

REVISTA DE
ESTUDOS E
INVESTIGAÇÕES
ANTROPOLÓGICAS

Nôs mundu, nôs lógika: ontologias cabo-verdianas e o desafio da tradução na antropologia pós-contemporânea¹

Carlos Alves Gomes dos Santos² 

Universidade Federal do Maranhão
São Luís – MA – Brasil

Resumo

O artigo propõe uma reflexão etnográfica sobre as ontologias locais da Ilha do Fogo, em Cabo Verde, a partir das categorias nativas *nôs mundu* e *nôs lógika*, compreendidas como expressões de racionalidades próprias e modos de habitar o mundo. Por meio de trabalho de campo realizado com anciãos, curandeiros e líderes comunitários, o texto investiga como essas ontologias desafiam a lógica dualista ocidental e apontam para a necessidade de uma antropologia comprometida com a tradução simétrica e a descolonização epistêmica. Em diálogo com a virada ontológica e as epistemologias do Sul, a análise destaca a coexistência de mundos e saberes, propondo uma escuta atenta das lógicas de vida africanas que questionam os limites da teoria antropológica ocidental.

Palavras-chave: ontologias; descolonização; Cabo Verde; tradução antropológica; epistemologias africanas.

1 *Nôs Mundu* (nosso mundo) e *Nôs Lógika* (nossa lógica) são expressões em crioulo cabo-verdiano que, no contexto etnográfico da Ilha do Fogo, remetem a formas próprias de organizar e viver o real. *Nôs Mundu* refere-se a um mundo relacional e espiritualmente habitado, onde vivos, mortos, natureza e palavra coabitam. *Nôs Lógika*, por sua vez, expressa uma racionalidade situada, orientada pela ética da convivência, pelo respeito aos ancestrais e pela escuta dos sinais do mundo. Neste artigo, ambas são tratadas como categorias nativas e operadores ontológicos.

2 Professor Convidado no Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais - ISCJS, Avenida Cidade de Lisboa: Praia: Fazenda: 212: Cabo Verde. Email: carlos.santos@iscjs.edu.cv. Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSoc) do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão (DESOC/CCH/UFMA - BRASIL) Av. dos Portugueses, 1966 - Vila Bacanga, São Luís - MA, 65080-805, Brasil. Email: cag.santos@discente.ufma.br.

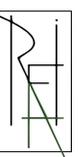
Introdução

Nas últimas décadas, a antropologia tem enfrentado um conjunto de desafios epistemológicos que colocam em xeque a sua tradição ocidental de interpretar o “outro”. A chamada *virada ontológica* propõe uma reorientação do olhar antropológico para além das categorias explicativas herdadas do pensamento moderno europeu, ao reconhecer que os povos com os quais dialogamos não apenas possuem culturas diferentes, mas também habitantes de mundos diferentes, dotados de cosmologias, racionalidades e lógicas próprias (Castro, 2014; Holbraad e Pedersen, 2017). Neste contexto, ganha centralidade a tarefa de repensar a tradução antropológica — não mais como simples mediação entre línguas e valores, mas como negociação ontológica entre regimes distintos de existência.

É com base nessa inquietação teórico-metodológica que este artigo propõe uma reflexão sobre as ontologias cabo-verdianas a partir do contexto etnográfico da Ilha do Fogo³. Ancorado em pesquisa de campo realizada no verão de 2005, 2012 e agosto a dezembro de 2024, este estudo parte das categorias nativas *nôs mundu* e *nôs lógika*, expressões recorrentes no crioulo da ilha que revelam não apenas uma cosmovisão, mas também uma concepção de mundo baseada na relacionalidade entre os vivos, os mortos, os espíritos e a terra. Tais categorias, aqui compreendidas como conceitos nativos e operadores analíticos, fornecem pistas para se compreender uma lógica de existência que tensiona os dualismos clássicos da modernidade — natureza e cultura, corpo e espírito, sujeito e objeto — e convoca a antropologia a se repensar diante de outras formas de vida e de conhecimento.

A expressão *nôs mundu*, literalmente “nosso mundo”, remete a um sentido ampliado e afetivo de pertencimento coletivo que ultrapassa o território físico para incluir também o mundo dos antepassados, os lugares sagrados, os ciclos da natureza e as entidades invisíveis. Já *nôs lógika* — “nossa lógica”, ou “nossa razão de ser” — diz respeito a uma racionalidade situada, muitas vezes desconsiderada pelas epistemologias ocidentais, que rege os modos de pensar, agir, curar, interpretar e ensinar no contexto local. Ambas as expressões foram identificadas ao longo da convivência com mestres de palavra, curandeiros, camponeses e anciãos da ilha, e tornaram-se centrais para compreender a forma como o conhecimento é produzido, transmitido e vivenciado na experiência quotidiana fogueense.

3 Sou natural da ilha do Fogo, mas viajei na última década no século passado para a cidade Praia, já em 2001 parti para Lisboa, onde fui estudar Antropologia Social e vivi até 2008. Embora, com regressos frequentes a Cabo Verde, fazendo trabalho de campo e etnografias. Já em 2009, regressei à cidade Praia exercendo a função de Professor Assistente Graduado na Univerdidade de Santiago, Universidade de Cabo Verde e Instituto Superior de Ciências Jurídicas e Sociais, bem como pesquisas e atividades de extensão universitária. Este vínculo possibilitou-me aprofundar os meus trabalhos etnograficos na ilha do Fogo, em São Vicente, Santo Antão e na ilha de Santiago.



Este artigo se inscreve, portanto, em uma antropologia que busca escutar com radicalidade as vozes nativas e valorizar suas formas próprias de ordenar o real, sem reduzi-las a versões “menos desenvolvidas” de racionalidade ocidental. O objetivo não é “traduzir” o universo fogueense em categorias acadêmicas, mas criar um espaço de interlocução em que suas ontologias tenham estatuto de conhecimento legítimo e autônomo. Seguindo autores como Kopenawa e Albert (2015), Castro (2002), De la Cadena (2010) e Oyěwùmí (1997), reconhecemos que pensar com os outros exige não apenas escutar, mas ser transformado por essa escuta — e, sobretudo, aceitar que a antropologia não detém o monopólio da explicação do mundo.

Ao enfatizar a experiência da Ilha do Fogo, como ponto de partida para um debate mais amplo sobre ontologia e descolonização, este trabalho também dialoga com a crítica africana ao colonialismo epistêmico (Mudimbe, 1988; Mbembe, 2011; Santos, 2010), que denuncia o apagamento sistemático dos saberes africanos e propõe a reconstrução de um pensamento enraizado nas cosmologias locais. Em Cabo Verde, esse desafio ganha contornos específicos: país insular marcado por intensas migrações, por uma religiosidade plural e por uma complexa relação com sua herança colonial e sua diáspora. A ilha do Fogo, em particular, constitui um espaço denso de memória e resistência, onde práticas agrícolas, rituais religiosos, narrativas orais e formas de cura compõem uma ontologia viva e dinâmica, cuja riqueza simbólica desafia os limites da racionalidade moderna.

Dessa forma, este artigo propõe-se a contribuir para o dossiê “Ontologias, descolonização e antropologia pós-contemporânea” ao oferecer uma análise situada e comprometida com a justiça cognitiva, tomando as categorias *nôs mundu* e *nôs lógika* como chaves para uma leitura descolonial do conhecimento antropológico. A estrutura do texto seguirá quatro seções principais: (1) a apresentação do referencial teórico, onde discutiremos as contribuições da virada ontológica e das epistemologias do Sul; (2) a metodologia, centrada na escuta das categorias nativas; (3) a análise das ontologias fogueenses a partir do campo; e (4) as considerações finais, que apontam para os desafios e possibilidades de uma antropologia realmente pós-contemporânea, plural e relacional.

Referencial teórico: ontologias, tradução e descolonização do conhecimento

A chamada *virada ontológica* na antropologia, consolidada nos anos 2000, vem sendo revisitada criticamente por autores contemporâneos, que buscam complexificar seus fundamentos e inseri-los em agendas político-epistemológicas mais amplas. O que está em jogo não é apenas o reconhecimento de “mundos múltiplos”, mas a necessidade de transformar a própria prática antropológica e os regimes de validação do conhecimento.



Segundo Castro (2014: 33), “a antropologia é teoria praticada por povos nativos sobre outros povos nativos, como nós”. Com isso, propõe-se uma inversão ontológica que desloca o centro epistêmico da disciplina, ao considerar os conceitos nativos como operadores analíticos. Essa perspectiva é aprofundada por Holbraad (2017: 8), para quem “os conceitos que encontramos no campo devem ser tratados como ferramentas para pensar, e não como objetos a serem traduzidos”. Esse tipo de abordagem pressupõe uma transformação no estatuto da tradução antropológica: ela deixa de ser uma técnica de equivalência entre culturas para se tornar uma diplomacia entre mundos (Latour, 2004).

Contudo, essa virada não surgiu do nada. Desde Evans-Pritchard (1976) e Lienhardt (1961), a antropologia já lidava com os desafios da tradução de universos simbólicos radicalmente distintos, como os oráculos Azande e os rituais dos Dinka. O próprio Geertz (1978) insistia na tradução como ato interpretativo sensível ao contexto, ao afirmar que “o que o etnógrafo traduz não é um idioma, mas um modo de estar no mundo” (Geertz, 1978: 216). Sahlins (1985), ao interpretar a morte do capitão Cook no Havaí, demonstrou como a cosmologia local não era mero pano de fundo, mas estruturava as ações e percepções dos nativos. Esses autores prefiguraram os impasses e potências que hoje reaparecem sob a rubrica da ontologia.

Viveiros de Castro (2002) aprofunda esse legado ao propor que as categorias indígenas sejam tratadas como conceitos analíticos autônomos, não como dados a serem assimilados por teorias externas. Em seu diálogo com Lienhardt, por exemplo, mostra como o som e o silêncio nos rituais Dinka devem ser lidos não como metáforas culturais, mas como experiências ontológicas próprias. A etnografia, nesse sentido, torna-se uma arte da escuta ativa.

Nos últimos anos, autores como Cesarino (2021) e Escobar (2022) têm contribuído para atualizar e descolonizar esse debate. Para Cesarino (2021: 18), “o reconhecimento de ontologias outras não pode ser apenas um gesto analítico; é também um ato político de reestruturação do campo do saber”. Já Escobar (2022: 55), em diálogo com os movimentos de base da América Latina e África, destaca a importância das *pluriversalidades*: “o mundo não precisa de uma única cosmovisão dominante, mas de muitos mundos convivendo em dignidade”.

A essa virada ontológica soma-se a crítica das epistemologias do Sul, que reforçam a centralidade da escuta aos saberes historicamente subalternizados. Santos (2010: 41) define essa perspectiva como “uma ecologia de saberes, que rejeita o monocultivo epistemológico e promove a coexistência entre diferentes racionalidades”. Esse paradigma é essencial para compreender as cosmologias africanas como formas legítimas e não derivativas de conhecimento.



Autoras como Oyěwùmí (1997) e McKittrick (2021) ajudam a aprofundar o diálogo com os feminismos e epistemologias negras. McKittrick (2021: 12), por exemplo, escreve: “pensar com a geografia negra é reordenar o mundo a partir de outras práticas relacionais de existência”. Em consonância, Oyěwùmí (1997: 124) denuncia como “as categorias de gênero ocidentais não são universais e aplicá-las a contextos africanos é reproduzir a violência epistêmica do colonialismo”.

No contexto africano contemporâneo, destaca-se a contribuição de Ndlovu-Gatsheni (2020), ao abordar a descolonização do saber como uma prática contínua de ruptura com a colonialidade do poder. O autor afirma que “a universidade moderna permanece um espaço hostil à gnose do Sul global, apesar de seus discursos cosmopolitas” (Ndlovu-Gatsheni, 2020: 72). Essa crítica reforça a urgência de uma prática antropológica sensível às ontologias locais e às vozes dos sujeitos de pesquisa.

Também é relevante citar autores recentes como Chigudu (2020), que, ao estudar as epidemias de cólera no Zimbábue, mostra como a compreensão de saúde pública passa por concepções ontológicas situadas; ou ainda Oswin e Olund (2021), que articulam espacialidades africanas com práticas de escuta política, revelando modos de resistência ontoepistêmicos.

Nesse sentido, obras como *A Queda do Céu*, de Kopenawa (2015), continuam paradigmáticas. Como expressa o próprio xamã: “os brancos pensam que só eles sabem pensar, mas nós também temos pensamento. Só que é outro, que vem dos espíritos da floresta” (Kopenawa, 2015: 183). Essa afirmação nos convoca a reconhecer que o campo antropológico precisa abrir-se a uma pluralidade de modos de pensar, sentir e existir.

A proposta de *coautoria epistêmica* ganha relevo, como defendem Ramos (2020) e Sousa e Oliveira (2023), ao sugerirem que a etnografia contemporânea deve se comprometer com formas colaborativas de escrita e produção de saberes. Ramos (2020: 17) afirma: “a antropologia que se pretende descolonial precisa aprender a ser mais escutante que falante”.

Ao trazer essas reflexões para o contexto de Cabo Verde, o artigo propõe que as categorias *nôs mundu* e *nôs lógika* não sejam apenas descritas como expressões culturais, mas reconhecidas como ontologias legítimas, que convocam o antropólogo à escuta e ao descentramento. O desafio, portanto, não é apenas epistemológico, mas também ético e político: como fazer da antropologia uma prática plural e relacional, sensível às cosmologias africanas, sem reproduzir os esquemas coloniais de classificação e hierarquização do saber?

Caminhos de Escuta: Considerações Metodológicas

A abordagem metodológica deste artigo fundamenta-se na escuta etnográfica como prática epistemológica e política, em diálogo com as proposições da antropologia simétrica e da virada ontológica. Inspirado por uma perspectiva que reconhece a agência dos sujeitos da pesquisa como cocriadores de mundos e de saberes, o trabalho de campo foi conduzido na Ilha do Fogo, Cabo Verde, no verão de 2005, 2012 e agosto a dezembro de 2024, com foco em práticas, narrativas e categorias nativas mobilizadas por camponeses, curandeiros, líderes religiosos, mestres de palavra e anciãos de comunidades rurais e periurbanas.

A etnografia foi guiada pelo princípio da coautoria epistêmica, conforme proposto por Ramos (2020: 17), que afirma: “a antropologia que se pretende descolonial precisa aprender a ser mais escutante que falante”. Tal escuta implicou um esforço contínuo de deslocamento dos referenciais ocidentais, permitindo que conceitos locais como *nôs mundu* (nosso mundo) e *nôs lógika* (nossa lógica) emergissem como categorias analíticas centrais e não apenas como objetos de interpretação.

A opção metodológica por valorizar o crioulo cabo-verdiano como idioma principal de comunicação e coleta de dados revelou-se fundamental para acessar os significados ontológicos mais profundos dos discursos nativos. Como adverte Cesarino (2021: 95), “a escuta de uma ontologia outra requer uma sensibilidade linguística que não traduza o mundo antes mesmo de compreendê-lo”. Assim, a decisão de trabalhar com a língua local não foi apenas técnica, mas ética e epistemológica: tratou-se de respeitar o mundo conforme ele se enuncia e se organiza por aqueles que o vivem.

A observação participante foi complementada por entrevistas semiestruturadas, conversas informais e registros audiovisuais, priorizando o diálogo com interlocutores reconhecidos localmente como depositários de saber — entre eles curandeiros, guardiões da oralidade e membros de grupos religiosos com vínculos tradicionais. O processo de construção das informações privilegiou o ritmo das comunidades, a reciprocidade nas relações e o consentimento ético informado, conforme os princípios da pesquisa social comprometida.

A análise dos dados seguiu uma hermenêutica situada, sensível às cosmologias locais e às formas próprias de categorização da vida, da saúde, do sagrado e do tempo. A expressão *nôs mundu* apareceu repetidamente nas falas dos interlocutores, referindo-se não a um mundo abstrato ou físico, mas a uma totalidade vivida que integra vivos, mortos, ancestrais, espíritos e a própria terra.



Já *nôs lógika* foi invocada em contextos de explicação, ensinamento e disputa moral, expressando um conjunto de princípios relacionais e espirituais que orientam o agir cotidiano.

Como observa Sousa e Oliveira (2023: 141), “escutar o outro em sua lógica é uma forma de reconhecer sua existência como legítima, e não como exótica ou explicável por esquemas alheios”. Esse reconhecimento orientou a forma como os dados foram tratados: não como evidências de uma cultura a ser descrita, mas como expressões ontológicas de um modo de estar no mundo que desafia os esquemas dicotômicos da modernidade ocidental.

Assumindo o compromisso com a justiça cognitiva, propomos que essas categorias não sejam “traduzidas” em termos ocidentais, mas compreendidas nos seus próprios termos. Como destaca Escobar (2022: 58), “a prática da pluriversalidade exige formas de pesquisa que não apenas representem o outro, mas que permitam que ele fale, nomeie e teorize a partir de si”. A proposta metodológica deste trabalho busca, portanto, caminhar nesse horizonte, onde o campo não é um espaço de coleta, mas de co-produção de mundos e sentidos.

Por fim, vale lembrar que o posicionamento do pesquisador — neste caso, um antropólogo cabo-verdiano em diálogo com sua própria terra e com suas próprias tradições — não é neutro nem exterior ao campo. Ao contrário, este lugar de enunciação constituiu uma chave interpretativa importante, abrindo espaço para uma antropologia engajada, afetada e implicada. Como lembra Ndlovu-Gatsheni (2020: 71), “descolonizar o conhecimento é também descolonizar o lugar de onde falamos”.

Ontologias Foguenses: Entre Terra, Espírito e Palavra

A lógica do mundo – *nôs mundu* como totalidade relacional

No início da manhã, enquanto o nevoeiro ainda se desdobra lentamente pelas encostas do vulcão do Fogo, dona Maria — uma mulher de cerca de oitenta anos, sentada à porta da sua casa em Achada Furna — murmura: “*Nôs mundu sta xeio: ka só kel k bu ta odja, má ten txeu ko bu ka odja*”⁴. A frase, aparentemente simples, contém uma ontologia densa: “Nosso mundo está cheio: não é só o que se vê, tem muita coisa que você não enxerga”.

Essa afirmação, repetida em diferentes variações ao longo da pesquisa de campo, expressa uma concepção de mundo relacional, animado e plural. O *nôs mundu*, na fala dos foguenses, não se refere apenas a um espaço físico ou a um conjunto de elementos naturais — é uma totalidade em

4 Frase em crioulo cabo-verdiano e irá ser traduzido mais a frente.



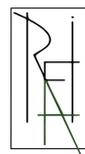
que humanos, ancestrais, entidades invisíveis, animais, ciclos agrícolas e forças espirituais coabitam em constante comunicação. Essa coabitação não é metafórica: ela é vivida, interpretada e regulada por rituais, palavras e afetos.

Essa concepção ecoa o que Kopenawa (2015: 183) descreve como o “mundo dos espíritos da floresta”, ao afirmar que “os brancos pensam que só eles sabem pensar, mas nós também temos pensamento. Só que é outro, que vem dos espíritos da floresta”. No Fogo, os “espíritos” não estão na floresta, mas na terra quente do vulcão, nas pedras negras, nos ventos que sopram de repente, nas vozes dos mortos que retornam em sonhos e nos sinais que os animais revelam. A noção de *nós mundu* implica, assim, em uma ontologia relacional e não dualista, como aquelas que Castro (2014) caracteriza no perspectivismo ameríndio, e que Escobar (2022: 57) afirma como parte de uma “pluriversalidade ontológica”, onde “cada mundo carrega sua própria lógica de vida e agência”.

Em uma das visitas a Monte Grande, durante um ritual para “chamar chuva”, ouvi de um dos anciãos: “*Txon ka é so tera. É kuzá ki ten força, é ka morto*”. Tradução: “A terra não é só chão. É coisa que tem força, não está morta”. Essa afirmação ressoa com o pensamento de Latour (2004), quando propõe que “a modernidade matou a terra ao reduzi-la a um fundo inerte”, e que “o primeiro passo para sair da modernidade é reanimar o mundo” (Latour, 2004: 48). No entanto, os fogueenses jamais mataram a terra — ela nunca deixou de ser viva. A terra, ou *txon*, é presença ativa: ela castiga, acolhe, cobra e fala. Segundo dona Celina, uma curandeira de Mosteiros Trás, “*Si bu mexe ku txon, txon ta mexe ku bo*”. Isto é, “se você mexe com a terra, a terra mexe com você”. Essa reciprocidade entre humano e ambiente evidencia uma lógica de coexistência, onde o mundo não é habitado, mas partilhado.

Essa ontologia relacional é sustentada por práticas quotidianas, muitas vezes invisibilizadas pela racionalidade moderna. Por exemplo, os ciclos agrícolas são guiados não apenas pelas estações climáticas, mas por sinais espirituais: sonhos, visitas de animais específicos, mudanças súbitas no vento ou no comportamento das plantas. Esses sinais são interpretados com base em saberes herdados e atualizados, transmitidos oralmente entre gerações.

Durante uma conversa com senhor Alberto, agricultor de Patim, ele explicou: “*Antes di semia, bu mesti odja si tchuba ta bai dretu, si lua e strela sta xeio, si vento sta dispidu. Si ka ten nada disu, bu ka mesti semia*”. Tradução: “Antes de semear, você precisa ver se a chuva vai cair em boa quantidade, se a lua e estrela estão cheios, se o vento está despido. Se nada disso acontecer, você não deve semear”.



Esses critérios são compreendidos localmente como manifestações do próprio mundo — o *nôs mundu* se comunica, orienta e age. O conhecimento não é exterior ao mundo, mas parte dele, emergindo da convivência e da observação afetiva. Como afirma Ingold (2000:25), “habitar o mundo é estar emaranhado com ele, não apenas olhar para ele de fora”. Cesarino (2021: 113) argumenta que “ontologias relacionais exigem que o antropólogo se envolva na experiência do outro, e não apenas na sua descrição”. Nesse sentido, a escuta etnográfica torna-se um ato de atenção radical: não apenas ao que é dito, mas ao que se revela na temporalidade do cotidiano, nas práticas de cuidado, nos rituais e nas pausas que comunicam tanto quanto as palavras. Como me disse dona Ernestina, em Luzia Nunes: “*Mundu ta frabu dretu, mas bu mesti ta kai na silénsio pa bu odja.*” Tradução: “O mundo fala direito, mas você precisa cair no silêncio para conseguir ouvir.”⁵.

O *nôs mundu* não é homogêneo nem linear. Ele é atravessado por hierarquias, disputas e transformações — especialmente diante do impacto da modernização, da emigração e da mudança climática. Ainda assim, sua força ontológica permanece como matriz de orientação e pertencimento. Como sintetizou o sr. Tó Zeca, em Campanas de Baixo: “*Mesmo si bu bai Merka, nôs mundu ta bai ku bo. El ka ta fika pa trás. El é bo també.*” Tradução: “Mesmo que você vá para a América, o nosso mundo vai com você. Ele não fica para trás. Ele é seu também.”

Essa consciência da continuidade ontológica, mesmo em contextos de deslocamento, confere ao *nôs mundu* uma plasticidade que não rompe com o passado, mas o reinscreve nas novas paisagens de vida. A terra, os mortos, os ventos, as palavras: todos continuam a acompanhar, a falar e a ensinar — desde que se saiba escutar.

A razão do viver – *nôs lógika* como modo de orientar o mundo

Se a categoria *nôs mundu* expressa uma ontologia da coexistência, relacional e espiritualmente ativa, a expressão *nôs lógika* refere-se ao modo como os fogueiros organizam, interpretam e agem sobre essa coexistência. É, em termos locais, uma forma de “razão”, mas não no sentido cartesiano ou abstrato. Trata-se de um modo de orientação no mundo, enraizado na experiência comunitária, no passado ancestral e na observação atenta da vida.

Durante uma roda de conversa em Cova Figueira, uma mulher chamada dona Teresa explicava a diferença entre *kaminhu di fidju* (caminho do filho) e *kaminhu di fidju di povo* (caminho de quem se perde da comunidade). Ao final, ela disse: “*Tudo ten lógi na vida. Si bu ka ten lógika,*

⁵ É uma expressão densa que sugere que o mundo tem sua própria linguagem, clara e direta, mas só se revela a quem se dispõe a silenciar-se, a escutar com atenção e presença. Ideal para reforçar argumentos sobre escuta etnográfica e ontologias relacionais.



bu ta perde riba mundo. Nôs lógika é kuza di konta”. Ou seja: “Tudo tem lógica na vida. Se você não tem lógica, você se perde no mundo. Nossa lógica é algo que conta”.

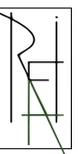
Essa “lógica” não se refere a uma racionalidade formal, mas a uma forma situada de raciocinar a existência, onde os valores comunitários, o respeito pelos mais velhos, a reciprocidade, a prudência com a palavra e a atenção aos sinais do mundo estruturam o agir cotidiano. Aqui, *nôs lógika* se aproxima ao que Oyěwùmí (1997: 125) identificou como “cosmologias locais de organização da experiência que escapam às categorias modernas”. A autora alerta que “as sociedades africanas constroem lógicas próprias de ordem e sentido, que são frequentemente distorcidas quando analisadas a partir de gramáticas ocidentais de gênero, razão e progresso” (Oyěwùmí, 1997: 129).

Essa forma de pensar se manifesta também em contextos rituais e cotidianos. Durante a Festa de São João, em Campanas de Baixo, um jovem foi advertido por tentar atravessar a roda de tambor enquanto os mais velhos cantavam a ladainha: “*Bo lógika ka sta dretu, fidju, bu ten ki odja kuantu ta sta soprada riba tchon!*”. Tradução: “Sua lógica não está certa, filho, você tem que ver quando está soprando sobre a terra!”

Nesse gesto, revela-se como *nôs lógika* regula a ação não por ordens escritas, mas por códigos corporais, temporais e espirituais que se aprendem no convívio. Como destacam Comaroff e Comaroff (2012), “a razão social não é um sistema formal, mas um campo de forças morais, estéticas e políticas que atravessam o cotidiano e seus gestos mais ínfimos”.

No Fogo, *nôs lógika* se manifesta, por exemplo, na forma como se avalia uma decisão — seja ela familiar, comunitária ou espiritual. Ao perguntar a um homem em Ponta Verde por que não aceitara uma proposta de trabalho melhor remunerado fora da ilha, ele respondeu: “*Dinheru é bon, mas lógika di bu vida é más. Nôs lógika ka ta bai riba dinheru, ta bai dispôs di sustênta*”. Tradução: “O dinheiro é bom, mas a lógica da sua vida é mais importante. Nossa lógica não anda atrás do dinheiro, anda atrás da sustentação”. Essa afirmação dialoga diretamente com o pensamento de Mbembe (2011: 89), ao criticar a “colonização da imaginação africana pelos imperativos do capital global”, afirmando que “a liberdade africana só pode emergir de uma reapropriação das suas próprias lógicas de existência”. O que se vê no Fogo é uma resistência silenciosa à lógica extrativista do capital — uma recusa que não se expressa em termos de “antissistema”, mas em termos de coerência com a própria maneira de viver.

Outra dimensão fundamental da *nôs lógika* está na palavra. Falar no momento certo, calar com dignidade, respeitar a autoridade da fala dos mais velhos — tudo isso constitui uma ética da



oralidade que organiza a convivência. Como explicou mestre João, contador de histórias em Monte Grande: “*Palavra ka é só kuza pa bu fla. Palavra é responsabiliza. Si bu ka ten lógika na palavra, bu ta mata valor di bo kabésa*”. Ou seja: “Palavra não é só algo que se diz. Palavra é responsabilidade. Se você não tem lógica na palavra, você mata o valor da sua cabeça”. Essa moralidade da palavra é central na vida social, funcionando como critério de reputação, confiança e autoridade simbólica. Tal ênfase na oralidade ética aproxima-se do que McKittrick (2021: 65) chama de “poéticas relacionais negras”, nas quais “a linguagem, o gesto e o silêncio são práticas de resistência e de invenção de mundo”.

Nas festas de bandeira, por exemplo, a fala de bênção que antecede o corte do bolo ou a distribuição da comida não é um protocolo, mas um ato de autoridade ontológica. Como observou dona Nazaré em Cutelo Alto, “*palavra di bendiçon, si bu fral dretu, el ta abri porta. Si bu fla so pa fla, ka ten fôrsa*”, tradução: “Palavra de bênção, se você disser com verdade, abre portas. Se você disser só por dizer, não tem força”. A lógica da palavra performativa, aqui, aproxima-se da concepção de Viveiros de Castro (2002: 146), para quem “a palavra nas cosmologias ameríndias e afro-diaspóricas não é instrumento, mas parte constituinte da realidade”.

Na prática ritual, *nôs lógika* também se expressa em decisões que parecem paradoxais para um olhar exterior. Por exemplo, em determinadas famílias, aceita-se que um doente grave vá ao hospital apenas depois de consultar o curandeiro ou escutar o sonho de um membro da família. Essa ordem das ações não decorre de desconfiança na medicina moderna, mas de uma lógica de cuidado ampliado, que articula corpo, espírito e ancestralidade. Como expressou dona Júlia, curandeira da cidade de São Filipe: “*Bu ka podi korri so riba kabésa di doutor. Bu mesti odja si mortu ka sta papia nâ bo também*”. Ou seja: “Você não pode correr só com a cabeça do doutor. Tem que ver se os mortos também não estão falando com você”. Essa integração entre o visível e o invisível, o médico e o espiritual, reflete um modo de raciocinar que escapa ao binarismo. Como observa Santos (2010: 53), “a racionalidade ocidental se constituiu como monocultura, ao declarar inválidas todas as formas de conhecimento que não se encaixam no seu padrão científico”. Em contraste, a *nôs lógika* não recusa a ciência, mas a inscreve em um campo ampliado de saberes, onde o diagnóstico não é só clínico, mas também espiritual e moral.

Como reforça Vázquez (2020: 21), “a descolonização do pensamento passa por reconhecer e valorizar as lógicas do sentir, do sonhar e do relacional como formas legítimas de conhecer e agir no mundo”. É exatamente nesse ponto que se inscreve a *nôs lógika* — como um repertório subterrâneo de organização da vida que escapa às métricas do tempo linear e da produtividade econômica.



Em São Jorge, durante uma conversa à sombra de uma figueira, um jovem chamado Dani relatou como decidiu não emigrar com o primo, apesar de ter o “sponsor” garantido nos EUA. Disse: “*Mi ta odja si ora sertu. Bu mesti odja bu sonhu, odja si gosi é bó moméntu. Si bu bai, ta bai kontra lógi*”, tradução: “Eu vejo se é a hora certa. Você precisa ver o seu sonho, ver se agora é o seu momento. Se você for, estará indo contra a lógica.”⁶. O seu relato, ainda que breve, condensava uma forma de decisão que se apoia no tempo certo, nos sinais oníricos e na prudência comunitária. A pressa, por si só, não justifica a partida.

Do ponto de vista metodológico, escutar a *nôs lógika* exigiu abrir espaço para silêncios, pausas, desvios e hesitações. Muitas das falas mais densas emergiram após longos silêncios ou narrativas aparentemente digressivas. Como bem lembra Ramos (2020: 20), “a etnografia que escuta precisa abdicar do controle da narrativa para que outras narrativas possam emergir”.

Durante uma festa de Santa Catarina em Cabeça Fundão, a escolha do lugar para erguer o altar foi decidida não apenas pela logística do espaço, mas porque um ancião dissera que sonhara com uma “pedra quente” naquele local. Tal argumento não foi contestado; ao contrário, foi acolhido como legítimo e mobilizador, pois se inseria dentro da lógica da palavra inspirada — uma forma de autoridade reconhecida. Como apontam Jean e John Comaroff (2011: 18), “as cosmologias africanas não distinguem com rigidez o natural do sobrenatural, o real do simbólico; esses planos se informam mutuamente na prática cotidiana”.

A presença da diáspora cabo-verdiana também tensiona a *nôs lógika*. Jovens que retornam dos Estados Unidos ou da Europa muitas vezes trazem uma outra “lógica” de vida, marcada pelo consumo, pelo imediatismo e pela autonomia individual. A convivência dessas racionalidades provoca fraturas geracionais e debates internos sobre o que deve ser mantido e o que pode ser transformado. Mesmo assim, em contextos de celebração, ritual e colheita, a *nôs lógika* reaparece como elemento organizador do coletivo. Em festas comunitárias, como a de bandeira de São João, São Filipe, Bandeirona, ou Religiosa de Nossa Senhora de Socorro, Nossa Senhora D’Ajuda ou de Santa Catarina, vê-se o esforço por manter a oralidade cerimonial, a divisão de papéis conforme o prestígio ancestral e a invocação dos mortos nas bênçãos da mesa. Tais práticas mantêm viva a lógica de comunhão, de escuta e de reciprocidade.

6 A frase expressa com clareza a relação temporal e ética que estrutura a *nôs lógika*. Trata-se de uma racionalidade que não opera pela urgência da decisão individual, mas pela sintonia entre sonho, tempo e sentido. Aqui, o sonho (rêvu) não é apenas expressão do desejo subjetivo, mas um sinal que precisa ser escutado com atenção, pois traz uma orientação que pode vir dos ancestrais, da terra ou de forças invisíveis. A decisão, portanto, não é tomada com base em cálculo, mas em escuta e maturação. O “ir contra a lógica” não significa apenas agir de forma apressada, mas desrespeitar o compasso do mundo e a ordem relacional que sustenta o agir. Essa forma de escuta temporalizada, profundamente implicada na cosmologia local, desafia os modelos ocidentais de planejamento e decisão, e propõe outro regime de razão e de ética — onde o saber é também saber esperar.



Como sintetizou dona Ernestina, “*lógika é kuza di terra, é kuza di bo lugar, ka ta ben di fora. Si bu largal, é bó ki ta perde, ka é mundu*”, tradução: “Lógica é coisa da terra, é coisa do seu lugar, não vem de fora. Se você a abandonar, é você quem perde, não é o mundo”.

Tradução, escuta e os limites da representação antropológica

Ao longo do trabalho de campo na Ilha do Fogo, tornou-se evidente que as categorias *nôs mundu* e *nôs lógika* não são simplesmente formas de nomear o mundo, mas modos próprios de habitá-lo e constituí-lo ontologicamente. Elas não são traduções de termos eurocêntricos como “cosmologia” ou “cultura”, mas expressões nativas de um viver-com, de um mundo em que a terra, o espírito e a palavra habitam mutuamente. Como apontou certa vez dona Celina, anciã da zona dos Mosteiros, “*nôs mundu é manera di sinti txon y sabi ora di obi, ora di fla y ora di sta so ku bo pensamento*”, tradução: “Nosso mundo é a maneira de sentir a terra e saber a hora de escutar, a hora de falar e a hora de estar só com o seu pensamento.” Trata-se, portanto, de um modo encarnado de habitar e compreender a vida.

Esse reconhecimento, no entanto, traz consigo o desafio profundo da tradução antropológica. Como escutar e dar a ver um mundo que não se organiza pelas dicotomias da modernidade ocidental? Como traduzir categorias como *txon*, *fidju di povo* ou *txeu ku bu ka odja* – chão, Filho do povo ou muita coisas você não vê –, sem reduzir suas densidades existenciais a significados descritivos?

Holbraad (2017: 12) argumenta que “traduzir conceitos nativos é performar experimentos conceituais com o próprio pensamento antropológico, permitindo que as ideias do outro modifiquem as nossas categorias mais básicas”. Nesse sentido, *nôs lógika* não deve ser lida como um substituto local de “racionalidade”, mas como uma provocação ao próprio conceito de racionalidade — uma lógica que é simultaneamente espiritual, relacional, histórica e prática. Essa lógica aparece, por exemplo, nas decisões morais tomadas em silêncio, no cuidado compartilhado entre vizinhos, no modo como se escuta antes de falar. Como lembra Latour (2004: 56), “traduzir é aceitar ser transformado pelo outro mundo com o qual se entra em contato”. Isso exige, do antropólogo, não apenas método, mas disposição afetiva e epistêmica para ser afetado. Ou, como bem sintetiza Escobar (2022: 60), “a tradução ontológica não é apenas uma operação linguística, mas uma forma de negociação de mundos”.

Essa negociação é ainda mais tensa quando lidamos com ontologias forjadas em contextos coloniais e pós-coloniais. Mudimbe (1988: 22) já advertia que “a invenção da África como objeto de saber é também a negação das formas africanas de saber”. Em Cabo Verde, essa negação se



traduziu em políticas de “civilização”, apagamento do crioulo nos espaços formais, desvalorização das práticas de cura e resistência à espiritualidade popular. As ontologias fogueuses sobreviveram, contudo, nos interstícios da vida comunitária, nas conversas à sombra das árvores, nas festas religiosas sincréticas, na escuta dos mais velhos e nas práticas de cuidado cotidiano, como nos rituais de benzedura feitos por Nhá Vitória, conhecida em Monte Largo, ou nas decisões tomadas por parteiras ao lidar com casos difíceis.

Como nos lembrou dona Arminda, parteira da zona de Campanas, “*kanto Portugal ta mandaba, bu ka podi fla nada. Mas nós lógika ta fikaba na korpu, na txon, na bença. Ka pudê matal*” — “quando Portugal mandava, você não podia dizer nada. Mas a nossa lógica ficou no corpo, na terra, na bênção. Não podiam matá-la”.

Essas falas indicam uma dimensão importante: a ontologia não é apenas um sistema de ideias, mas uma prática corporal, emocional e histórica. A *nós lógika* está no corpo que sabe o momento certo de colher, na boca que não fala antes do tempo, na mão que oferece comida ao viajante sem pedir nada em troca. Como aponta McKittrick (2021: 87), “as ontologias negras se inscrevem nos gestos cotidianos, na ética do cuidado e na persistência do silêncio como forma de resistência”. Nas celebrações de São João em Chã das Caldeiras, por exemplo, muitas das decisões rituais são tomadas por consenso gestual, sem necessidade de verbalização explícita, como notei em 2012.

Para o antropólogo, o desafio não é apenas o de “descrever” essas práticas, mas o de participar de sua inteligibilidade, de forma implicada e cuidadosa. Como nos recorda Ramos (2020: 24), “não há neutralidade na escuta etnográfica: toda escuta é tomada de posição, é gesto de aproximação e também de renúncia ao saber total”. Essa escuta ativa exige atenção às hesitações, aos não-ditos e às formas de saber que se escondem nos silêncios.

Essa implicação é ainda mais intensa quando o antropólogo compartilha o mundo que estuda, como é o caso deste autor, cabo-verdiano de origem e formação. Se, por um lado, isso cria vínculos afetivos e linguísticos mais estreitos, por outro, impõe a responsabilidade de não exotizar nem romantizar as lógicas nativas, mas de reconhecê-las como formas legítimas e complexas de existência. Como lembra Ndlovu-Gatsheni (2020: 74), “a descolonização do saber exige também a descolonização do pesquisador”.

Este processo inclui reconhecer os limites da representação antropológica. Há experiências que escapam à linguagem acadêmica, silêncios que carregam sentidos que não cabem em parágrafos. Muitas vezes, os momentos mais reveladores foram aqueles em que nada foi dito —

quando o tempo de espera, o olhar compartilhado ou o gesto de oferecer água trouxeram mais compreensão do que qualquer resposta direta. A *nôs lógika*, nesse sentido, também é feita de pausas, de hesitação e de saber calar. Como expressou mestre Tchota, um velho tamboreiro: “*Pa fla ku sabura, bu mesti obi txeu, pensa dretu, y ka fla nada duranti un tempu. Depôs, bu podi txoma palabra*”. Tradução: “Para falar com sabedoria, você tem que escutar muito, pensar direito, e não dizer nada durante um tempo. Depois, pode chamar a palavra”.

Essa ética da escuta e da palavra informa a própria proposta metodológica deste artigo. Escutar o *nôs mundu* e o *nôs lógika* é aceitar que o conhecimento não é um acúmulo de dados, mas um caminhar com, um processo lento de tradução e transformação mútua. O conhecimento é relacional, situado e ético. Como bem destacam Comaroff & Comaroff (2012), pensar a parto Sul é abrir-se a outras formas de teorizar o mundo, permitindo que as epistemologias periféricas nos desloquem.

Pensar com os outros — as ontologias foguenses como desafio à teoria antropológica

Ao longo das seções anteriores, procuramos demonstrar que as categorias *nôs mundu* e *nôs lógika* não são apenas expressões culturais, mas operadores conceituais que convocam a antropologia a pensar com os outros mundos — e não apenas sobre eles. Trata-se de um movimento que exige deslocamento epistêmico, escuta radical e reconhecimento da legitimidade de formas de conhecimento que foram historicamente marginalizadas pelas estruturas coloniais do saber. Como apontou Viveiros de Castro (2014: 35), “a alteridade ontológica não é um dado: é uma construção recíproca que obriga a antropologia a refazer suas categorias mais básicas”. Esse refazimento não é apenas teórico, mas ético. Implica reconfigurar os modos de fazer ciência e de construir sentido diante da pluralidade dos mundos.

O mundo foguense, tal como nos é revelado pelas falas, práticas e silêncios dos seus habitantes, é um mundo povoado, relacional, regido por uma lógica que não se expressa nos códigos do capital, da linearidade temporal ou da razão instrumental. Ele opera por *lôgi di txon* (lógica da terra), *lógika di bença* (lógica da bênção), *lógika di sintidu* (lógica do sentimento). Essas formas de raciocínio e organização social não se subordinam às classificações dicotômicas da modernidade ocidental; ao contrário, as desafiam a partir da experiência vivida. Como exemplificou mestre Nhô Djam, “*lógika di bença é bu obi kel ki txon ta fla, y ka fla ku presisia, fla ku sintidu*”. Tradução: “A lógica da bênção é você escutar aquilo que a terra está dizendo — e ela não fala com pressa, fala com sentido.”

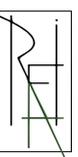


Essa insurgência epistêmica é, como defende Escobar (2022: 53), “uma forma de desobedecer à epistemologia dominante por meio da insistência na existência de outros mundos possíveis”. Em Cabo Verde, e particularmente na Ilha do Fogo, essa insistência se manifesta nas práticas agrícolas que escutam os sinais do vento, nas rezas que invocam os mortos antes da decisão, nos rituais, nas reuniões noturnas em que velhos e jovens deliberam em roda, sem urgência, para definir o que fazer de forma partilhada o que dão sentido à vida comum. Em 2024, durante uma longa conversa em Cova Figueira, uma anciã afirmou: “*nôs mundu ka ta andá na relógio, ta andá na korason*”, tradução: “Nosso mundo não anda no relógio, anda no coração.” Mais do que descrever essas práticas, o desafio está em permitir que elas pensem a própria antropologia.

Como nos alertou Cesarino (2021: 142), “quando os mundos que estudamos nos oferecem categorias próprias para pensar, o mínimo que podemos fazer é reconhecê-las como pensamento — e não como folclore ou superstição”. Nesse sentido, *nôs mundu* e *nôs lógika* são categorias de pensamento com densidade filosófica e potência heurística, capazes de contribuir com a teoria antropológica contemporânea. O que aqui está em jogo, como sugere Rolando Vázquez (2020: 21), é a possibilidade de “pensar a partir de mundos que não foram incluídos no tempo universal da modernidade”.

Assumir essa posição exige, ainda, um movimento de descolonização do olhar, como propõe Oyěwùmí (1997), ao demonstrar que “aplicar categorias ocidentais de gênero, tempo ou razão a sociedades africanas é repetir a violência da tradução assimétrica” (Oyěwùmí, 1997: 137). A escuta das ontologias fogueenses, ao contrário, exige uma simetria radical: estar disposto a ser afetado, a refazer os instrumentos conceituais, a aceitar que a teoria também deve vir do campo — e não apenas da academia.

Essa perspectiva ecoa o que Santos (2010: 45) chama de “ecologia de saberes”, uma proposta de convivência entre diferentes racionalidades que não se anulam mutuamente, mas se fortalecem no diálogo. Para ele, “nenhuma epistemologia é suficientemente universal para pretender a exclusividade do saber”. O reconhecimento da *nôs lógika* como racionalidade legítima é um gesto concreto nesse horizonte de justiça cognitiva. Como pude observar numa sessão de benzedura em São Lourenço, em 2024, o gesto da benzedeira, o modo como colocava a mão sobre a água, o murmúrio em crioulo e latim misturado, e o respeito silencioso dos presentes configuravam um sistema de sentido que desafiava qualquer explicação racionalista, mas se impunha como saber. Nesse momento, compreender era mais escutar com o corpo do que com a mente.



Além disso, a proposta metodológica deste trabalho reforça que a etnografia é, antes de tudo, um gesto de escuta e compromisso. Escutar *nôs mundu* é aceitar que há forças e presenças que desafiam a linguagem científica; escutar *nôs lógika* é aceitar que a lógica da vida não se resume a razões econômicas ou explicações causais. Como disse mestre Daniel, já quase ao final da pesquisa: “*Bu ta studa nôs lógika. Ma bu mesti obi bo própi lógika tanbê, pa bu ka txoma nos mundo ku disrespeitu*”. Ou seja: “Você está estudando nossa lógica. Mas você precisa escutar a sua própria lógica também, para não chamar o nosso mundo com desrespeito”. Esse chamado à reciprocidade é também um chamado à humildade. A antropologia, enquanto disciplina do encontro, só poderá florescer se estiver disposta a coabitar com outras ontologias, reconhecendo-as como fontes legítimas de teoria, ética e política. As ontologias fogueuses, em sua riqueza, historicidade e espiritualidade, constituem uma contribuição decisiva para esse projeto de pluralização do saber.

Nota sobre a Virada Ontológica

A noção de “ontologia” tem sido mobilizada, nas últimas décadas, como um dos principais conceitos de renovação na teoria antropológica. No entanto, é fundamental esclarecer que *ontologia* não é sinônimo de cultura, nem se trata de apenas um novo termo para velhas ideias. Enquanto a noção de cultura remete a sistemas simbólicos e modos de vida socialmente construídos, a ontologia se refere à maneira como um coletivo concebe o que existe — isto é, a sua concepção do real, dos agentes, das relações e das forças que compõem o mundo.

A chamada “virada ontológica”, presente em autores como Viveiros de Castro (2014), Descola (2013), Holbraad (2012), Blaser (2010) e tantos outros, propõe que a antropologia leve a sério os mundos dos outros não apenas como representações diferentes de uma realidade comum, mas como realidades múltiplas em si mesmas. Pensar ontologicamente é, portanto, aceitar que há múltiplos modos de existência e de realidade, e que os conceitos da teoria antropológica precisam ser reelaborados a partir desse reconhecimento.

Nesse sentido, *nôs mundu* e *nôs lógika* não são apenas traduções locais de categorias universais, mas expressões de ontologias próprias, cujas lógicas internas desafiam o pensamento moderno-ocidental. Incorporar essas ontologias na análise não é apenas uma questão de justiça epistêmica, mas uma reconfiguração profunda das premissas da própria teoria social.



Considerações finais: pluralizar o real, escutar o invisível, praticar a antropologia em convivência

A escuta das categorias *nôs mundu* e *nôs lógika*, como desenvolvida ao longo deste artigo, exige mais do que um exercício de tradução ou representação: convoca a um reposicionamento da antropologia enquanto prática de conhecimento situada, comprometida com a justiça epistêmica e com o reconhecimento da legitimidade de mundos ontologicamente distintos. O que emergiu na convivência com os interlocutores da Ilha do Fogo, em Cabo Verde, não foi um simples acervo de crenças culturais, mas uma concepção relacional do real — densa, coerente e radicalmente diversa da matriz ocidental moderna.

Se a proposta inicial deste trabalho era compreender como os fogueenses constroem e vivem formas próprias de mundo e razão, a etnografia revelou algo mais profundo: a urgência de revermos as bases epistemológicas da própria antropologia, sobretudo quando aplicada a contextos historicamente marcados pela colonialidade do saber. Tomar a sério *nôs mundu* e *nôs lógika* exigiu uma dupla tarefa: escutá-las em seus próprios termos e permitir que elas interrogassem as fundações da disciplina.

No decorrer da pesquisa, tornou-se evidente que o mundo, tal como se apresenta aos fogueenses — na relação cotidiana com a terra, os mortos, os ventos, os ciclos e os signos — é constituído por uma lógica própria de existência. O *nôs mundu* não é um espelho simbólico do mundo "objetivo" da ciência ocidental, mas um modo de coprodução do real. Nele, a separação entre visível e invisível, vida e morte, humano e não-humano dissolve-se em uma ontologia de continuidade e presença, onde palavra, gesto, memória e vento formam uma única tessitura de sentido.

A partir dessa ontologia, emerge o *nôs lógika*, não como racionalidade alternativa, mas como forma legítima de organização do viver — fundada em escuta, reciprocidade, cuidado e presença. Essa lógica sustenta práticas cotidianas, formas de decisão coletiva, arranjos espirituais e concepções de tempo que desafiam os modelos dominantes de conhecimento. Como expressou Nhô Daniel: “*Bu sta ta studa nôs lógika. Ma bu mesti obi bo própi lógika tanbê, pa bu ka txoma nos mundo ku disrespeitu*”, tradução: “Você está estudando nossa lógica. Mas precisa escutar também a sua própria lógica, para não chamar o nosso mundo com desrespeito”.

Ao reconhecer a densidade teórica dessas categorias, propomos que sejam tratadas como operadores analíticos capazes de reorganizar o olhar antropológico. Essa proposta dialoga com autores como Cesarino (2021), Oyěwùmí (1997), Escobar (2022) e Vázquez (2020), que defendem



o reconhecimento de epistemes periféricas como fontes legítimas de teoria. O *nôs mundu* e o *nôs lógika* não devem ser apenas objetos de análise, eles pensam conosco e por meio de nós — e essa co-teorização é o que define uma antropologia comprometida com o pluralismo epistêmico.

Contudo, as interpretações aqui propostas não devem ser tomadas como verdades ontológicas acabadas. Elas constituem hipóteses interpretativas, elaboradas em diálogo com um campo profundamente relacional, marcado por ambivalências, contradições e transformações. Há limites importantes nesta pesquisa, como a impossibilidade de abarcar toda a diversidade intra-insular de experiências, bem como os efeitos da presença do pesquisador nas interlocuções. Além disso, as categorias aqui exploradas estão em constante reelaboração, especialmente diante das reconfigurações provocadas pela diáspora, pelo turismo e pelas dinâmicas religiosas transnacionais.

Ainda assim, o potencial contributivo deste trabalho reside precisamente nessa abertura: em apresentar conceitos locais como chaves de leitura e possibilidades heurísticas para a teoria antropológica contemporânea. A experiência fogueense, insular e diaspórica, oferece um caso híbrido e atual que desafia tanto os binarismos da modernidade quanto os reducionismos da tradução cultural. Como disse dona Celina, ao final de uma longa conversa: “*Nôs mundu é bo mundu tanbê, si bu sabe obi. Si bu ka obi, bu ka ta tene mundo, bu ta tene so estrada.*” Tradução: “O nosso mundo é também o seu mundo, se você souber escutar. Se você não escutar, você não terá um mundo — só terá um caminho.”

Essa evocação resume o convite feito ao longo deste artigo: que a antropologia aprenda a escutar mundos, não apenas a descrever estradas. Em tempos de colapso ecológico e crise civilizacional, abrir-se à pluralidade ontológica não é só um gesto teórico, mas uma urgência ética e política. Que a escuta do *nôs mundu* e do *nôs lógika* possa inspirar formas mais sensíveis, situadas e comprometidas de fazer ciência — e de habitar o mundo.

Referências

ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. 2015. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. 2014. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal Publishing.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2021. *Onças, xamãs e missionários: uma crítica ameríndia à história*. São Paulo: Ubu Editora.



CHIGUDU, Simukai. *The Political Life of an Epidemic: Cholera, Crisis and Citizenship in Zimbabwe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John L. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. 1. ed. New York: Routledge, 2012.

DE LA CADENA, Marisol. 2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 2: 334–370.

ESCOBAR, Arturo. 2022. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.

GEERTZ, Clifford. 2008. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten Axel. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.

LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

MBEMBE, Achille. 2011. *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.

MCKITTRICK, Katherine. *Dear Science and Other Stories*. Durham: Duke University Press.

MUDIMBE, Valentin-Yves. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.

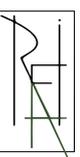
NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. 2020. *Decolonization, Development and Knowledge in Africa: Turning Over a New Leaf*. London: Routledge.

OSWIN, Natalie; OLUND, Eric. *Governing Intimacy. Environment and Planning D: Society and Space*, v. 28, n. 1, p. 60–67, 2010.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

RAMOS, Alcida Rita. 2020. *A parte do outro: ensaios de antropologia simétrica*. Brasília: Editora UnB.

SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.



SANTOS, Boaventura de Sousa. 2010. *A universidade no século XXI: Para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez.

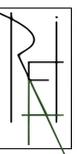
SOUSA, Marina & OLIVEIRA, Breno. 2023. Antropologia colaborativa e descolonização metodológica: práticas em perspectiva. *Revista Brasileira de Antropologia*, vol. 66(1): 134–159.

VÁZQUEZ, Rolando. *Vistas of Modernity: Decolonial Aesthetics and the End of the Contemporary*. Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2020.

Recebido em: 06/04/2025

Aprovado em: 16/07/2025

Publicado em: 12/09/2025



***Nôs mundu, Nôs lógika*: Cabo verdean ontologies and the challenge of translation in post-contemporary anthropology⁷**

Abstract: This article offers an ethnographic reflection on the local ontologies of Fogo Island, Cabo Verde, through the native categories “*nôs mundu*” and “*nôs lógika*”, understood as expressions of unique rationalities and ways of inhabiting the world. Based on fieldwork conducted with elders, healers, and community leaders, the article explores how these ontologies challenge Western dualist logic and call for an anthropology committed to symmetrical translation and epistemic decolonization. Engaging with the ontological turn and Southern epistemologies, the analysis emphasizes the coexistence of multiple worlds and knowledges, advocating for a deeper listening to African life logics that question the boundaries of Western anthropological theory.

Keywords: ontologies; decolonization; Cabo Verde; anthropological translation; african epistemologies.

***Nôs mundu, nôs lógika*: ontologías caboverdianas y el desafío de la traducción en la antropología poscontemporánea⁸**

Resumen: Este artículo presenta una reflexión etnográfica sobre las ontologías locales de la Isla de Fogo, en Cabo Verde, a partir de las categorías nativas “*nôs mundu*” y “*nôs lógika*”, entendidas como expresiones de racionalidades propias y formas de habitar el mundo. Con base en trabajo de campo realizado con ancianos, curanderos y líderes comunitarios, el texto analiza cómo estas ontologías cuestionan la lógica dualista occidental y señalan la necesidad de una antropología comprometida con la traducción simétrica y la descolonización epistémica. En diálogo con el giro ontológico y las epistemologías del Sur, se destaca la coexistencia de mundos y saberes, proponiendo una escucha atenta de las lógicas de vida africanas que interpelan los límites de la teoría antropológica occidental.

Palabras clave: ontologías; descolonización; Cabo Verde; traducción antropológica; epistemologías africanas.

Direitos autorais das pessoas autoras, 2025. Licenciado sob Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0). Esta licença permite compartilhar o material para fins não comerciais, desde que seja dado o devido crédito à obra original, sem modificações. Texto da Licença:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



⁷ *Nôs mundu* (our world) and *nôs lógika* (our logic) are expressions in Cape Verdean Creole that, in the ethnographic context of Fogo Island, refer to unique ways of organizing and living reality. *Nôs Mundu* refers to a relational and spiritually inhabited world, where the living, the dead, nature, and the spoken word coexist. *Nôs Lógika*, in turn, expresses a situated rationality, guided by the ethics of coexistence, respect for ancestors, and attentiveness to the signs of the world. In this article, both are treated as native categories and ontological operators.

⁸ *Nôs mundu* (nuestro mundo) y *nôs lógika* (nuestra lógica) son expresiones en criollo caboverdiano que, en el contexto etnográfico de la Isla de Fogo, remiten a formas propias de organizar y vivir la realidad. *Nôs Mundu* se refiere a un mundo relacional y espiritualmente habitado, donde conviven vivos, muertos, naturaleza y palabra. *Nôs Lógika*, por su parte, expresa una racionalidad situada, orientada por la ética de la convivencia, el respeto a los ancestros y la escucha de las señales del mundo. En este artículo, ambas son tratadas como categorías nativas y operadores ontológicos.

