natureza (BERMAN, 1981).

Outro autor que considera a ciência como fator determinante no processo de desencantamento do mundo é Prigogine, que afirma que esse desencantamento construiu a noção de um mundo fragmentado, e transformou a natureza em algo regulável e previsível, objeto portanto de cálculo e gerido por leis universais. Na obra do autor, encontramos caminhos para um processo de reencantamento do mundo, que passa pela inserção da incerteza nas perspectivas científicas, e pela construção de uma concepção

sobre o mundo natural que o compreenda como um todo complexo, e não fragmentado e inerentemente ordenado e regido por leis, rompendo com a visão mecanicista de uma natureza controlada, simétrica, assumindo a desordem como um elemento constituinte do mundo natural (PRIGOGINE, 1996).

Edgar Morin também versou sobre o processo de desencantamento do mundo. Para o autor, a partir do momento em que a ciência passa a produzir um conhecimento que fragmenta e divide o mundo em pequenas parcelas, ela dá início à um movimento de redução da complexidade da realidade, impedindo a observação do conjunto das coisas, percepções que só são possíveis quando se observa o todo e as singularidades. Para o autor, a ciência moderna instaura um paradigma com pretensões universais que cria um beco sem saída: diversas formas de conhecimento são descartadas em detrimento da instauração de um universo único de explicação, pautado nas certezas e nas regularidades. Para Morin, uma “nova ciência” deve surgir, comprometida com a restauração do encantamento, ou seja, encarando o universo de modo complexo, permitindo que as incertezas e as contrariedades entrem em campo (MORIN, 2013).

Assim, para os três autores citados, o reencantamento do mundo passa por um reencantamento da ciência. Para que esse processo ocorra, é necessário que haja uma ruptura com determinadas proposições basilares para a ciência moderna: a concepção da natureza como algo que possa ser regulamentado e compreendido através de leis eternas; a redução da realidade à cálculos matemáticos; o antropocentrismo científico e a concepção da natureza como algo que possa ser submetido aos interesses humanos; e a separação entre sujeito e objeto, que desemboca na concepção do ser humano como sujeito cognoscente e a natureza como objeto cognoscível (MOCELLIM, 2014). Assim, uma redefinição dos paradigmas científicos que apresentasse uma ruptura com os paradigmas da epistemologia moderna, e a instauração de um novo paradigma científico que estivesse baseado na reintegração do ser humano e da natureza, do sujeito e do objeto, levaria a um processo de reencantamento do mundo a partir do saber científico (MOCELLIM, 2014).

Para Lovelock, a expurgação dos elementos mágicos promovidos pelos domínios das grandes religiões monoteístas levou à uma privação da vivência do ser humano com a natureza, e endossaram a separação entre natureza e cultura, entre ser humano e mundo natural. Na antiguidade, antes da formação das grandes civilizações, as religiosidades

panteístas, onde a noção de divindade é inerente ao cosmos, eram os padrões de crenças que compunham um mundo divinizado, onde a natureza era vista como um organismo vivo. Esse tipo de crença panteísta pode ser observada na cosmovisão hinduísta, céltica, dos povos ameríndios, dos povos iorubás. Com o domínio das grandes religiões monoteístas, as crenças panteístas, chamadas de pagãs, foram subtraídas em detrimento de um Deus distante, extra-mundano (LOVELOCK, 1988)

Assim, para o autor, o processo de reencantamento do mundo passaria pela fundação de uma ética racional, baseada em uma cosmovisão panteísta, que seja atravessada por um encantamento que produza uma sensibilização intuitiva e instintiva nas pessoas, a fim de proporcionar ações eficazes de transformação na relação do ser humano com o planeta. Nas palavras do autor:

Meu motivo para insistir em chamar a Terra de Gaia e dizer que está viva não é uma vaidade pessoal; o motivo é que eu vejo isso como um passo essencial no processo de entendimento público e também científico. Enquanto não sentirmos intuitivamente que a Terra é um sistema vivo e não soubermos que fazemos parte dela, não poderemos reagir de forma automática para a proteção dela própria e, no final das contas, para a nossa própria proteção. (...) Diante do objetivo de alcançar essa consciência, o nome Gaia é muito mais adequado para uma vasta entidade vida que algum acrônimo inspirado em termos científicos racionais (LOVELOCK, 2010, p. 188-189).

Na teoria de Gaia, há uma junção de uma ética de inclinação religiosa com a ciência, com o objetivo de instaurar um saber que, tendo por base a ciência, seja também uma concepção metafísica e uma orientação de ação e intervenção no mundo que se contrapõe à visão mecanicista da natureza engendrada pela ciência moderna, defendendo a criação de uma nova ciência capaz de reencantar o mundo.

Em termos práticos, se desencantamento do mundo significa a expulsão dos elementos mágicos da compreensão da realidade, uma noção de reencantamento do mundo envolveria um retorno da magia como ferramenta de leitura do mundo, ou uma remagificação da realidade. Pierucci afirma que, mesmo com o esforço empreendido pela ciência moderna e pelas grandes religiões monoteístas para expurgar as práticas mágicas do mundo ocidental, o nosso cotidiano está permeado delas, sejam em gestos e simpatias em datas específicas, seja nas terapias holísticas e nos horóscopos em jornais (PIERUCCI, 2001).

O tema da magia tem sido uma questão para a antropologia desde a sua fundação. James Frazer (1982), um dos pioneiros da ciência antropológica, define o conceito de

magia em uma escala hierarquizada, seguindo uma sequência evolutiva, que começa com a magia, passa pela religião, e chega enfim ao ápice do pensamento humano, a ciência. Assim, para o autor, a magia era um modo primitivo de compreender o mundo, uma ciência primitiva, que por ser muito precoce, falha ao fugir do pensamento lógico e cair em superstições. A magia é encarada aqui como uma tecnologia de controle das realidades, sobretudo dos fenômenos naturais, utilizada pelo “homem primitivo” para dar um ordenamento à realidade. Quando esse homem percebe que não pode controlar essas forças, ele deixa de lado a ferramenta da magia e passa a colocar o destino na mão de divindades maiores que ele. Esse estágio evolutivo do pensamento humano, segundo Frazer (1982), é a religião. Ao enfim perceber os limites da religião, o homem desenvolveria um pensamento lógico, baseado na casualidade e amparado por experimentações e observações racionais da realidade. Essa etapa é a ciência, que, para o autor, seria o destino inevitável de todas as sociedades humanas, que passariam necessariamente por todas essas etapas evolutivas.

Com o questionamento das teorias evolucionistas, essa escala evolutiva de Frazer passou a ser questionada, e construiu-se na antropologia a visão de que as magias e as religiões deveriam ser vistas a partir de seus sistemas de crenças específicos, sem possibilidade de existência de um continuum entre povos ditos “primitivos” e “civilizados”. Assim, a ideia de que magia e religião seriam categorias pré-lógicas caiu por terra, e a própria separação entre magia e religião ficou estremecida, com as duas categorias se atravessando em vários contextos etnograficamente verificados.

Para Malinowski (1988), a magia é essencialmente prática, um conjunto de técnicas às quais se recorre como um apelo ao mundo sobrenatural, acionado no momento em que as possibilidades racionais de resolução de determinado problema se esgotam. Marcel Mauss (1974), por sua vez, vai definir a magia a partir de três pontos fundamentais: o mago, os ritos e as representações. O mago é a figura que detém os conhecimentos mágicos, aquele que possui o poder e a habilidade para a execução de rituais mágicos. Os ritos são o conjunto de gestos e práticas que, seguindo uma fórmula, são executados de maneira sistemática, com a finalidade de obtenção dos resultados previstos. As representações mágicas, para Mauss, são de três tipos: a continuidade ou contraste, a similaridade e a contiguidade. Para Mauss, a magia deve ser entendida como um sistema explicativo:

De fato, a magia aparenta ser uma gigantesca variação do tema do princípio da casualidade. Isto, porém, nada adianta, pois seria de espantar que fosse algo diferente, já que, parece, o seu objetivo exclusivo é produzir efeitos. Nesse sentido, o máximo que podemos dizer é que, simplificando as suas fórmulas, é impossível não considerá-la uma disciplina científica, uma ciência primitiva [...]. A magia assume função de ciência e ocupa o lugar das ciências que estão por nascer.” (MAUSS, 1974, p. 93)

Para Levi-Strauss (2008), a crença na magia se desenvolve por aquilo que o autor nomeia como eficácia simbólica. Partindo do princípio de que o elemento simbólico é o ponto basilar das comunicações e das trocas, e entendendo que as culturas humanas são fundadas na simbolização, a crença generalizada, dentro de um sistema de símbolos, de que os rituais mágicos funcionam, fazem com que a magia de fato funcione. Em outras palavras e de modo simplificado, a magia é real e eficaz porque as pessoas acreditam nela, pois ela é constituinte daquele universo simbólico.

Silvia Federici aponta que “a batalha contra a magia sempre acompanhou o desenvolvimento do capitalismo, até os dias de hoje. A premissa da magia é que o mundo está vivo, que é imprevisível e que existe uma força em todas as coisas” (FEDERICI, 2017, p. 312). Em um mundo encantado, diversas perspectivas, modos de interpretação, agências e consciências estão presentes, tornando o poder mais difuso, e desse modo incompatível com a lógica de concentração de poder e acúmulo engendrada pelo sistema capitalista colonial. A autora aponta que:

Ao tentar controlar a natureza, a organização capitalista do trabalho devia rejeitar o imprevisível que está implícito na prática da magia, assim como a possibilidade de se estabelecer uma relação privilegiada com os elementos naturais e a crença na existência de poderes a que somente alguns indivíduos tinham acesso, não sendo, portanto, facilmente generalizáveis e exploráveis. A magia constituía também um obstáculo para a racionalização do processo de trabalho e uma ameaça para o estabelecimento do princípio da responsabilidade individual. Sobretudo, a magia parecia uma forma de rejeição ao trabalho, de insubordinação, e um instrumento de resistência de base ao poder. O mundo devia ser “desencantado” para poder ser dominado (FEDERICI, 2017, p. 313).

Hoje é possível afirmar que é na magia e na religião que encontramos as origens da ciência moderna. Rossi (2001) afirma que a magia, que é ao mesmo tempo uma conduta prática quanto um sistema explicativo, foi um ponto de partida e de diálogo dos fundadores da ciência moderna, como Bacon e Newton. De acordo com o autor, até o século XVII esse tipo de diálogo era comum e aceitável, à exemplo da alquimia, que reunia ciência, técnica, religião e magia.

Assim, Japiassú (1996) vai afirmar que o projeto de desencantamento do mundo promovido pela ciência moderna apresenta falhas desde o início, pois até mesmo seus fundadores dialogavam com elementos mágicos nas suas investigações sobre a realidade e nas experimentações e elaborações. Para o autor, a magia e a integração ser humano e natureza foram sistematicamente suprimidas pela racionalidade da ciência ocidental por volta dos séculos XVIII e XIX. No entanto, o processo de reencantamento do mundo a partir da ciência, conforme aponta o autor, já é possível de ser observado em algumas áreas da produção do conhecimento, como a física contemporânea, que assume a incerteza e assim desestabiliza as bases da física mecanicista. Assim, Japiassú aponta para essa emergência de uma nova visão científica, que também é uma nova forma de ver o mundo.

Bruno Latour (2009), desenvolve a noção de A Grande Divisão, onde aponta que a racionalidade científica moderna promoveu uma separação entre natureza e cultura, e como consequência afastou ser humano e natureza, pondo estes em oposição e criando narrativas sobre a realidade que impediam as perspectivas híbridas. No entanto, o autor aponta que a realidade é fronteira, é híbrida, natureza e cultura se perpassam e se permeiam. Nessa mesma Grande Divisão está o apagamento da magia e do mito pela ciência moderna, sendo desprezados enquanto saberes e formas de ler o mundo em detrimento da racionalidade científica.

Assim, a visão mágica do mundo nunca foi completamente eliminada do mundo ocidental, ao contrário, sempre esteve presente, no entanto foi suprimida pela visão científica que conquistou hegemonia sobre as epistemologias. No entanto, a perseguição empreendida contra as visões mágicas, e os epistemicídios promovidos pela ciência moderna, pelo avanço das grandes religiões monoteístas e pelos processos de dominação e colonização levaram ao afastamento do ser humano da natureza e de si mesmo, e as transformações no meio ambiente, como as mudanças climáticas e a degradação ambiental, e o declínio nos modos de vida a partir das diversas violências e violações promovidas pelo capitalismo patriarcal e racista, evidenciam o fracasso das concepções mecanicistas da ciência e dos sistemas de estruturação do mundo endossados por ela.

Desse modo, o processo de reencantamento do mundo pode ser vista como um movimento de remagificação da realidade como estratégia de transformação da relação do homem com a natureza e consigo mesmo, objetivando o fim da separação entre natureza e cultura e de outras dicotomias que limitam a compreensão do mundo e que

aniquilam as diversidades e os hibridismos. Tal movimento de reencantamento pode ser empreendido pela ciência, mas não só. Diversos povos resistem à desmagificação e ao epistemicídio há séculos, através de diversas estratégias de sobrevivência dos saberes que foram sistematicamente suprimidos pela racionalidade moderna. Esse movimento também pode ser feito através da política, que também é uma arena para o embate da desmagificação e remagificação, do desencantamento e do reencantamento.

A hipótese sustentada aqui é a de que o coletivo Tambores de Safo, a partir de suas práticas e estratégias artivistas de intervenção no mundo, está alinhado ao processo de reencantamento do mundo, através da mobilização de saberes e práticas que movimentam as forças do balanço dinâmico estabelecido entre desencantamento e reencantamento. Os movimentos sociais e as forças de atuação política que se contrapõem aos poderes hegemônicos vem apontando para uma rejeição aos modos de vida e aos modos de pensar e ler o mundo engendrados pela modernidade. Os movimentos contraculturais, surgidos e fortalecidos nas últimas décadas, propõem transformações radicais no modo como enxergamos a natureza e nas relações entre os humanos. Para Gibson (2009), os movimentos políticos contraculturais e os movimentos sociais de contestação dos modos de vida capitalista contribuíram para um movimento de reencantamento do mundo. Segundo o autor, as críticas construídas frente ao modelo de pensamento da ciência moderna e ao estilo de vida do consumo desenfreado e destrutivo promovido pelo sistema capitalista levaram as pessoas a buscar alternativas de estilos de vida e de modos de ver o mundo em sistemas de pensamento pré-modernos (GIBSON, 2009). Assim, as tradições indígenas e as cosmovisões não-ocidentais passam a serem consideradas como modos possíveis de se habitar o mundo. Silvia Federici (2022) define reencantamento do mundo como um processo de comunalização das relações que os seres humanos estabelecem entre si e com os outros seres vivos e não vivos (animais, florestas, plantas, montanhas, formações rochosas), construindo mecanismos e assegurando o poder coletivo de decidir sobre a vida na Terra (FEDERICI, 2022). Nas palavras da autora:

Ademais, devemos nos perguntar: será que a mecanização e a robotização de nossa vida cotidiana são o melhor que milhares de anos de trabalho humano puderam produzir? Podemos imaginar a reconstrução de nossa vida em torno da comunalidade de nossas relações com os outros, incluindo animais, águas, plantas e montanhas que certamente serão destruídos pela construção de robôs em larga escala? Esse é o horizonte que o discurso e a política dos comuns nos abrem hoje: não a promessa de um retorno impossível ao passado, mas a perspectiva de recuperar o poder de decidir coletivamente nosso destino na Terra. É isso que chamo de reencantar o mundo. (FEDERICI, 2022, p. 38)

É a partir dos comuns que é possível pensar, para Federici, alternativas de vida ao capitalismo, através da crítica ao que à autora denomina de “mundo hobbesiano” (FEDERICI, 2022, p.26), um mundo no qual as relações sociais são baseadas na competição, onde as conquistas se dão às custas dos demais, onde as redes de apoio se desfazem, onde a única segurança do trabalhador é o salário, sem comunidade para servir de apoio nas dificuldades. Essa política dos comuns pode ser observada em coletividades construídas a partir das adversidades e das identificações, como é o caso das redes de solidariedade encontradas nas favelas brasileiras, que muitas vezes conta com uma rede de mulheres que tomam conta dos filhos umas das outras; nos terreiros de candomblé, onde as festas de louvação aos orixás acolhem pessoas em dificuldades e servem alimentos às pessoas da comunidade; os coletivos de pessoas LGBTQIA+, que acolhem pessoas vítimas da violência cisnormativa e heteronormativa. Assim, os comuns são uma espécie de “resposta à privatização generalizada promovida pelo processo de globalização neoliberal” (AGUITON, 2019, p. 90).

O coletivo Tambores de Safo, através de uma proposta de coletividade irmanada, onde as pessoas que compõem o coletivo se veem como uma família, uma rede de apoio, que foi se construindo a partir de identificações forjadas nas conexões entre identidades múltiplas, alinhadas ao reconhecimento partilhado dos sistemas de opressão e das necessidades das lutas, desenvolve um trabalho artista alinhado à política dos comuns. Através de suas músicas, de suas poesias, de seus batuques, de suas oficinas, de suas ações políticas, de suas práticas de autocuidado, denuncia as estruturas opressivas sustentadas pelas hegemonias político, sociais e econômicas, ao mesmo tempo em que sustenta um exercício de imaginação política que anuncia outros mundos, conectado com a ancestralidade. As nossas conexões, que se dão muitas vezes a partir das opressões que nos põem em constante ameaça, também são forças de resistência e de fruição de outras configurações sociais para além da lógica do “mundo hobbesiano”, sustentando os sonhos em outros mundos possíveis pela via da ancestralidade e do encantamento.

Tambores de Safo opera a partir de um duplo movimento, produzindo denúncias e anunciando outros mundos possíveis, novas possibilidades de viver, de pensar, de sentir, de se relacionar, engendrando um processo de reencantamento, conforme aponta Federici:

Weber usou a palavra “desencantamento” para se referir ao desaparecimento da religião e do sagrado no mundo. Mas podemos interpretar seu aviso em um sentido mais político, como uma referência ao surgimento de um mundo em que nossa capacidade de reconhecer uma lógica que não seja a do

desenvolvimento capitalista está cada vez mais em questão. Esse “bloqueio” tem muitas origens e impede que o tormento que vivemos no dia a dia se converta em ação transformadora (FEDERICI, 2022, 272).

Apesar dos sistemas de opressão que expõe corpos negros, LGBTQIA+, periféricos e mulheres à constante ameaça de morte e violências, uma espécie de espectro de morte que ronda as nossas existências, Tambores de Safo, através de sua arte, de sua louvação aos ancestrais e aos orixás e encantados, das construções metodológicas que evocam e referenciam as forças das entidades, conjura um contra- feitiço que protege esses corpos das violências que os cerca, corpos que passam a ser protegidos pela sua ancestralidade, pelos encantados, a partir dessa evocação artística que se constrói a partir de uma constante negociação com a realidade. Ao trazer o Tambor como um produtor de saber, algo dotado de ânimo, que produz conhecimento e partilha o aprendizado, Tambores de Safo engendra uma ciência encantada das macumbas, ou ciência encantada do tambor, uma produção de conhecimento que é atravessada pela contribuição científica e pelos saberes encantados, onde a macumba é referencial epistemológico, uma forma de subjetivação que é coletiva, um saber ético e cosmológico responsável por exprimir as “marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial” ((SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15), onde “os tambores contam histórias, ampliam os horizontes da vida e têm gramáticas próprias, que muitas vezes expressam o que a palavra não alcança” (SIMAS, 2019, p. 29).

Compreendendo o Tambor como agente político e a batucada como metodologia dialógica de construção coletiva e de intervenção política, Tambores de Safo constrói um ativismo que se pauta na arte como processo de produção de conhecimento e de atuação política, a arte como um território de produção de saberes e materialidades, que tem potência para transgredir os limites impostos pelas dicotomias da racionalidade que separam razão de imaginação, natureza de cultura, consciência de matéria.

Para o coletivo Tambores de Safo, a arte não é simplesmente uma ferramenta para comunicar mensagens políticas, mas ela é em si mesma política, por isso a noção de ativismo ser evocada como uma metodologia que guia as ações do coletivo: arte e política estão imbricadas de modo indissociável no modo de existir do grupo. É perceptível a concepção de que o Tambor, a partir da construção de uma harmonia e consonância pelo batuque, onde os sons, mantendo suas singularidades, se alinham, forja uma metodologia de organização política pautada na coletividade que valoriza o singular e a horizontalidade, que concebe a racionalidade como um processo integrado ao corpo,

rompendo a dicotomia corpo/mente, com a mente sendo o lugar por excelência da política, e colocando o corpo como produtor de saber, afetado pelo Tambor. Essa arte que é em sua essência política é o que configura o ativismo. Lídia Rodrigues, comentando sobre o que significa ativismo para o grupo, coloca:

Pelas coisas que eu sinto construindo com o grupo, ativismo significa dizer que não é a arte ser um coadjuvante no processo político, não é só bater tambor no meio de uma manifestação e isso ser a trilha sonora ou o pano de fundo, é isso ter uma potência de intervenção, de chacoalhar mesmo algumas... de chegar nas pessoas, de chacoalhar, de provocar, como uma linguagem mesmo, como um discurso, né? Da arte como protagonista de um processo político, né? E a arte não só no sentido dessa arte ocidental que é algo elevado feito por uma casta, uma elite artística, né? Mas a arte como expressão do ser mesmo, né? Como expressão da alma, do seu interior, da sua subjetividade que muitas vezes nunca foi muito reconhecido como arte, né? Bater tambor, macumba, agbê, esse tipo de instrumento de organização de uma música, né? Nunca foi muito reconhecido como arte, e que a gente coloca também nesse lugar disputando essa categoria de arte, né? Arte não é só o que tá na galeria, não é só o que tá... essas nossas manifestações são arte e a arte também não é só... não é um campo restrito, é como a gente se expressa, e se comunicar também é uma arte, né? Fazer política é uma arte porque envolve qualquer forma de expressão. A nossa arte é política e a nossa política é arte, né? Então pra mim é isso que é o ativismo, quer dizer: olha, quando a gente faz política, a gente tá fazendo arte, quando a gente tá fazendo arte a gente tá fazendo política, a vida não tá fragmentada (Entrevista realizada em 26/02/2022 com Lídia Rodrigues, integrante das Tambores de Safo).

Assim, o ativismo apresenta um potencial de ruptura com as dicotomias que separam o que é arte e o que é política, o que é ciência e o que é magia, o que é mente e o que é corpo, o que é razão e o que é emoção, sistemas binários de polarização que sustentam as práticas e as epistemologias colonizadoras. O ativismo do coletivo Tambores de Safo, ao mobilizar conceitos como ancestralidade e encantamento, se dispõe ao fazer artístico como uma atividade que se abre para o inumano, para influxos cósmicos e misteriosos, a partir de uma metodologia que pressupõe um processo de negociação com o incontrolável e o imprevisível, aceitando-se parte integrante de mistérios que busca coabitar sem classificar, ordenar, quantificar e hierarquizar, uma vez que as diversas vozes e diversos tons do tambor importam e são valorizados.

Assim, o ativismo aparece no grupo Tambores de Safo como uma forma de combater os epistemicídios, como um compromisso com renovações epistemológicas a partir de ontologias silenciadas, que apontam para mudanças paradigmáticas que estejam permeadas pelo encantamento, por outras lógicas de pensamento para além da racionalidade moderna, que também faz parte dessa conexão de saberes mas que não é o único caminho possível, construindo conhecimento a partir das possibilidades abertas

pela encruzilhada. Esse ativismo se constrói firmando-se nas táticas de resistência dos povos ancestrais e na pluriversalidade construída por suas epistemologias, forjando um projeto decolonial de intervenção na realidade, alinhando-se com a proposta de Rufino (2017):

Enfrentemos nossos traumas, sequemos nossas feridas no sol que cai sobre nossas existências, recolhamos os cacos de nosso despedaçamento ontológico para, de forma resiliente, reinventarmo-nos. Erguem-se dos cacos despedaçados seres que incorporam saberes outros, movimentam-se de múltiplas formas, rumam em prol da transgressão, miram e praticam a decolonialidade. Resiliência e transgressão – estes são os termos que de forma cruzada pautam a inventividade desses novos seres (RUFINO, 2017, p. 33)

Desse modo, compreendo o ativismo construído pelo grupo Tambores de Safo como um modo de organização e intervenção coletiva comprometida com a construção de conhecimento e de práticas políticas comprometidas com um projeto decolonial que se sustenta na ideia de reencantamento do mundo, objetivando a ampliação da imaginação política para o surgimento de outros mundos possíveis, conjurando modos de vida que rompam e/ou encontrem brechas na matriz colonial capitalista, racista e patriarcal. Esse processo de reencantamento do mundo deve ser lido como algo que não se restringe apenas à busca de alternativas para a crise paradigmática da ciência a partir da remitificação do mundo, mas é, no limite, um projeto intelectual, político e afetivo de agenciamento coletivo frente à um mundo (natural e cultural) despido de sentido objetivo, buscando reconstruí-lo a partir de matrizes de referências subalternizadas ao longo da história colonial do ocidente.

Bibliografia

AGUITON, Christophe. Os Bens Comuns. In: SOLÓN, Pablo. **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Elefante: 2019.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução** – Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário** - Notas sobre Marx, gênero e feminismo. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

- FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo**: feminismo e a política dos comuns. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.
- FRAZER, James. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GIBSON, James William. **A Reenchanted World**: the quest for a new kinship with nature. New York: Metropolitan Books, 2009.
- JAPIASSÚ, Hilton. **A crise da razão e do saber objetivo**: as ondas do irracional. São Paulo: Letras & Letras, 1996.
- LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaios de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LOVELOCK, James. **The Ages of Gaia**: a biography of our living earth. New York: W. W. Norton, 1988.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MOCELLIM, Alan Delazeri. **Ciência, Técnica e Reencantamento do Mundo**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo (USP), 2014.
- MORIN, Edgar. **A via para o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Prefácio. In: SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. **Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado**. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.18, n.2, p. 63-74, dez. 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **A Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.
- PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: UNESP, 1996.
- RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado

do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. Rio de Janeiro: Mórula, 2019a.

SIMAS, Luiz Antonio. **O Corpo Encantado das Ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019b.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. Em: **Ensaio de Sociologia**. 5ª e. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: fundamentos de sociologia compreensiva (vol.1). 4ª ed. Brasília: UNB, 2000.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Cia. Das letras. 2004.