

Edição v. 43
número 2 / 2024

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 43 (2)
mai/2024-ago/2024

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

TEMÁTICA LIVRE

Apropriação cultural e memória: o caso do “bolinho de Jesus” e do “acarajé da bênção”¹

Cultural appropriation and the memory: the case of “bolinho de Jesus” and the “acarajé da bênção”

REGIANE MIRANDA DE OLIVEIRA NAKAGAWA

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) – Santo Amaro, Bahia, Brasil.
E-mail: regianemo@ufrb.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2039-7610>

FÁBIO SADAQ NAKAGAWA

Universidade Federal da Bahia (UFBA) – Salvador, Bahia, Brasil.
E-mail: fabiosadao@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2296-5810>

THAÍS FERNANDA SALVES DE BRITO

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) – Santo Amaro, Bahia, Brasil.
E-mail: thaisbrito@ufrb.edu.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5700-9338>

¹ A versão preliminar deste artigo foi apresentada no 32 Encontro Anual da Compós, no GT Estudos de Memória e Comunicação. Esta nova versão sofreu mudanças significativas, tais como: reorganização da estrutura argumentativa, inclusão e discussão de novos conceitos e teorias, e ampliação do debate acerca do objeto analisado.

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

NAKAGAWA, Regiane Miranda de Oliveira; NAKAGAWA, Fabio Sadao; BRITO, Thaís Fernanda Salves de. Apropriação cultural e memória: o caso do “bolinho de Jesus”. **Contracampo**, Niterói, v. 43, n. 2, p. 01-18, maio/ago. 2024.

Submissão em: 21/01/2024. Revisor A: 01/03/2024; Revisor B: 24/04/2024. Revisor A: 08/05/2024; Revisor B: 19/05/2024. Aceite em: 20/05/2024.

DOI – <http://dx.doi.org/10.22409/contracampo.v43i2.62833>

Resumo

Tendo por base os conceitos de memória cultural e cultura binária, tal como foram propostos pelo semiótico da cultura Iuri Lotman, este artigo discute a ideia de apropriação cultural por meio da tentativa de transformar o acarajé, como símbolo e texto cultural, em "bolinho de Jesus". Com isso, intenta-se elucidar de que maneira o processo de apropriação cultural implica uma disputa pela memória. Para tal, debate-se de que maneira determinados segmentos religiosos vinculados ao cristianismo evangélico ou neopentecostalismo brasileiro visam impor o esquecimento da memória de um texto da cultura por meio do roubo de um signo sobre outro. Como resultado, a pesquisa identificou o funcionamento de um mecanismo semiótico que simula um pretendo esvaziamento da história e dos sentidos de um signo para tentar forjar, nele, outra orientação religiosa.

Palavras-chaves

Apropriação cultural; Memória cultural; Racismo cultural.

Abstract

Based on the concepts of cultural memory and binary culture, as proposed by the cultural semiotician Iuri Lotman, this article discusses the idea of cultural appropriation through the attempt of transforming acarajé, as a symbol and cultural text, into Jesus fritter (bolinho de Jesus). For this purpose, it intends to elucidate how the cultural appropriation process implies on a dispute for memory. Therefore, it is discussed how certain religious segments related to evangelical Christianity or Brazilian neo-charismatic aims to impose the erasing of the cultural text memory by stealing one sign over another. As a result, this study identified how the semiotic mechanism works in order to simulate an alleged emptying of history and the meaning to a sign to try to forge another religious guidance to it.

Keywords

Cultural appropriation; Cultural memory; Cultural racism

Introdução:

Cada vez mais, o debate sobre apropriação cultural ganha espaço em diferentes esferas das artes e da comunicação. Como aponta William (2020), não há como falar sobre o tema sem considerar que a apropriação é uma das formas pelas quais o racismo estrutural e sistêmico ganha concretude na sociedade. Com isso, criam-se condições para que a produção cultural e simbólica de grupos “racialmente identificados” (Almeida, 2022, p. 51) sejam sistematicamente invisibilizadas e, por consequência, os sujeitos vinculados a elas.

Ainda segundo o autor (William, 2020), qualquer fenômeno relacionado à apropriação implica, necessariamente, uma relação desigual entre distintas culturas, em que o hegemônico incorpora ou toma posse de traços da coletividade subalterna, em um processo do qual decorre o esvaziamento de sentidos já existentes e a imposição de outros. Trata-se não apenas do “desvirtuamento de significados”, mas também de “concorrer para o genocídio simbólico de um povo” (William, 2020, p. 49) que, no Brasil, teve e tem como alvo central as culturas negra e indígena. Há, portanto, a tentativa de apagamento da “origem dos componentes culturais”, mediante os quais se tornam possíveis a “reconstrução de identidades” (William, 2020, p. 120) e a constituição do sentido de pertencimento de uma coletividade, o que faz da apropriação um importante instrumento de poder.

Nessa síntese, nota-se a presença de dois aspectos que não podem ser apartados de qualquer abordagem sobre a apropriação: a ação unilateral de uma cultura em relação a outra e a resignificação. Aliado a eles e, indo além da questão da origem, gostaríamos de pontuar outro mecanismo que, a nosso ver, deve ser considerado: a memória da cultura, uma vez que a apropriação se faz pela tentativa de uma coletividade de impor o apagamento da memória de outra e, por consequência, dos agenciamentos e sentidos que esta última é capaz de suscitar.

Em consonância com o semiótico da cultura Iuri Lotman (1996, 1998, 2000), situamos a memória não apenas pela sua capacidade de armazenar e transmitir informações, mas, sobretudo, pelo modo com que amplifica e expande sentidos, bem como gera novos textos na cultura. Conforme essa linha de raciocínio, no processo de apropriação, à tentativa de apagamento da memória de uma cultura por outra há, paralelamente, a resistência imposta por essa mesma memória que, segundo Lotman (1996, 1998, 2000), subsiste nos próprios sistemas de linguagem. Não se trata, como indica Kilomba, de “romantizar a opressão”, mas, sim, de apreender em que medida aquilo que é colocado à “margem” por estruturas de poder é tanto “um espaço de perda e privação” quanto um “espaço de resistência e possibilidade” (Kilomba, 2019, p. 68).

Tal discussão, por sua vez, insere-se numa perspectiva mais ampla, referente àquilo que Huyssen (2014, 2000) indica ser a retomada do interesse pela memória, ocorrida sobretudo a partir da segunda metade do século XX, em parte, decorrente dos questionamentos fomentados pela descolonização e a necessidade de recontar a história daqueles que, historicamente, foram colocados na condição de subalternidade e exploração. Tal interesse, por sua vez, foi acompanhado pelos tensionamentos e disputas tanto pela memória quanto pelo esquecimento, sobretudo no que se refere aos “traumas históricos” (Huyssen, 2000, p. 17) vivenciados por uma dada nação. Como o autor afirma, a “globalização da memória” (Huyssen, 2000) envolve uma série de contradições, uma vez que, a despeito do interesse pela memória ser um “fenômeno global”, “o lugar político das práticas de memória é ainda nacional e não pós-nacional ou global” (Huyssen, 2000, p. 17). Isso pode ser entendido em virtude da própria dimensão da memória pois, segundo Assman (2016), ela reporta-se a uma coletividade específica e, por isso, é sempre local

Assim, tendo como fio condutor o pensamento semiótico de Lotman e da Escola de Tártu-Moscou, interessa-nos discutir a maneira pela qual a memória coloca-se como uma questão central para a compreensão do funcionamento dos processos de apropriação. Ao longo de toda a sua obra, Lotman situa a cultura como linguagem, texto e memória, aspectos que não podem ser dissociados de qualquer

tentativa de entendimento de como, pela extorsão cultural, ocorre a imposição de significados pela "exploração de elementos de uma cultura" (William, 2020, p. 53), que podem ganhar materialidade por meio de diferentes formas de configuração de linguagem. Tal debate envolve, inevitavelmente, a dimensão semiótica das culturas, bem como o vínculo indissociável entre cultura e comunicação, já que aborda as relações entre diferentes arranjos sógnicos e a complexidade que caracteriza a produção de sentidos entre distintas esferas culturais.

Em razão disso, a fim de proceder a discussão, tomaremos por base a tipologia da cultura proposta por Lotman, como forma de elucidar de que maneira a sujeição imposta por uma cultura a outra pode ser apreendida segundo a lógica de funcionamento das culturas/estruturas binárias, as quais visam impor, justamente, o esquecimento sobre a memória. Em especial, enfocaremos um modo muito específico de funcionamento da apropriação, o qual simula a transformação de um texto de uma dada cultura numa espécie de receptáculo de um sentido imposto por outra, na tentativa de fazer dele um não texto para, com isso, articular o processo da fala roubada, tal como foi proposto por Barthes (1978).

Segundo nossa perspectiva, esse mecanismo explicita, justamente, como uma cultura intenta substituir significados vinculados a textos culturais já existentes, de modo a promover seu esvaziamento e, por consequência, da memória relacionada a determinados arranjos sógnicos.

Com a finalidade de discutir, empiricamente, o fenômeno da apropriação, discutiremos um caso que já se tornou emblemático desse fenômeno, que tanto foi citado por William (2020) quanto foi noticiado por veículos de imprensa¹: o "bolinho de Jesus", nome cunhado por vendedoras de acarajé na Bahia, vinculadas a religiões neopentecostais brasileiras ou ao chamado cristianismo evangélico, tal como foi denominado por Spyer (2020).

A despeito da diversidade do segmento neopentecostal (Spyer, 2020) – o que os impede de serem tomados como uma totalidade homogênea e cujas especificidades não serão foco de discussão deste trabalho –, interessa-nos indicar de que maneira determinadas ações desses grupos se dão em consonância com a lógica binária, além de como agem no processo de apropriação e, por consequência, na imposição do esquecimento sobre a memória de populações afrodescendentes. Ainda em consonância com Huysen (2000) e, conforme indicamos acima, uma vez que os tensionamentos entre distintas memórias ocorrem sobretudo no âmbito local, logo, o fenômeno da apropriação pode ser igualmente visto como um campo de forças imposto por parte de um segmento religioso – cada vez mais economicamente poderoso – sobre outro o que, por sua vez, oferece um importante indicativo sobre os tensionamentos religiosos, políticos e ideológicos presentes hoje no país.

Também, cumpre ressaltar que a discussão aqui proposta não esgota, em absoluto, a compreensão formulada por Lotman acerca da diversidade e complexidade dos intercâmbios que caracterizam o funcionamento das culturas. Ainda que este não seja o centro deste trabalho, não se pode perder de vista que, a despeito dos processos de apropriação e, aliada à resistência que igualmente distingue o funcionamento da memória, há inúmeros outros fenômenos culturais caracterizados, essencialmente, pelo diálogo entre o afrodiaspórico e outras esferas, do qual resulta a configuração de arranjos culturais semioticamente heterogêneos, distintos daqueles colocados em relação mas que, sem o intercâmbio entre eles, jamais existiriam. Nesse caso, ao contrário do que ocorre na apropriação, não se trata da tentativa de imposição de uma memória sobre outra, mas, sim, da expansão e complexificação dos dispositivos mnemônicos da cultura, bem como de seus procedimentos criativos. Longe de serem excludentes, ambos os processos subsistem sincronicamente na cultura, de modo que apreender aquilo que caracteriza e, ao mesmo tempo, distingue um do outro, coloca-se como um enorme desafio.

1 Mais especificamente, nos reportamos a um post da rede de coletivos Jornalistas Livres, veiculado no dia 22 de fevereiro de 2023, em que todas essas manifestações foram nomeadas como apropriação e racismo cultural e estrutural. Inclusive, tal post faz alusão direta a uma matéria veiculada na Folha de S. Paulo, no dia 19 de fevereiro de 2023, sobre o desfile de blocos evangélicos durante o carnaval.

A configuração da tipologia da cultura pelo espaço

Um dos principais focos da compreensão semiótica da cultura proposta por Lotman (1996, 1998, 1999, 2000) reporta-se à capacidade de expansão da cultura por meio dos processos tradutórios e de intraduzibilidade entre diferentes esferas culturais. Desses intercâmbios, resulta a constituição de um texto “de muitos extratos e semioticamente heterogêneo (Lotman, 1996, p.80)², que vem à tona em meio a diferentes códigos e linguagens, capazes de gerar novos sentidos na cultura ou promover a ressignificação daqueles já existentes. Porém, ainda que não tenha sido o foco de suas investigações, Lotman não deixou de reconhecer a existência de fenômenos culturais pautados por relações de dominação, entendidos como um tipo de cultura que possui um modo muito específico de funcionamento.

Tal perspectiva relaciona-se à abordagem tipológica da cultura, pela qual, segundo Lotman, seria possível “descrever os diversos tipos de cultura como tipos de linguagens particulares” (1981, p. 101), seja por meio da relação entre cultura, signo e signicidade, seja com base na hierarquia complexa entre distintos códigos que compõem uma dada esfera cultural. Dentre seus escritos que versam sobre a tipologia da cultura, destaca-se o artigo “Sobre el metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura” (Lotman, 1998, p. 93), publicado em 1969, no qual o semioticista visa produzir uma metalinguagem de descrição da cultura com base nas propriedades espaciais, inspirado pelos trabalhos desenvolvidos pela matemática topológica.

Trata-se de uma estratégia epistemológica que pretende impedir que a elaboração do sistema de meta-descrição da cultura seja contaminada pela concepção de desenvolvimento oriunda de uma determinada coletividade ou de um contexto específico. Dessa forma, seria possível garantir uma certa independência entre a linguagem de elaboração da tipologia e as distintas e numerosas esferas culturais, com a intenção de perceber e compreender os tipos culturais por meio dos “universais comuns da cultura da humanidade”(Lotman, 1998, p.96)³. Logo, haveria, de um lado, “a estrutura espacial do quadro do mundo” e, do outro, “os modelos espaciais como metalinguagem de descrição dos tipos de cultura”(Lotman, 1998, p.98)⁴ sendo que um não seria gerado por meio do outro, pois, entre eles, se estabeleceriam correspondências topológicas, uma vez que “entre as estruturas metalingüísticas e a estrutura do objeto surge uma relação de homeomorfismo” (Lotman, 1998, p.98)⁵.

Uma das caracterizações fundamentais dos modelos espaciais para a análise dos tipos da cultura tem como base a dinâmica da divisão do espaço que, do ponto de vista semiótico, será sempre feita pelo funcionamento da fronteira. Proposta com base na teoria matemática dos conjuntos, a fronteira semiótica ou cultural (Lotman, 1996) é um mecanismo bifuncional que promove ora a predominância da continuidade do espaço, ora o predomínio da contiguidade *no* espaço, permitindo que este opere tanto pela totalidade quanto pela fragmentação.

Nos estudos da cultura, a fronteira considerada básica ou elementar é aquela que “divide o espaço da cultura em duas partes diferentes” (Lotman, 1998, p.102)⁶. Por meio dela, tem-se um dos tipos mais simples de delimitação espacial, que se apresenta como um conjunto constituído por uma quantidade de pontos, cujos elementos não existem ou atuam no ilimitado, definindo com isso seu domínio na área confinante. A configuração pela delimitação de uma espacialidade irá, necessariamente, distinguir, separar

2 No original: “de muchos estratos y semioticamente heterogéneo”.

3 No original: “(...) [los] universales comunes de la cultura de la humanidad”.

4 No original: “la estructura espacial del cuadro del mundo” e “los modelos espaciales como metalenguaje de descripción de los tipos de cultura”.

5 No original: “(...) entre las estructuras metalingüísticas y la estructura del objeto surge una relación de homeomorfismo”.

6 No original: “(...) entre las estructuras metalingüísticas y la estructura del objeto surge una relación de homeomorfismo”.

e opor dois campos: o primeiro percebido como interno, dentro, aqui; o segundo visto como externo, fora, acolá.

Além da propriedade da divisão, outro recurso de modelização espacial que colabora para a elaboração tipológica da cultura pela lógica do espaço vem a ser a orientação, que se efetiva a partir de um ponto de vista determinado. No caso da circunscrição de uma dada espacialidade, que possibilita a articulação da oposição binária interior/exterior, as orientações primevas são consolidadas tanto pela perspectiva de dentro para fora quanto de fora para dentro. Tais disposições são denominadas por Lotman, respectivamente, como "orientação reta" (Lotman, 1998, p. 103) ou "direta" (1998, p. 105) e "orientação invertida" (1998, p. 103).

No âmbito da orientação reta ou direta, a fronteira cultural passa a ser utilizada sobretudo como um mecanismo de segregação, ao invés de interface. Tal tipo, que torna extrema a orientação direta, será identificada por Lotman (1999, 2013) como cultura binária. Nele, edifica-se um modelo de desenvolvimento cultural que possibilita que uma determinada ordem se instaure como se fosse a única forma possível de organização cultural, promovendo, com isso, o mecanismo de apropriação cultural como uma tentativa de impor o esquecimento da memória de outros tipos de cultura.

Por outro lado, na orientação invertida, há a coincidência entre os traços constitutivos do texto e o espaço semiótico exterior, de modo a explicitar o funcionamento da fronteira como mecanismo de intercâmbio entre diferentes esferas. É isso que irá caracterizar as chamadas culturas ternárias, tipologia denominada por Lotman para indicar a constituição de esferas em que o terceiro excluído passa a ser incluído mediante a fronteira, do qual resulta a heterogeneidade semiótica de determinados textos, constituídos por códigos pertencentes a distintas tradições. Nesse caso, diferentemente do que ocorre com as culturas binárias, há a expansão e a diversificação da memória cultural, em que o esquecimento, longe de ser uma estratégia de sobreposição de uma cultura sobre outra, coloca-se como um mecanismo de funcionamento da própria inteligência da cultura.

As culturas binárias e o esquecimento

Em suas últimas produções científicas, elaboradas nos anos iniciais da década de 1990, Lotman menciona um tipo de cultura baseada na lógica binária ou no modelo binário (Lotman, 2022, p. 108), denominada como cultura de estrutura binária (Lotman, 1999, p. 222) ou sistema cultural binário (Lotman, 1999, p. 231). Trata-se de um tipo que parece ser o grau mais radical da cultura com orientação reta ou direta, a qual se torna, sobretudo, excludente.

Se fosse possível uma dada cultura orientar-se de dentro para fora sem a possibilidade de inversão do eixo, haveria o comprometimento de uma das duas funções da fronteira semiótica, justamente aquela que fomenta o espaço de tradução e de troca de informações entre interior e exterior, mantendo em operação apenas seu funcionamento como espaço de disjunção. Com isso, no caso da cultura binária, edifica-se a lógica da não contradição aristotélica ou a lei do terceiro excluído (Aristóteles, 2002; Mora, 2001), em que a existência da relação de interface entre contrários não é possível, pois infringe a operação e a manutenção da relação de identidade construídas somente entre os elementos que pertencem a um dado conjunto.

A cultura binária já tinha sido vislumbrada por Lotman no texto citado anteriormente, relativo ao processo de meta-descrição da cultura, quando, na época, o autor atentou para o funcionamento do que chamou de cultura própria. Trata-se de um tipo que se apresenta como o único e universal modo de ordenação para a elaboração de uma meta-descrição e compreensão de todo e qualquer desenvolvimento cultural (Lotman, 1998, p. 93). Com base nessa perspectiva, outras modalidades de organização cultural são fatalmente percebidas como destituídas de qualquer princípio de estruturação e, portanto, não pertencentes ao universo da cultura, de maneira a serem reconhecidas como não-cultura, não-organizada,

e, especialmente, como não-cultura própria.

Tal cultura forja uma totalidade quase autossuficiente, com o objetivo de jamais funcionar como parte de um todo. É por isso que a cultura própria concebe falsamente como desorganizado o que não está sob o domínio de sua lógica de organização cultural, da mesma forma que ressignifica a relação binária opositiva interior/ exterior por meio da produção da lógica ordenado/ não-ordenado. Além disso, entende que o lado considerado descontrolado não é capaz de fornecer nenhuma espécie de informação (essa proposição será também uma farsa, como será demonstrado mais adiante na explanação sobre o funcionamento do processo de apropriação cultural). Como o externo é caracterizado como sendo da índole do caos, ele precisa ser combatido para que o mundo idealmente organizado possa alargar os limites de sua atuação, evitando assim o risco de sofrer desarranjos ou perturbações.

Dessa forma, o combate a tudo que é avesso à cultura própria ou binária promove o extermínio tanto do que é considerado fonte de ruídos quanto do que é promessa de ordenação do que se pensa ser desordenado. Sob a ótica da cultura própria, a percepção de algo como não ordenado é um prejulgamento voltado para desqualificar e justificar o ataque ao outro e, com isso, afrontar ou rearranjar a produção sógnica de outra esfera cultural. Confrontar os arranjos sógnicos daquilo que é visto como adversário é uma forma de destruir ou refazer suas informações, construídas e armazenadas por meio de signos, códigos e arranjos entre linguagens e que, portanto, constituem a sua memória não hereditária.

Ainda que utilize outros referenciais, Mbembe possui uma linha de raciocínio similar ao pontuar um traço marcante de “nossa era” (2020, p. 76), ou seja: a separação entre o “eu” e o “outro”, ou entre os “semelhantes” e os “dessemelhantes”, dos quais decorre o “desejo de inimigo” (2020, p. 77) e, por consequência, a violência e o discurso de ódio. Tal é o funcionamento das atuais democracias liberais, que subsistem pela contínua reinvenção de um inimigo a quem se deve temer e odiar, o qual deve ser constantemente substituído (o imigrante, o terrorista, a população LGBTQIAPN+, etc.), até mesmo como forma de assegurar a sobrevivência do sistema capitalista. Da mesma forma, o empreendimento colonial, caracterizado primordialmente pela segregação, diferenciação e aniquilação do outro, volta-se a um

[...] trabalho permanente de separação – de um lado, meu corpo vivo e, do outro, todos esses corpos-coisas que o rodeiam; de um lado, minha carne humana, em função da qual todas essas outras carnes-coisas e carnes-comidas existem para mim; de um lado, eu, tecido por excelência e marco zero de orientação para o mundo e, de outro, os outros, com quem nunca posso me fundir completamente, os quais posso fazer vir a mim, mas com quem nunca posso verdadeiramente manter relações de reciprocidade ou de implicação mútua (Mbembe, 2020, p. 82).

Nesse sentido, pode-se apreender que o colonialismo e o racismo dele decorrente são formas de materialização da tipologia binária da cultura, de modo que a memória, entendida como uma “faculdade que nos capacita a formar uma consciência da identidade, tanto no nível pessoal como no coletivo” (Assman, 2016, p. 116), coloca-se como alvo central a ser atacado, visto que impor o esquecimento sobre ela é, igualmente, uma tentativa simbólica de aniquilar uma dada coletividade. Por isso, cada vez mais, não se pode desconsiderar a dimensão política da memória, visto que assegurá-la é, igualmente, uma forma de resguardar a sobrevivência daqueles que, historicamente, estiveram na condição de maior vulnerabilidade.

Ainda de acordo com Lotman (1996), a memória cultural articula-se pela perspectiva diacrônica assim como pela sincrônica. A primeira, denominada como memória informativa, manifesta-se pela passagem do tempo entre textos configurados em épocas e contextos distintos. Nessa modalidade de memória, verifica-se a reiteração, manutenção e perpetuação de determinados traços compositivos e modos de codificação e de configuração de uma dada cultura, que nos permite reconhecer suas regularidades, apesar das constantes atualizações. A memória, pela lógica do tempo, refere-se à longevidade de toda e qualquer cultura, ao tornar duráveis e constantes algumas informações que foram

codificadas na longa duração. Articulada, portanto, por traços com pouca variabilidade ao longo do tempo, a memória informativa volta-se, sobretudo, à ideia de passado, de herança e tradição cultural, uma vez que a percepção do comum por meio de textos culturais e entre eles é constituída pelos elementos que se perpetuam.

A materialização da memória informativa por meio de textos culturais pode ser vista como uma espécie de instituição, tal como indica Assman (2016) ao se reportar à memória cultural. Isso porque, para assegurar sua perenidade, uma configuração mnemônica precisa ser "objetivada e armazenada em formas simbólicas" (Assman, 2016, p. 118), caracterizadas por um tipo de organização relativamente estável que, necessariamente, possibilite a sua transmissão. No diálogo com Huysen (2014, p. 159) essa memória "encarnada em artefatos como a ficção, o teatro, o cinema, porém também em monumentos, na escultura, na pintura e na arquitetura" exerce um papel central no processo que leva à constituição e/ou transformação daquilo que se entende como memória pública que, por sua vez, também é política.

Por outro lado, como Huysen (2014) aponta, a proeminência que a memória adquiriu na atualidade fez com que o esquecimento fosse comumente visto como uma forma de displicência. Em parte, isso decorre do equívoco da crença relacionada ao fato de que assegurar a memória requer algum esforço deliberado, inclusive de esferas públicas, ao passo que o esquecimento "apenas acontece" (Huysen, 2014, p. 157), de forma espontânea. Porém, no âmbito das culturas rigidamente binárias como, por exemplo, as culturas estatais nazistas do século XX, Lotman detectou o esquecimento como um mecanismo mnemônico destinado ao apagamento de ações, procedimentos, signos e discursos, ou seja, arranjos textuais que, de alguma maneira, não atendiam à ideologia da ordem vigente (Lotman, 2000, p. 175). Pela lógica binária, esquecer relaciona-se à capacidade de excluir os textos considerados inaceitáveis, sendo que a exclusão pode alcançar, também, o patamar da destruição (material), adentrando, portanto, a lógica do extermínio. Trata-se, como Huysen indica, de uma "política fascista do esquecimento" (2014, p. 156) denunciada, segundo ele, de distintos modos por Theodor Adorno e Walter Benjamin.

Esquecer, no sentido de apagar ou modificar os textos de outras culturas, mune a cultura própria de um agir contra as memórias e, portanto, as tradições dessas mesmas esferas culturais. Não deixa de ser uma máquina de odiar as histórias alheias, tal como indicado por Mbembe (2020), pois objetiva interromper os percursos diacrônicos constituídos pela frequência e recuperação de certos traços, signos e arranjos culturais constituídos ao longo do tempo. É uma forma de gerar ruídos nas informações codificadas pelo outro e, por consequência, nas suas identidades, com a intenção única de apagar seus rastros.

Contrária e complementar à memória informativa, a memória criativa articula-se pela predominância da perspectiva sincrônica, ou seja, pela espacialização do tempo na cultura, que permite colocar em sintonia e em continuidade suas diferentes partes (passado, presente e futuro). Essa memória manifesta-se no âmbito dos próprios atributos da informação, cujo traço de originalidade ou novidade só passa a ser reconhecido no contraste com aqueles já existentes. Em outras palavras, há uma inter-relação entre presente e passado por meio das configurações sógnicas para ressaltar e revelar o processo contínuo de atualização de toda e qualquer esfera cultural, que sempre precisa produzir o inesperado diante de um fundo de algo que já é esperado. Em consonância com essa perspectiva, Assman indica que "até mesmo na memória cultural o passado não é preservado como tal, mas está presente em símbolos que são representados em mitos orais ou em escritos, que são reencenados em festas e que estão continuamente iluminando um presente em mudança" (2016, p. 121).

É por isso que, na memória criativa, as informações com temporalidades e, portanto, duratividades distintas, coexistem em outros e, algumas vezes, inusitados arranjos. De forma semelhante, é possível perceber o movimento de projeção da cultura para o futuro, em um processo contínuo de produção e resignificação da informação como forma de evitar a entropia.

Ainda no que concerne ao esquecimento, Lotman indica que não se pode confundir "o esquecimento como elemento da memória e o esquecimento como meio de destruição da mesma"

(2000, p. 175)⁷. Mais especificamente, no segundo caso, “uma das formas mais agudas da luta social na esfera da cultura é a exigência do esquecimento obrigatório de determinados aspectos da experiência histórica” (Lotman, 2000, p. 175)⁸ conforme acontece no âmbito da tipologia das culturas binárias, em que a desmemória funciona como uma arma da cultura própria contra as consideradas não-culturas a fim de, sobretudo, combater as suas memórias. Ao ser utilizado para exterminar ou alterar os textos alheios, esse mecanismo não apenas intenta suprimir a constituição da contiguidade de um determinado legado cultural, como também comprometer o futuro da permanência das esferas culturais que foram consideradas adversárias. Com isso, coloca-se em prática um programa de conversão de certos textos em não-textos com o objetivo de torná-los semioticamente inoperantes e, com isso, assegurar a preservação daqueles que se deseja perpetuar. É por isso que Lotman (2022, p. 108) afirma que, em um “modelo rigidamente binário”, impera a “clássica forma ‘se você não está conosco, está contra nós’” ou, como diz Mbembe (2020, p.77), ao se reportar às “políticas da inimizade”, trata-se do “desejo do inimigo, o desejo de apartheid (segregação e enclave) e a fantasia de extermínio”

Porém, não se pode perder de vista que o esquecimento igualmente constitui um mecanismo de ação da memória criativa. Por meio das trocas com o entorno, um sistema tem a faculdade de expulsar ou excluir determinados textos ou fragmentos deles, uma vez que o processo de criação de novos arranjos sónicos pode resultar na “incompatibilidade semântica” (Lotman, 2000, p. 175)⁹. Com isso, alguns textos culturais – e a memória que materializam – podem se tornar inconciliáveis com um contexto específico, ou, ainda, como Huyssen (2016, p. 160) indica, muitas vezes, uma determinada “forma de esquecimento” torna-se necessária para que as coletividades possam realizar certas reivindicações em diferentes esferas – cultural, jurídica, social etc. –, tendo em vista um determinado objetivo comum, uma vez que “uma política da memória não pode prescindir do esquecimento”. Dessa forma, o processo de autoconsciência social/coletiva implica a orientação a um tipo específico de memória, de modo a definir o que deve ser “lembrado” e o que deve ser “esquecido”, da mesma forma que “cada texto contribui não só à recordação, mas também ao esquecimento” (Lotman, 2000, p. 174)¹⁰.

Cumpramos ressaltar que, em ambos os casos, o esquecimento – seja como destruição da memória, seja como um mecanismo inteligente dela –, deve ser considerado sempre pela perspectiva de uma dada esfera cultural ou, ainda, segundo uma determinada tipologia. Conforme Huyssen (2014, p. 158) afirma, “o esquecimento precisa ser situado num campo de termos e fenômenos como silêncio, desarticulação, evasão, apagamento, desgaste, repressão – todos os quais revelam um aspecto de estratégias tão complexo quanto o da própria memória”, de modo que apreender tal estratégia muito contribui para a compreensão acerca de um determinado ambiente cultural e a relação que estabelece com outros que, no âmbito da cultura binária, relaciona-se essencialmente à tentativa de apagamento e à repressão. Mais adiante, abordaremos outro modo de funcionamento do mecanismo semiótico do esquecimento, que não elimina o que é proveniente da cultura alheia, mas reordena-o com a intenção de, nele, injetar uma história simulada.

Segundo Lotman (2000, p.175) indica, “a cultura, por sua essência, está dirigida contra o esquecimento. Ela o vence, convertendo-o em um dos mecanismos da memória”¹¹ ou, ainda, pode-se dizer que o “esquecimento efetivamente cria memória” (Huyssen, 2016, p. 157), pois aquilo que é expulso

7 No original: “el olvido como elemento de la memoria y el olvido como medio de destrucción de la misma”.

8 No original: “una de las formas más agudas de la lucha social en la esfera de la cultura es la exigencia del olvido obligatorio de determinados aspectos de la experiencia histórica”.

9 No original: “incompatibilidad semántica”.

10 No original: “cada texto contribuye no sólo a la recordación, sino también para al olvido”.

11 No original: “La cultura, por su esencia, está dirigida contra el olvido. Ella lo vence, convirtiéndolo en uno de los mecanismos de la memoria”.

por uma dada esfera não desaparece do espaço semiótico e/ou semiosfera, mas permanece em estado de latência e, pela ação da fronteira semiótica, pode novamente irromper na cultura (Lotman, 1999).

Como a memória subsiste nos próprios sistemas de linguagem que, de algum modo, possibilitam a sua instituição, logo, a perpetuação desta decorre da presença de certos códigos, em virtude do “caráter constante de seus elementos estruturais fundamentais” (Lotman, 2000, p. 174)¹². Assim, a despeito dos intercâmbios operacionalizados pela fronteira entre distintas esferas culturais por meio das quais há, inclusive, a expansão da memória, mantém-se, na autoconsciência dos sistemas “a lembrança dos estados precedentes” (Lotman, 2000, p. 174)¹³.

Memória, lógica binária e apropriação cultural

Em consonância com a perspectiva de Lotman, situamos os processos de apropriação cultural como uma ação característica da lógica das culturas binárias, cujo foco passa a ser, justamente, a imposição, por uma cultura própria, do esquecimento sobre a memória vinculada à sua não-cultura. Consequentemente, falar de extorsão implica, antes de tudo, falar de discriminação racial por outras culturas.

Segundo Kilomba, o racismo distingue-se pela presença concomitante de três características: “a construção de/ da diferença” (2019, p. 75), a hierarquia estabelecida por um dado sistema de valores e as relações de poder que se constituem em diferentes esferas: social, econômica, política, histórica e cultural.

O primeiro aspecto reporta-se ao mecanismo de individuação, pelo qual uma coletividade estabelece a distinção entre o eu e o alheio. Como Sueli Carneiro (2023) aponta, para os sujeitos negros, a cor chega antes do indivíduo e de qualquer outro traço de identidade, como gênero, profissão ou classe socioeconômica. Trata-se do dispositivo de racialidade (Carneiro, p. 122), em que a “construção do outro, como ameaça e perigo”, implica a completa destituição da sua condição de humanidade. Por sua vez, Oyěwùmí (2021) destaca que, no Ocidente, a supremacia da visão dentre os demais sentidos e a tendência do olho a estabelecer distinções implica, de antemão, em um mecanismo de diferenciação entre pretos e brancos, bem como entre corpos masculinos e femininos, de modo que o dessemelhante, pela perspectiva da branquitude patriarcal, passa a ser considerado meramente um corpo, sujeito a todo tipo de violência, diferente a condição de sujeito pensante que distingue os homens brancos.

Pela lógica binária, o outro não se coloca como uma informação – que, inclusive, pode vir a fazer parte do eu mediante os processos de tradução e de intraduzibilidade –, mas, sim, como algo despossuído de uma organização própria, que deve manter-se à distância, ser combatido e/ou aniquilado. Tal é o funcionamento da apropriação, o qual impõe o esquecimento sobre a não cultura como forma de negar sua possibilidade de existência. Ainda segundo Kilomba (2019, p.78),

Toda vez que sou colocada como “outra” – seja a “outra” indesejada, a “outra” intrusa, a “outra” perigosa, a “outra” violenta, a “outra” passional, seja a “outra” suja, a “outra” desejável ou a “outra” exótica – estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar a personificação daquilo com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o “Outra/o” da branquitude, não o eu – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual.

Por sua vez, a hierarquia de valores encontra-se diretamente relacionada à histórica constituição da supremacia dos brancos em relação aos negros e, por consequência, aos seus distintos ambientes culturais. Quanto a isso, Sueli Carneiro indica que, se a condição de “sujeito negro” implica a “própria negação da condição de sujeito” (2023, p. 129), por outro, aos brancos é reservada a complexidade e a correlação entre as distintas identidades que constituem a individualidade humana, ou, ainda, de acordo

12 No original: “el carácter constante de sus elementos estructurales fundamentales”.

13 No original: “el recuerdo de los estados precedentes”.

com Mbembe (2020, p. 83), trata-se daqueles considerados “pessoas humanas autênticas”.

Ao mesmo tempo, tal hierarquização determinada pelo racismo tem como alvo não apenas os humanos, mas, como Santos afirma, “acontece contra todas as vidas” (2023, p. 82) que, direta ou indiretamente, se relacionam com os corpos negros, a ponto que, como o autor exemplifica “o colonialismo vai começar a dizer que o nosso tipo de manga é ruim e começar a vender outro tipo de manga, a manga Thompson, a manga de avião” (Santos, 2023, p. 81).

Tal hierarquia de valores igualmente vincula-se à especificidade da articulação do dispositivo mnemônico, o qual não apenas estabelece o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido, mas também como se dá o registro de uma informação por meio de determinados códigos e a disposição daquilo que deve ser lembrado, o que, impreterivelmente, acarreta o estabelecimento de uma ordem de valores, considerando aquilo que uma dada esfera cultural considera mais ou menos relevante. Como Lotman observa (2000, p.174),

A larga duração dos textos forma dentro da cultura uma hierarquia, habitualmente identificada com a hierarquia dos valores [...] A isso pode corresponder uma hierarquia dos materiais em que se registram os textos, e uma hierarquia dos lugares e modos de sua conservação¹⁴.

Em todo processo de apropriação há, pela cultura que age de maneira binária, a seleção e a captura de arranjos textuais significativos para a memória do outro, sobre os quais se busca impor o esquecimento. Segundo William (2020), isso ocorre mediante o processo de mudança, depuração e esvaziamento de sentidos e a determinação de outros, aos quais corresponde uma nova ordem de valores, em que se desconsidera a larga duração de símbolos mnemônicos já existentes.

Lotman aponta que tais signos “possuem a capacidade de concentrar em si, conservar e reconstruir a *lembrança* de seus contextos precedentes”¹⁵ (Lotman, 1998, p. 156), porém, isso não implica o fato de que cabe a eles, unicamente, funcionar como um depósito de informações constantes, uma vez que a memória igualmente pressupõe um “mecanismo de regeneração”¹⁶ (Lotman, 1998, p. 157) de sentidos já existentes, o qual é operacionalizado pelos processos tradutórios e de intraduzibilidade que ocorrem na fronteira.

Os textos culturais trazidos pelos povos africanos que foram escravizados sofreram uma profunda amplificação e ressignificação quando em solo brasileiro, pois, aos sentidos que apresentavam se incorporaram outros, relacionados à “resistência cultural de grupos historicamente subalternizados” (William, 2020, p. 133), aos quais, evidentemente, se correlaciona a reconfiguração de uma série de valores. Nesse âmbito, a memória coloca-se, como Gonzalez (1984, p. 226) indica, como “o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita” que, por sua vez, tem as suas próprias astúcias no embate com formas de consciência que visam ocultá-la, afinal, conforme indicamos anteriormente, a memória reporta-se a grupos específicos. Tal perspectiva igualmente reporta-se ao tempo espiralar e ancestral definido por Martins (2021), os quais se caracterizam por distintas temporalidades que, em correlação, passam a subsistir sincronicamente na cultura sem se anularem, pois:

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção,

14 No original: “*La larga duración de los textos forma dentro de la cultura una jerarquía, habitualmente identificada con la jerarquía de los valores [...] A esto puede corresponder una jerarquía de los materiales en que se registran los textos, y una jerarquía de los lugares y modos de su conservación*”.

15 No original: “*poseen la capacidad de concentrar en sí, conservar y reconstruir el recuerdo de sus contextos precedentes*”.

16 No original: “*mecanismo de regeneración*”.

contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro (Martins, 2021, p. 63).

Trata-se de uma ação inerente ao funcionamento da memória da cultura, diferente do que acontece com a apropriação, em que a lógica binária visa, simplesmente, destruir as marcas que constroem e redefinem continuamente os símbolos da cultura do outro no decurso do tempo, bem como seus valores.

De acordo com Lotman, outro aspecto que igualmente não pode ser desconsiderado na relação que se estabelece entre os dispositivos mnemônicos e os valores relacionados a eles diz respeito aos materiais ou códigos pelos quais os textos são construídos. Em especial, a lógica binária igualmente age pela desvalorização de certos sistemas de codificação e a supervalorização de outros – ou seja, aqueles relacionados à cultura própria –, dos quais igualmente decorre a desconsideração ou consideração da memória e valores vinculados a algumas ordenações sógnicas. Como explicita Taylor, o desprezo dos colonizadores pelas práticas das performances indígenas na América, que “transmitiam com eficácia as memórias coletivas, os valores e sistemas de crença” (2013, p. 76), e o reconhecimento da escrita alfabética como única linguagem passível de produzir conhecimento e memória fizeram com que ela fosse utilizada como “uma arma reconhecida no arsenal colonial”, em que o registro verbal das performances dos povos originários tinha, sobretudo, a função de extingui-las. Nesse caso, “A ‘preservação’ servia como um chamado para o apagamento” (Taylor, 2013, p. 77), dada a distinção existente entre o “repertório performatizado por meio de práticas” (Taylor, 2013, p. 72) e aquilo que, consoante a cultura alfabética, se entende por arquivo.

Por fim, o terceiro aspecto diz respeito ao poder. Retomando a discussão proposta por William, os processos de apropriação cultural não podem ser dissociados da herança colonial e do passado escravocrata, pois, “a partir da violência da escravidão, todas as heranças culturais negras foram esvaziadas. O colonizador se apropriou da cultura do escravizado como forma de aniquilá-lo” (2020, p. 35). Seguindo a mesma perspectiva, Mbembe indica que um dos traços marcantes do colonialismo se reporta à “propensão de acomodar a destruição de seus objetos” (2020, p. 81), a começar pelos povos originários e, posteriormente, pelos sujeitos escravizados, de modo que qualquer um deles poderia ser facilmente substituído. A cultura binária permite apreender de que maneira se dá a ação do poder quando vista pela perspectiva semiótica, em que a fronteira se coloca não como mecanismo de diálogo e intercâmbio, mas unicamente de delimitação, separação e destruição.

A apropriação, decorrente desse processo, implica um tipo de dominação cultural específico, marcada pela imposição do esquecimento à memória de uma cultura vista como subalterna sob uma dada perspectiva, mediante agenciamentos que se articulam por meio de distintas formas de imposição e inculcação de novos arranjos sógnicos. Quanto a isso, Lotman reconhece que há períodos voltados à expansão da memória, potencializados por intercâmbios entre diferentes esferas, enquanto outros se caracterizam, justamente, pela retração desta, pautados pela dominância de culturas que agem segundo a lógica binária. Assim,

As épocas de regressão histórica (o mais claro exemplo são as culturas estatais nazistas do século XX), ao impor à coletividade esquemas extremadamente mitologizados da história, exigem peremptoriamente da sociedade o esquecimento dos textos que não se deixam organizar de tal maneira. Se as organizações sociais em período de auge criam modelos flexíveis e dinâmicos, que oferecem amplas possibilidades para a memória coletiva e estão acomodados à ampliação da mesma, a decadência social, por regra geral, se acompanha de uma anilose do mecanismo da memória coletiva e uma tendência crescente à redução do volume da mesma (Lotman, 2000, p. 175-176)¹⁷.

17 No original: “Las épocas de regresión histórica (el mas claro ejemplo son las culturas estatales nazistas en el siglo XX), al imponerle a la colectividad esquemas extremadamente mitologizados de la historia, exigen perentoriamente de la sociedad el olvido de los textos que no se dejan organizar de tal manera. Si las organizaciones sociales en el período de auge crean modelos flexibles y dinámicos, que dan amplias

Seguindo nossa linha de raciocínio e, considerando que a apropriação ocorre com base nos usos da linguagem, interessa-nos pontuar de que maneira esse processo pode ser entendido mediante a materialidade de determinados textos culturais, em que a fala roubada, tal como foi definida por Barthes (1978), se coloca como um tipo específico de expropriação. É o que discutiremos a seguir.

A apropriação cultural e a fala roubada

Conforme pontuamos no início deste artigo, nossa contribuição para o debate será feita por meio de um caso já denominado como apropriação, a fim de demonstrar o modo pelo qual ocorre a extorsão pelo apagamento da memória. Trata-se do “bolinho de Jesus” que, além de ser um texto cultural relacionado à tradição afro-brasileira, foi vítima de apropriação pelo chamado cristianismo evangélico ou igrejas neopentecostais brasileiras.

Segundo Spyer (2020), falar sobre esse segmento envolve não apenas considerar sua diversidade constitutiva, que abarca diferentes vertentes, como também suas contradições, que aliam tanto a solidariedade a pessoas em condição de extrema vulnerabilidade social e econômica quanto seu poder de atuação institucional, “equivalente à das grandes empresas multinacionais” (Spyer, 2020, p. 192). De acordo com o censo de 2022, quase 40% dos entrevistados se declararam cristãos evangélicos, o que torna esse grupo extremamente expressivo.

Não é nosso foco apresentar uma contextualização mais ampla desse fenômeno, tampouco indicar suas causas e possíveis origens – o que, efetivamente, foge do escopo deste artigo –, mas, sim, colocar em discussão as situações em que o cristianismo evangélico age segundo a lógica binária, ou seja, quando atua como um negócio ou como crença que, mais especificamente,

[...] tem a ver com o tamanho desse estrato social, sua capacidade de articulação e coordenação, a infraestrutura de mídia que evangélicos de diversas denominações vêm constituindo, e com o poder que líderes evangélicos têm hoje de influenciar opiniões via meios de comunicação, via atuações no meio artístico e cultural, e de interferir na gestão do Estado via financiamento e promoção de campanhas de pastores (ou de candidatos alinhados com essas igrejas) a cargos públicos. (Spyer, 2020, p. 191).

De certa maneira, trata-se também de uma forma de atuação do poder de uma determinada religião, que impõe seu modo de ver e de crer sobre textos culturais vinculados a outras crenças, pertencentes a diferentes manifestações da cultura.

Em 1928, Manuel Querino, intelectual santamarense, reuniu em um pequeno livro os “principais alimentos que o africano fazia abundante mente uso” e que, ainda hoje, seguem sendo preparados pelos seus descendentes (Querino, 2011, p. 35). Na lista, o segundo prato é o acarajé. Ingredientes e técnicas cuidadosas são ali descritos, assim como o modo de servir. Anos depois, Raul Lody (2019) retoma Querino e inclui dois elementos importantes na descrição do acarajé: a presença das mulheres especialistas na feitura das receitas sagradas – as iabás – e o caráter socializante e ritualístico do comer nos terreiros.

O acarajé é um alimento sagrado e ritualístico relacionado ao universo mitológico do candomblé, no qual a orixá Iansã ensina a receita e forma de vender a suas filhas para poderem, por si mesmas, obterem seu sustento. Por isso, é ofertado aos orixás Iansã e Xangô, seu esposo mitológico. Em 2005, o ofício das baianas de acarajé foi registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio imaterial brasileiro.

Nota-se assim que, pela perspectiva semiótica, estamos diante de um arranjo informacional codificado por distintos sistemas de signos, tais como as culturas afro, brasileira, negra, assim como as

posibilidades para la memoria colectiva y están acomodados a la ampliación de la misma, el caso social, por regla general, se acompaña de un anquilosamiento del mecanismo de la memoria colectiva y una tendencia creciente a la reducción del volumen de la misma”.

esferas da religião, da política e da economia. Por isso, o acarajé, cujo nome foi codificado pela língua iorubá (*acará*/ bolo de fogo e *jé*/ comer), provocou amplo debate no âmbito da apropriação cultural, pois o confronto entre religiões acontece justamente por meio de sua dimensão simbólica, na sua constituição como signo e como texto da cultura.

Um dos motivos para o pedido de registro do ofício das baianas de acarajé deriva-se da emergência de um fato social – o crescimento dos neopentecostais no Brasil – e ao aparecimento, ao longo dos anos 2000, na cidade de Salvador e no interior do estado da Bahia, de pontos de venda do “bolinho de Jesus”, ou seja, surgia uma nova categoria de vendedora de lanches – não mais uma baiana de acarajé – sem qualquer filiação às religiões de matriz africana e às suas cosmologias. Com isso, pessoas adeptas do cristianismo evangélico ou de cristãos neopentecostais passaram a vender o alimento, desassociando-o ao candomblé.

Ademais, suas vendedoras negavam-se a usar a vestimenta típica das baianas, também conhecida como roupa de crioula, indumentária comumente utilizada nos rituais praticados em terreiros de candomblé. Em face dessa situação, um decreto municipal instituído em 2015 na capital baiana estabeleceu que a venda do acarajé envolve algumas regras como, por exemplo, “a vestimenta típica de acordo com a tradição da cultura afro-brasileira”, ou seja, o uso do traje das baianas (bata, saia e torso), tal qual nas cerimônias de candomblé¹⁸.

Na pesquisa de campo realizada com trinta baianas evangélicas na cidade de Salvador, durante 2011-2012, Vagner José Rocha Santos identificou a existência de “processos de apropriação e resignificação que resultaram no surgimento de produtos como o ‘acarajé do Senhor’”, como “a forma encontrada pelos neopentecostais para ‘purificar’ os símbolos afro-brasileiros” (Santos, 2013, p. 62). Segundo o pesquisador, um dos fatores para o surgimento do “bolinho de Jesus” ou “acarajé do Senhor” foi a incorporação dessa iguaria às práticas religiosas evangélicas como modo de desqualificar e dissociá-la das religiões afro-brasileiras (Santos, 2013, p. 68). Para isso, as religiões afro-brasileiras precisaram ser consideradas como inimigas e tudo o que viesse delas foi valorado negativamente. No entanto, seus símbolos podem ser positivados pelos neopentecostais “desde que ganhe novos sentidos, sendo referenciado como um elemento que tem sua origem atrelada a Deus” (Santos, 2013, p. 70).

Em outro artigo, publicado em 2015, Santos chama a atenção tanto para o esvaziamento do termo acarajé pela sua renomeação como bolinho de Jesus ou acarajé do Senhor, quanto para o surgimento do termo baiana de acarajé evangélica, pois ambos

[...] denotam uma prática de legitimação de uma identidade sócio-religiosa – oposta a das baianas adeptas do candomblé, num processo de luta de representações que objetivam a definição da existência de um grupo que seja reconhecido pelos neopentecostais” (Santos, 2015 p. 11).

Em 2014, ao realizar sua pesquisa etnográfica, Lígia Évora detectou a existência de algumas baianas de acarajé na cidade de Salvador que, ao se converterem a alguma religião neopentecostal, tiveram que desenvolver um “processo de ressemantização da iguaria”, pois não podiam abdicar do ofício por ser uma importante fonte de renda, apesar dele ser “demonizado por elas” (Évora, 2015, p. 41). Tal processo incluía, por exemplo, a alteração do nome para “bolinhos de Jesus ou acarajé de Jesus”, a “recusa ao uso do traje [típico da baiana]” (Évora, 2015, p. 44) e a inclusão de folhetos e mensagens evangélicas nos tabuleiros, como modo de “suprimir a ligação do bolinho com as religiões de matriz africana” (Évora, 2015, p. 41). Buscando entender a relação social das baianas de acarajé do município de São Félix, no Recôncavo da Bahia, com o seu público consumidor, Reina também detectou a existência do que ele denominou

18 Decreto nº 26.804 de 01 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/ba/s/salvador/decreto/2015/2681/26804/decreto-n-26804-2015-dispoe-sobre-a-localizacao-e-funcionamento-do-comercio-informal-exercido-pelas-baianas-e-baianos-do-acaraje-e-do-mingau-em-logradouros-publicos-e-da-outras-providencias>. Acesso em: 22 ago. 2024.

como sendo a “invasão do tabuleiro pelas adeptas das igrejas pentecostais” (Reina, 2020, p. 263) por meio das “baianas de Jesus”, que necessitam da venda do acarajé como meio de sustento financeiro. Entrevistando algumas dessas baianas, percebeu-se que, mesmo sendo censuradas por suas “irmãs” religiosas por vender um alimento valorado por elas de modo negativo, havia o incentivo “por pastores que enxergavam nessa atividade uma maneira de aumento dos seus dízimos” (Reina, 2020, p.263).

Ao transformarem o acarajé em “bolinho de Jesus”, foi como se provocassem uma espécie de consubstanciação, algo comum ao modelo cristão-católico que transmuta o pão e o vinho em corpo e sangue de Cristo, tornando material a presença simbólica do Deus cristão. Deste modo, retira-se o caráter pagão do alimento de Iansã transformando-o em um lanche ou um tipo de comida de santo de sua própria igreja, esvaziado de seu sentido religioso primeiro.

Ao comentar esse tipo de apropriação, Pai Rodney afirma que “há muito tempo se usa uma estratégia para tornar a cultura afro-brasileira palatável: apagar os traços negros, a origem ou qualquer outro elemento passível de rejeição, sobretudo aqueles que de alguma forma remetem à herança religiosa. O nome disso? Racismo” (Rodney, 2017)¹⁹. Novamente, a apropriação cultural vem associada ao apagamento da história que, no caso, ocorre contra a memória da cultura afro-brasileira.

Como havíamos discutido, a cultura própria, aquela que se coloca como a mais capacitada para ordenar o mundo, percebe as demais como não-culturas, o que é uma maneira de depreciá-las em suas próprias capacidades de auto-organização. Dessa maneira, qualquer arranjo proposto pelas culturas alheias será compreendido como desarranjo ou informação defeituosa ou ruidosa, que justifica seu descarte ou ajuste.

Não estamos diante de um processo de tradução semiótica entre esferas, que tem como base o diálogo entre diferentes, mas na presença de um tipo de apropriação por meio do roubo, sequestro e deformação dos signos e seus sentidos, que permite a uma dada cultura se alimentar das informações de outra para aproveitar a memória desta, ao mesmo tempo em que procura apagá-la.

A usurpação de arranjos sógnicos já existentes, usada como mecanismo de poder e imposição ideológica, foi identificada por Barthes em sua investigação sobre o modo de funcionamento do mito ou da fala roubada ou mito moderno. Publicado no livro *Mitologias*, em 1957, esse estudo debruçou-se sobre distintas produções da cultura de massa que se apropriaram de outros signos para neles introjetar novos conceitos, com o intuito de direcionar o modo como deveriam ser lidos, compreendidos e consumidos.

Nesse processo, ocorre a deformação dos significados primevos de qualquer tipo de signo pela sobreposição ideológica de outros significados com a intenção de, justamente, utilizar os sentidos anteriores como matéria-prima para favorecer o desempenho do signo que rouba. Trata-se de um segundo sistema semiológico que depende, portanto, da existência de um anterior, que se constitui por um signo, uma imagem, um discurso, um texto ou uma composição. No mito ou fala roubada, o arranjo anterior, constituído tanto por sua materialidade no nível da expressão quanto por seus sentidos no nível do conteúdo, é reduzido à condição de pura forma do signo sequestrador, para que possa ser preenchido por outro sentido. Essa é a intenção da fala que rouba: transformar um determinado texto em “forma vazia”, pois sua atividade é predatória e, ao tornar-se forma, “esvazia-se, empobrece, a história evapora-se” (Barthes, 1978, p. 199).

No caso da chamada comida de santo, pelo ponto de vista do cristianismo evangélico, o acarajé pode ser fornecido e consumido pelos seus adeptos desde que se consiga suspender o processo de significação produzido pela memória religiosa do candomblé. Com isso, forja-se outro sentido para atuar como antessentidos por meio do mesmo signo, com o objetivo de apagar, de alguma forma, a grande temporalidade que há no acarajé como texto da cultura. Como diz Barthes, são arranjos culturais

19 Cumpre ressaltar que Pai Rodney e Rodney William são nomeações utilizadas pelo mesmo autor, em diferentes publicações. Como a primeira reporta-se à função exercida por ele no candomblé, mantivemos ambas as referências.

“amputados pela metade”, justamente no nível do significado, para que, deles, seja retirada “a memória, não a existência” (Barthes, 1978, p. 44), o que nada mais é do que um modo de alienação e, ao mesmo tempo, de violência impostos pela lógica binária.

Considerações finais

Ao propor a releitura de um texto cultural relacionado às populações afrodescendentes, na tentativa de explicitar a maneira pela qual a apropriação pode ser entendida pela imposição do esquecimento em virtude da ação binária do cristianismo evangélico, intentamos ampliar a discussão sobre o assunto, introduzindo novas perspectivas de análise. Trata-se, a nosso ver, de um problema eminentemente semiótico (Machado, 2002), uma vez que envolve questões diretamente vinculadas ao escopo de preocupações do campo, relacionadas ao como se dá a produção de sentidos, aos processos de ressignificação e ao funcionamento da memória cultural não hereditária.

Por meio da abordagem tipológica, torna-se possível apreender algumas constantes no devir das culturas, tal como ocorre com a lógica binária, pela qual há o reconhecimento do papel dominante exercido por alguns sistemas de codificação, os quais também estabelecem o direcionamento a um certo tipo de memória e a um esquecimento.

Essa linha de estudo possibilita, ainda, desvelar de que maneira o poder e o colonialismo agem diretamente sobre os símbolos mnemônicos de uma cultura considerada subalterna quando vista pela perspectiva (binária) de outra. Porém, isso não ocorre sem resistência.

Em consonância com o pensamento de Huyssen (2014) e, conforme indicamos anteriormente, uma vez que o esquecimento também produz memória, logo, não se pode perder de vista que a tentativa de impor o esquecimento sobre o texto cultural acarajé pela criação de outro arranjo textual – o “bolinho de Jesus” – gera, ao mesmo tempo, uma memória relativa a esse fenômeno que, por sua vez, amplifica a larga duração da dimensão mnemônica do primeiro, ou, ainda, passa a constituir uma das suas espirais que, segundo Martins (2021), caracteriza a temporalidade ancestral.

Como o poder não subsiste dissociado das formas que o confrontam, logo, pode-se dizer que o esquecimento imposto ao acarajé contribui para alargar ainda mais a sua memória, que é igualmente atravessada pelo campo de forças que, na atualidade, coloca-se em determinadas esferas do campo religioso no país.

Uma vez que a memória se encontra inscrita nos sistemas de linguagem e, considerando a diversidade de tipologias que compõem o espaço semiótico, não se pode perder de vista que, a despeito das tentativas de extorsão de determinados símbolos mnemônicos, eles subsistem no espaço semiótico de relações em diálogo com outras esferas. Como Lotman afirma, a cultura opõe-se ao esquecimento. Tal aspecto nos permite aventar sobre os processos não apenas de disputa de memória, como também acerca da formulação de políticas de memória, visto que, como Huyssen indica, a perenidade da memória cultural encarnada em objetos externos e/ou textos culturais é, em parte, responsável pela “transformação da própria memória pública” (2014, p. 159). Com isso, entende-se que os próprios mecanismos de funcionamento da memória colocam obstáculos ao esquecimento a que, constantemente, estão sujeitos os textos culturais relacionados às populações afrodescendentes e aos povos originários.

Assim, pode-se dizer que as tentativas de extorsão tendem a contribuir para ampliar os sentidos relacionados à memória como mecanismo de resistência dessas culturas, da mesma forma que explicitam a sua importância e, sobretudo, o porquê dela ser um campo de força tão disputado na atualidade em que, cada vez mais, ganha força o debate anticolonial.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2022.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.
- ASSMAN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **Revista História oral**, v. 19, n. 1, p. 115-127, 2016.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1978.
- CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**. A construção do outro como não ser fundamento do ser. São Paulo: Zahar, 2023.
- ÉVORA, Lígia Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, Fátima; GIUMBELLI, Emerson (org.). **Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos**. Salvador: EDUFBA: ABA Publicações, 2015. p. 33 – 52.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-224.
- HUYSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente. Modernismos, artes visuais, políticas da memória**. Rio de Janeiro: Contraponto, Museu de Arte do Rio, 2014.
- HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória. Arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LODY, Raul. Kitutu. **Histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil**. São Paulo: Editora do Senac, 2019.
- LOTMAN, Iuri. **Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible em los procesos de cambio social**. Barcelona: Gedisa, 1999.
- LOTMAN, Iuri. **La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto**. Madrid: Cátedra, 1996.
- LOTMAN, Iuri. **La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio**. Madrid: Cátedra, 1998.
- LOTMAN, Iuri. **La semiosfera III. Semiótica de las artes y de la cultura**. Madrid: Cátedra, 2000.
- LOTMAN, Iuri. **Mecanismos imprevisíveis da cultura**. Trad. de Irene Machado. São Paulo: Hucitec, 2022.
- LOTMAN, Iuri. O problema do signo e do sistema sógnico na tipologia da cultura anterior ao século XX (1979). In: LOTMAN, I.; USPENSKII, B.; IVÁNOV, V. **Ensaio de semiótica soviética**. Lisboa: Horizonte, 1981.
- MACHADO, Irene. Semiótica como teoria da comunicação. In: WEBER, M. H.; BENTZ, I.; HOHLFELDT, A. **Tensões e objetos da pesquisa em comunicação**. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. São Paulo: Cobogó, 2021.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 Edições, 2020.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- QUERINO, MANUEL. **A arte culinária na Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REINA, Claudio Emanuel Santana. "Isso aqui é uma barraca ou um consultório?": sociabilidades de baianas e baianos de acarajé na cidade de São Félix. **Revista Eletrônica Discente História.com**, Cachoeira, v. 7, n. 14, p. 256-272, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, Piseagrama, 2023.

SANTOS, Vagner José Rocha. **O sincretismo na culinária afro-baiana: o acarajé das filhas de Iansã e das filhas de Jesus**. 2013. 126 f. Dissertação (Mestrado) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

SANTOS, Vagner José Rocha. O acarajé é fogo. In: FUNDAÇÃO PEDRO CALMON (ed.). **A Bahia tem dendê: ofício das baianas, patrimônio imaterial do Brasil**. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2015, p. 5 - 19. Disponível em: <http://abahiatemdende.org/wp-content/uploads/2015/12/a-bahia-dende-book.pdf>. Acesso em: 17 agosto 2024.

RODNEY, Pai. Sobre capoeira gospel, bolinho de Jesus e afins. **Carta Capital**, São Paulo, out. 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/sobre-capoeira-gospel-bolinho-de-jesus-e-afins/> Acesso em: 13 mar. 2023.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus. Quem são os evangélicos e por que eles importam**. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório. Performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.

Regiane Miranda de Oliveira Nakagawa é doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC São Paulo. Realizou estágio pós-doutoral na Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA/USP) (bolsa Fapesp) e na Universidade Complutense de Madrid. Professora no Centro de Culturas, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (Cecult) da UFRB e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (PPGCOM/UFRB) e do Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Neste artigo, contribuiu com a concepção do desenho da pesquisa; desenvolvimento da discussão teórica sobre memória da cultura, apropriação cultural, tipologia cultural; análise do caso "bolinho de Jesus"; apoio na revisão de texto e redação do manuscrito.

Fábio Sadao Nakagawa é doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC São Paulo. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade Complutense de Madrid. Professor no Departamento de Comunicação da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (Facom/UFBA) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da UFBA e do Programa de Pós-Graduação Multidisciplinar em Cultura e Sociedade da UFBA. Neste artigo, contribuiu com a concepção do desenho da pesquisa; desenvolvimento da discussão teórica sobre memória da cultura, apropriação cultural, tipologia cultural; análise do caso "bolinho de Jesus"; apoio na revisão de texto e redação do manuscrito.

Thaís Fernanda Salves de Brito é professora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Doutora em Antropologia Social (FFLCH-USP). Possui mestrado em Ciências Sociais (PUC/SP 2001). Realizou estágio pós-doutoral em Antropologia Social (FFLCH-USP). É professora do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio da UFRB, coordena o Grupo de Pesquisa Mesclas e o Massapê do Programa de Educação Patrimonial. Neste artigo, contribuiu com a discussão teórica do acarajé como um símbolo sagrado e ritualístico e pela explanação de seu reconhecimento como patrimônio cultural devido à luta das baianas do acarajé e das religiões de matriz africana, além do apoio na revisão de texto e redação do manuscrito.